I 7851

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

1

ANUL IV

IANUARIE—FEBRUARIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

1993

0 IUL. 2005

97

7851.

UCL 2014

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

U PARI 2022

1

ANUL IV

IANUARIE—FEBRUARIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2567/959.

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE“ REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHEPEȘ; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL și M. LUPAN — secretari de redacție.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 1 Ianuarie-februarie 1957

SUMAR

Pag.

Politica partidului — marxism-leninism în acțiune 7
ALEX. SANIELEVICI, Timpul și spațiul din punctul de vedere al materialismului dialectic 15
D. D. ROȘCA, Asupra conceptului la Hegel 31
AL. TANASE, Necesitate, lege, cauzalitate, determinism 39
MARCEL BREAZU, Specificul cunoașterii artistice 57
R. TOMOIAGA, Critica teoriei echilibrului între antiteze 77
HENRI WALD, Dialectica materialistă, ca logică 97

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE IN R.P.R.

LEO BARTFELD, Pe marginea unor cercetări asupra esenței și formei statului nostru democrat-popular 121

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

* * * Zece ani de la Conferința Națională a P.C.R. 1945—1955 *(El. Dutescu)*; * * * Probleme de istorie a religiei și a ateismului *(J. Caffé)*; Dr. P. Popov, Instaurarea, dezvoltarea și sistemul dictaturii proletariatului la noi *(A. Naschitz* și *M. Bucur)*; E. V. Sorohova, Învățătura materialistă a lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare *(D. Benone)* 135

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

„Intîlniri cu neantul" *(P. Apostol)*; Despre locul lui Antioh Cantemir în istoria filozofiei ruse *(R. Pantazi)* 149

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

125 de ani de la moartea lui G. W. F. Hegel. Ședință comemorativă organizată de Academia R.P.R. 155

NOTE

Note de lectură 157
Index alfabetic 159

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IVe année, no 1 Janvier-février 1957

SOMMAIRE

Page

La politique du Parti — marxisme-léninisme en action 7
ALEX. SANIELEVICI, Le temps et l'espace au point de vue du matérialisme dialectique 15
D. D. ROȘCA, Du concept, chez Hegel 31
AL. TĂNASE, Nécessité, loi, causalité, déterminisme 39
MARCEL BREAZU, Le caractère spécifique de la connaissance artistique . . 57
R. TOMOIAGA, Critique de la théorie de l'équilibre des antithèses 77
HENRI WALD, La dialectique matérialiste, en tant que logique 97

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA R.P.R.

LEO BARTFELD, En marge de quelques recherches sur l'essence et la forme de notre Etat de démocratie populaire 121

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

. . . A 10 ans de la Conférence Nationale du P.C.R. 1945—1955 *(El. Dutescu)*; . . . Problèmes concernant l'histoire de la religion et de l'athéisme *(J. Caffé)*; Dr. P. Popov, Instauration, développement et système de la dictature du prolétariat chez nous *(A. Naschitz* et *M. Bucur)*; H. V. Sorohova, La conception matérialiste de I. P. Pavlov au sujet des deux systèmes de signalisation *(D. Benone)* 135

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

„Rencontres avec le néant" *(P. Apostol)*; Au sujet de la place qu'occupe Antiokh Cantemir dans l'histoire de la philosophie russe *(R. Pantazi)* 149

LA VIE SCIENTIFIQUE

A 125 ans de la mort de G. W. F. Hegel. Séance commémorative organisée par l'Académie de la R.P.R. 155

NOTES

Notes de lecture 157
Index alphabétique 159

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV, № 1. Январь — февраль 1957

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Политика партии — марксизм-ленинизм в действии 7
А. САНИЕЛЕВИЧ, Пространство и время с точки зрения диалектического материализма 15
Д. Д. РОШКА, К вопросу о понятии в гегелевской философии . . . 31
А. ТЭНАСЕ, Необходимость, закономерность, причинность, детерминизм 39
М. БРЯЗУ, Специфичность художественного познания 57
Р. ТОМОИАГЭ, Критика теории равновесия между антитезисами . 77
Г. ВАЛД, Материалистическая диалектика как логика 97

Дискуссии

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

Л. БАРТФЕЛД, В связи с некоторыми исследованиями по вопросу о сущности и форме румынского народно-демократического государства 121

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

* * * Десять лет со дня Национальной Конференции Румынской Коммунистической партии 1945—1955 *(Е. Дуцеску)* 135
* * * Вопросы истории религии и атеизма *(Ж. Каффе)* 139
П. Попов, Установление, развитие и система диктатуры пролетариата *(А. Нашиу* и *М. Букур)* 141
Е. В. Сорохова, Материалистическое учение И. П. Павлова о двух сигнальных системах *(Д. Беноне)* 145

ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

«Встреча с небытием» *(П. Апостол)* 149
Значение Антиоха Кантемира в истории русской философии. *(Р. Нантази)* 153

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

125-летие смерти Г. В. Ф. Гегеля. Торжественное заседание, организованное Академией РНР 155

ЗАМЕТКИ

По страницам иностранной печати 157
Алфавитный указатель 159

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

POLITICA PARTIDULUI — MARXISM-LENINISM ÎN ACȚIUNE

Eficiența conducerii construcției socialiste de către partidul clasei muncitoare și-a dovedit — și își dovedește — întemeierea profund științifică și caracterul indiscutabil, nu atît în arena disputelor teoretice cît în focul practicii istorice, la fiecare pas al edificării orînduirii socialiste, în cursul fiecăreia dintre etapele acestui proces. Cuprinzînd de fiecare dată o analiză științifică profundă, reliefarea sarcinilor ce decurg și indicarea căilor de înfăptuire a lor, documentele elaborate de partid încorporează înțelepciunea partidului și înscriu rolul său conducător. Astfel de documente sînt și cele elaborate de ședința plenară a C.C. al Partidului Muncitoresc Romîn din decembrie 1956.

Pe drumul înfăptuirii sarcinilor trasate de Congresul al II-lea al partidului, plenara din decembrie a indicat problemele ce se ridică în cursul aplicării liniei trasate de Congres și a elaborat mijloacele de rezolvare a lor.

Lucrările plenarei din decembrie s-au desfășurat în împrejurările internaționale în care forțele imperialiste agresive se străduiesc să reintroducă încordarea în relațiile internaționale, trecînd prin organizarea putsch-ului contrarevoluționar în Ungaria și a agresiunii armate împotriva Egiptului, la atacuri deschise îndreptate împotriva forțelor socialiste și a mișcării anticolonialiste de eliberare națională. Pe plan ideologic și-au făcut loc în aceste împrejurări atitudini confuzioniste și încercări de revizuire a marxism-leninismului, de abatere de la cerințele cuprinse în tezele sale.

Lucrările plenarei au demonstrat cu tărie universalitatea principiilor marxist-leniniste, prin conținutul și spiritul profund marxist-leninist al programului trasat. Luînd în discuție problemele pe care le generează condițiile actuale de dezvoltare a țării noastre, plenara C.C. al partidului a elaborat soluțiile corespunzătoare pe baza aplicării principiilor marxism-leninismului și a confirmat în felul acesta că adevărul lor își păstrează neștirbit, în orice împrejurări, caracterul său universal-valabil. Fiecare prevedere a documentelor plenarei, rezultînd din cercetarea condițiilor

concrete existente în ţara noastră în etapa actuală, constituie o ilustrare a indicaţiilor fundamentale ale marxism-leninismului. Îndemnînd la o atitudine creatoare, hotărît antidogmatică, spiritul general al lucrărilor plenarei reliefează incompatibilitatea existentă între poziţia marxist-leninistă creatoare, pătrunsă de fermitate şi principialitate ideologică, şi acea poziţie care sub pretextul unui spirit creator revizuieşte şi abandonează în fapt principiile marxist-leniniste. Pe fidelitatea faţă de leninism, dovedită a fi în desfăşurarea construcţiei socialiste un izvor al tuturor succeselor, se întemeiază întrega politică elaborată de partid şi însuşită de oamenii muncii drept călăuză în făurirea noii orînduiri.

Aplicarea învăţăturii despre dictatura proletariatului şi despre rolul statului în construcţia socialistă a permis să fie desprinsă în lucrările plenarei direcţia de dezvoltare a dictaturii proletariatului în ţara noastră şi să fie elaborate în hotărîri concrete acele forme şi metode prin care statul nostru îşi îndeplineşte, în etapa actuală, rolul său fundamental. Ocupîndu-se de problemele privind organizarea şi activitatea statului nostru democrat-popular, plenara C.C. al partidului a adoptat un ansamblu de măsuri menite să îmbunătăţească această organizare şi să ridice activitatea la un nivel corespunzător nevoilor actuale. La baza acestor măsuri stă preocuparea de a respecta şi aplica în mod consecvent principiul marxist-leninist al centralismului democratic. O dată cu dezvăluirea unor lipsuri manifestate în aplicarea acestui principiu, plenara a indicat mijloacele de înlăturare a lor, astfel încît să-şi găsească înfăptuirea în întreaga noastră organizare şi activitate de stat cerinţa leninistă a îmbinării conducerii centralizate — obiectiv impusă de natura marii producţii şi de caracterul economiei socialiste — cu rezolvarea de sine stătătoare a problemelor locale, întemeiată pe o largă stimulare a iniţiativei şi activităţii maselor populare.

Înlăturarea fenomenelor de centralism excesiv determină sporirea capacităţii statului nostru de a atrage mase largi în conducerea treburilor de stat şi obşteşti, face să crească rolul şi capacitatea sa în cursul transformărilor socialiste. Însăşi practica făuririi noii orînduiri în ţara noastră dovedeşte aşadar cu puterea faptelor că teoriile revizioniste care neagă rolul puterii de stat socialiste şi revendică o totală descentralizare sînt lipsite de temei, că învăţătura marxist-leninistă despre statul dictaturii proletariatului şi despre necesitatea organizării sale pe baza centralismului democratic reprezintă un adevăr fundamental şi de neclintit.

În documentele plenarei Comitetului Central al partidului din decembrie 1956, aflăm o nouă ilustrare a afirmării principiului internaţionalismului proletar şi solidarităţii lagărului socialist. Rezoluţia plenarei a evidenţiat faptul că posibilitatea adoptării unor hotărîri menite să îndepărteze unele lipsuri ce se manifestă şi să asigure mersul înainte al construcţiei noastre socialiste, este indisolubil legată de colaborarea economică frăţească cu Uniunea Sovietică, cu China populară şi cu celelalte ţări socialiste, de existenţa puternicului sistem mondial al economiei socialiste. În împrejurările în care duşmanii socialismului caută prin toate mijloacele să slăbească unitatea de monolit a lagărului socialist, docu-

mentele elaborate de partid subliniază în mod hotărît însemnătatea existenţei şi nevoia întăririi continue a comunităţii ţărilor socialiste.

În cuprinsul hotărîrilor plenarei din decembrie îşi găseşte din nou expresie faptul că umanismul socialist, un element fundamental al învăţăturii marxist-leniniste, este principiul călăuzitor al politicii elaborate de partidul nostru. Apare evident că acesta este firul roşu care străbate toate indicaţiile plenarei : grija pentru om, preocuparea sistematic îndreptată spre ridicarea nivelului de trai al oamenilor muncii. Scopul comun care subsumează măsuri privind domenii variate cum sînt planificarea, bugetul, salarizarea, schimbul de mărfuri, combaterea tendinţelor de umflare a aparatului administrativ şi asigurarea unui regim strict de economii, este tocmai situarea omului şi a nevoilor sale în centrul întregii activităţi.

Documentele elaborate de plenara C.C. al partidului din decembrie 1956 caracterizează aşadar politica partidului în toate elementele sale, prin aplicarea nestrămutată, dar creatoare, potrivit condiţiilor istorice existente, a adevărurilor universale ale marxism-leninismului. Pregătite în mod temeinic şi îndelungat prin studierea atentă a cerinţelor obiective ridicate de dezvoltarea noastră socialistă, măsurile adoptate reprezintă aplicarea pe baza nevoilor actuale a liniei politice marxist-leniniste a partidului, linie care exprimă continuu coincidenţa dintre necesităţile vitale ale dezvoltării economico-sociale a ţării şi interesele maselor populare.

★

Luînd în dezbatere problemele dezvoltării economiei naţionale şi problemele ridicării nivelului de trai, C.C. al partidului a supus analizei dezvoltarea economică în anii de desfăşurare a revoluţiei socialiste şi a constatat că, în urma înfăptuirii politicii partidului de către oamenii muncii, au fost obţinute realizări de seamă în dezvoltarea tuturor ramurilor economiei naţionale. „Odată cu transformarea socialistă tot mai profundă a economiei Republicii Populare Romîne, cu participarea tot mai largă a maselor muncitoare la conducerea economiei şi la desfăşurarea activităţii culturale, cu dezvoltarea relaţiilor socialiste de producţie şi repartiţie şi cu ridicarea nivelului conştiinţei socialiste — se arată în Raportul prezentat de tovarăşul Gh. Gheorghiu-Dej — regimul nostru de democraţie populară se consolidează şi se dezvoltă în direcţia făuririi societăţii socialiste". Pe baza rezultatelor obţinute în domeniul economiei naţionale, rezoluţia plenarei a considerat pe deplin posibilă îndepărtarea unor fenomene negative ivite în acest domeniu şi a legat-o de preocuparea ca, în perioada ce urmează, continuîndu-se neabătut politica de industrializare socialistă a ţării, să fie pusă în centrul atenţiei sarcina dezvoltării sistematice şi hotărîte a agriculturii şi industriei producătoare de bunuri de consum. Aprecierea situaţiei obiective a determinat formularea acestor sarcini ce reprezintă o soluţie concretă dată unor nevoi stringente.

Plenara Comitetului Central al partidului a elaborat un program de măsuri cu privire la domenii importante cum sînt planul de stat şi bugetul de stat pe anul 1957, îmbunătăţirea sistemului de salarizare, înlocuirea modului existent de constituire a fondului de stat de produse agricole prin ex-

tinderea relaţiilor comerciale între oraş şi sat. În toate aceste măsuri îşi găseşte expresie îndeplinirea sarcinii trasate de Congresul al II-lea al partidului privind îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă şi de muncă ale oamenilor muncii. De acest spirit sînt pătrunse hotărîrile ce urmăresc unele reduceri ale investiţiilor prevăzute în plan, eşalonarea pe termen mai lung a unor obiective, îmbunătăţirea proporţiei investiţiilor în sensul sporirii acelei părţi destinate satisfacerii nevoilor poporului muncitor. Pe aceeaşi linie se înscrie hotărîrea urmărind îmbunătăţirea sistemului de salarizare prin revizuirea reţelelor tarifare, majorarea salariilor tarifare ale oamenilor muncii şi o mai bună normare a muncii.

Indicînd soluţii în vederea îndepărtării unor greşeli şi lipsuri manifestate în cursul acţiunii de ridicare a nivelului de trai, plenara atrage totodată atenţia că ridicarea nivelului de trai poate avea loc numai în condiţiile creşterii producţiei şi productivităţii muncii, reducerii preţului de cost, aplicării unui regim strict de economii.

Bogăţia analizei teoretice şi caracterul ei profund creator se vădesc în aprecierile plenarei asupra problemei dezvoltării agriculturii şi, legat de această dezvoltare, a schimbului de mărfuri. Aprecierea ştiinţifică marxist-leninistă pleacă de la constatarea rolului pe care îl deţine dezvoltarea agriculturii în acţiunea generală îndreptată spre ridicarea nivelului de trai al oamenilor muncii şi satisfacerea nevoilor economiei socialiste, pentru a desprinde apoi pe acest temei greutatea îndeplinirii acestui rol în împrejurările obiective caracterizate printr-o rămînere în urmă a dezvoltării agriculturii. Fără a se limita la justificarea prin temeiuri obiective a rămînerii în urmă, analiza marxist-leninistă urmăreşte împrejurările ce determină în mod concret, într-o etapă dată, această rămînere în urmă spre a găsi soluţii de a căror aplicare depinde înlăturarea ei.

Ocupîndu-se de cauzele ce împiedică dezvoltarea agriculturii ţării în etapa actuală, documentele plenarei indică drept una din cauze menţinerea schimbului de mărfuri dintre oraş şi sat în principal sub forma sistemului cotelor obligatorii. Perspectiva dialectică, ştiinţifică, a permis să fie sezisată în cursul aplicării sistemului cotelor obligatorii o trecere de la un rol şi funcţii pozitive îndeplinite de acest sistem într-o etapă precedentă, la o situaţie, în etapa actuală, cînd menţinerea aceluiaşi sistem începe să îngreuneze dezvoltarea agriculturii şi devine o piedică a ei, dat fiind că restrînge cointeresarea materială a gospodăriilor ţărăneşti şi iniţiativa lor de producţie. Hotărîrea privind organizarea schimbului dintre oraş şi sat pe baze comerciale cuprinde, o dată cu înfăţişarea resorturilor adînci ce au determinat-o, o apreciere clarvăzătoare asupra urmărilor pe care le va avea în ce priveşte ridicarea nivelului de trai al oamenilor muncii şi întărirea alianţei muncitoreşti-ţărăneşti; ea precizează, în noile împrejurări, linia politică a partidului în vederea promovării intereselor socialiste.

Cursul spre un schimb de mărfuri între oraş şi sat pe baze comerciale, indicat în ultimii ani de către partid şi încununat prin hotărîrea ultimei plenare, reprezintă aşadar o cale întru totul necesară şi justificată, bazată pe reflectarea unor nevoi obiective ale dezvoltării economice. Documentele plenarei atrag în acelaşi timp atenţia că dezvoltarea agriculturii, în stare

a fi ușurată într-o etapă dată prin transformări petrecute în domeniul relațiilor de schimb, își are asigurat, în ultimă instanță, succesul în transformarea însăși a relațiilor de producție din agricultură ; plenara cere să fie asigurate toate condițiile pentru o dezvoltare continuă a sectorului socialist în agricultura țării, dezvoltare ilustrată în ultimul timp prin succese deosebite ca de pildă, cooperativizarea unor raioane întregi.

Se poate afirma cu deplină îndreptățire că în analiza multilaterală făcută de partid problemelor dezvoltării agriculturii se regăsesc înmănunchiate cerințele de bază pe care metoda dialectică marxist-leninistă le pune în fața unei cercetări științifice: urmărirea fenomenului în dezvoltarea sa contradictorie ca și analiza concretă a situației concrete, considerarea datelor obiective drept fundamentale ca și atitudinea profund creatoare și opusă dogmatismului.

În documentele ședinței plenare a Comitetului Central al partidului din decembrie 1956 își găsește o vie ilustrare învățătura marxist-leninistă despre rolul hotărîtor al maselor populare în săvîrșirea transformărilor istorice, despre rolul lor în opera construcției socialiste. În ansamblul de măsuri adoptat de plenară în vederea înlăturării fenomenelor de centralism excesiv și pentru aplicarea consecventă a principiului centralismului democratic, în vederea întăririi sistemului democrației populare și dezvoltării democrației socialiste, învățătura despre rolul maselor se manifestă în acțiune nemijlocită. Adoptînd măsurile în domeniul dezvoltării economiei socialiste și ridicării nivelului de trai, plenara a pornit de la învățătura leninistă asupra rolului factorului subiectiv în viața socială ; ea a reliefat adevărul marxist-leninist că înfăptuirea acestor măsuri nu se petrece de la sine, ci impune eforturi serioase în direcția mobilizării inițiativei creatoare, de masă, a stimulării activității maselor și atragerii lor în măsură mereu sporită în treburile economice, de stat și obștești. Acestor nevoi le răspund hotărîrile importante pe linia îmbunătățirii conducerii economice și planificării economiei, hotărîrile legate de lărgirea atribuțiilor conducerilor de întreprinderi și în deosebi de lărgirea atribuțiilor sfaturilor populare. Pe aceeași linie se înscriu măsurile urmărind întărirea sistemului democrației noastre populare prin creșterea rolului și activității forțelor organizate ce intră în componența sa — cum sînt indicațiile legate de pildă, de necesitatea creșterii rolului și atribuțiilor sindicatelor în construcția socialistă.

Preocuparea partidului nostru pentru dezvoltarea democrației socialiste și întărirea orînduirii democrat populare se vădește a fi prezentă cu toată adîncimea ei în sublinierea însemnătății pe care o are îmbunătățirea activității sfaturilor populare, lărgirea sferei de acțiune și posibilităților lor economice, în cerința de a se ridica rolul și autoritatea tuturor organelor ce intră în sistemul reprezentativ din țara noastră, tuturor organelor alese ale puterii de stat. Plenara a arătat că, potrivit creșterii conștiinței politice a maselor, este necesară ridicarea la înălțimea corespunzătoare a muncii politice și organizatorice în mase, întărirea continuă a legăturii partidului cu masele, a muncii partidului în mijlocul maselor.

În urma hotărîrilor plenarei, lupta împotriva birocratismului își găsește un puternic reazim în posibilitățile și mai larg deschise de atra-

gere a maselor de oameni ai muncii într-o activitate creatoare, în mijloacele noi de stimulare şi dezvoltare a activităţii maselor muncitoare în opera de construire a socialismului.

★

Amploarea şi însemnătatea documentelor plenarei C.C. al partidului din decembrie 1956 izvorăşte din faptul că sînt reunite în mod armonios în cuprinsul lor, sezisarea nevoilor obiective actuale pe drumul construcţiei socialiste, sarcinile economice pe care aceste nevoi le chiamă la viaţă, şi mijloacele de mobilizare a maselor pentru îndeplinirea lor. Tocmai în acest sens — cum reliefează Raportul prezentat de tovarăşul Gh. Gheorghiu-Dej — plenara ilustrează în hotărîrile sale îndeplinirea de către partid a rolului de forţă conducătoare în opera construcţiei socialiste, prin aceea că studiază şi dezvăluie problemele complexe ivite şi organizează masele muncitoare pentru rezolvarea lor.

Aşa cum îşi exprima plenara convingerea, documentele sale au fost primite cu încredere şi aprobate cu însufleţire de către oamenii muncii, care văd sintetizată în cuprinsul lor justeţea liniei politice urmată de partid. Traducerea lor în viaţă se desfăşoară în împrejurările unui nou avînt de muncă creatoare a muncitorilor, ţăranilor, oamenilor de cultură, în vederea sporirii continue a bunurilor materiale şi spirituale ale patriei şi poporului nostru.

Documentele elaborate de plenara Comitetului Central al partidului oferă cadrelor din domeniul filozofiei, cercetării marxist-leniniste din ţara noastră, un înalt model de analiză ştiinţifică a problemelor construcţiei socialiste, un izvor bogat de indicaţii şi învăţăminte.

Documentele plenarei reprezintă un model de analiză marxist-leninistă, în primul rînd, prin întemeierea lor pe o apreciere ştiinţifică a realităţii noastre social-economice, văzută în continuă dezvoltare, cu etape ce ridică probleme concrete şi revendică soluţii concrete. Direcţia în care trebuie concentrate eforturile precum şi toate sarcinile relevate apar în urma unei asemenea aprecieri, nu ca dorinţe subiective sau întîmplător afirmate ci ca un răspuns necesar dat unor cerinţe arzătoare obiective ale dezvoltării. În conţinutul hotărîrilor plenarei se găsesc nemijlocit expuse problemele centrale ce stau în faţa cercetării marxist-leniniste din ţara noastră. Partidul îndreaptă încă o dată atenţia lucrătorilor din domeniul filozofiei asupra necesităţii de a fi generalizată în mod marxist-leninist bogata experienţă a construcţiei socialiste din ţara noastră şi a veni în felul acesta în sprijinul desfăşurării ei cu succes. Documentele partidului scot în evidenţă locul pe care îl dobîndeşte, în lumina cerinţelor practicii socialiste, analiza teoretică marxist-leninistă a unor probleme cum sînt rolul conducător al partidului nostru, rolul puterii de stat în construcţia socialistă, rolul maselor populare în săvîrşirea transformărilor socialiste şi căile atragerii lor continue în activitatea creatoare, căile întăririi statului şi consolidării multilaterale a puterii populare în ţara noastră.

Documentele elaborate de partid demonstrează prin puterea adevărului ştiinţific că cercetarea marxist-leninistă cunoaşte o singură cale, încercată, şi anume aceea a analizei pe deplin realiste, străină oricărei tendinţe de

poleire idilică sau de întunecare negativistă a realității; numai o asemenea analiză este în stare să seziseze problemele centrale în esența lor, să le urmărească dezvoltarea și pe această bază să formuleze concluziile practice corespunzătoare.

Aceste documente dovedesc cu exemple de netăgăduit că o căutare creatoare a soluțiilor cerute de practica social-istorică este posibilă numai pe temelia marxism-leninismului, pe un drum luminat de ideile marxism-leninismului. De aceea, în împrejurările actuale, cînd lupta dintre ideologia socialistă și ideologia burgheză a căpătat o ascuțime deosebită, plenara Comitetului Central al partidului indică sarcina desfășurării unei lupte active, principiale, intransigente, împotriva ideologiei burgheze și a influenței pe care ea o mai exercită, pentru triumful ideologiei marxist-leniniste.

În problemele supuse analizei de către plenara din decembrie apare cu limpezime adevărul că în toate succesele politicii partidului sînt întruchipate ideile marxist-leniniste, după cum în fiecare dintre soluțiile creatoare elaborate este prezentă orientarea consecvent marxist-leninistă. Ideologia marxist-leninistă — se arată pe bună dreptate în Raportul tovarășului Gh. Gheorghiu-Dej — a fost și rămîne călăuza încercată a proletariatului revoluționar în opera de construire a socialismului.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

TIMPUL ŞI SPAŢIUL DIN PUNCTUL DE VEDERE AL MATERIALISMULUI DIALECTIC

DE

ALEX. SANIELEVICI
MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI R.P.R.

I

Lupta împotriva interpretării neştiinţifice a rezultatelor cercetării fizice moderne este la fel de actuală şi necesară azi, ca şi acum o jumătate de veac, pe vremea apariţiei vestitelor „note critice despre o filozofie reacţionară" publicate de Lenin sub titlul *Materialism şi empiriocriticism*. Analiza marxistă a „idealismului fizic" pe care o face această lucrare (1) rămîne esenţialmente valabilă, ca şi concluzia la care ajunge: „Fizica modernă este în durerile naşterii. Ea naşte materialismul dialectic. Durerile facerii sînt grele. În afară de fiinţa vie şi viabilă, ea dă naştere, în mod inevitabil, şi unor roade moarte, unor rămăşiţe ce trebuie aruncate la lada cu gunoi. Printre aceste rămăşiţe se numără idealismul fizic şi întreaga filozofie empiriocritică, dimpreună cu empiriosimbolismul, empiriomonismul etc.", adică diferitele forme ale pozitivismului şi neopozitivismului.

Idealismul fizic contemporan este în esenţă identic cu cel combătut de Lenin, dar se deosebeşte de el printr-un şir de trăsături importante (2): legătura lui cu teoriile fizice este mai strînsă; formalismul, în specie formalismul matematic, joacă un rol mult mai important; centrul de greutate al atacului său împotriva materialismului s-a deplasat asupra problemelor cauzalităţii şi determinismului; el exploatează sistematic antinomiile (dialectice) dintre macrofizică şi microfizică; el are un caracter fideist mult mai făţiş şi mai agresiv.

Fără a repeta aici consideraţiile bine cunoscute cu privire la cauzele social-politice care au determinat aceste noi trăsături, vom observa că o cercetare critică sistematică, din punct de vedere materialist dialectic, a corpului de doctrină ce constituie idealismul fizic contemporan lipseşte încă

în momentul de față, în ciuda numărului destul de mare de încercări de valoare inegală care au văzut, în ultimii ani, lumina tiparului. Autorii acestor texte sînt în marea lor majoritate filozofi și numai în mică parte fizicieni de profesie. Rezerva fizicienilor se explică prin faptul că, fiind conștienți de insuficiența pregătirii noastre filozofice, ne simțim în general stînjeniți pe acest tărîm și preferăm să „cultivăm propria noastră grădină" — dacă îmi este îngăduit să folosesc cunoscuta locuțiune franțuzească. Dar invers — și vrem să nădăjduim că această părere nu va jigni pe nimeni — credem că informarea filozofilor în domeniul fizicii moderne este și ea — în general — destul de superficială. Această dublă stare de fapt este, poate, cauza principală a relativei sterilități a discuțiilor ce se poartă, de cîțiva ani, pe tema implicațiilor filozofice ale fizicii noi, între filozofii marxiști și fizicieni de orientare materialistă; ea este, poate, cauza principală pentru care nu posedăm încă o lucrare de sinteză care să continue, în mod pe deplin valabil, opera critică începută de Lenin.

Pentru a se ajunge la o asemenea lucrare, colaborarea fizicienilor și filozofilor marxiști este fără îndoială indispensabilă. Credem însă că în această colaborare rolul fizicienilor nu este de a se aventura în considerații filozofice, ci mai de grabă de a prezenta filozofilor — cu cea mai mare claritate cu putință și fără a renunța la formulări matematice simple, acolo unde sînt indispensabile — esența teoriilor fizice contemporane și faptele experimentale pe care aceste teorii le organizează. Rămîne în sarcina filozofilor de a-și însuși aceste cunoștințe, pentru a putea arăta că fizica nouă, departe de a justifica concluziile idealiste — confirmă în adevăr vederile materialismului dialectic. Fără îndoială, această sarcină de onoare nu este ușoară, dacă ținem seama de cunoștințele științifice în prealabil necesare. Dar „metoda dialectică marxistă nu este o cheie vrăjitorească cu care să poată fi rezolvată orice problemă, fără a fi necesar să te bizui pe cunoașterea obiectului de cercetat... Dialectica nu-și poate juca rolul de metodă științifică decît dacă este asociată unui studiu adîncit al realității, decît dacă este unită cu știința în permanentă dezvoltare și cu practica" (3).

Critica idealismului fizic și punerea în lumină a caracterului materialist-dialectic al fizicii noi sînt necesare în primul rînd pentru a curăța știința de rebuturile pozitiviste care-i stînjenesc dezvoltarea și îngreunează depășirea dificultăților actuale. Este fapt că marea majoritate a fizicienilor din țările capitaliste se află — total sau parțial — sub influența idealismului fizic, ai cărui cei mai de seamă reprezentanți, printre fizicieni, sînt *Niels Bohr* și *Werner Heisenberg*. Marele și meritatul prestigiu de care aceștia savanți se bucură, datorită descoperirilor lor *fizice* de importanță fundamentală, favorizează puternic, cum este lesne de înțeles, răspîndirea interpretării *filozofice* pe care ei o dau rezultatelor unei științe la construirea căreia au contribuit atît de mult.

În al doilea rînd, se cunoaște utilizarea pe care o dau idealismului fizic ideologii imperialismului, cu scopul de a menține intelectualitatea țărilor lor în acea stare de „neutralitate" politică ce îi îndepărtează de participarea lor la lupta maselor populare împotriva războiului, colonialismului și exploatării sociale.

În fine, nu trebuie să pierdem din vedere că prin mijlocirea unei bogate literaturi de popularizare, idealismul fizic contribuie la dezorientarea ideologică a maselor populare înseşi şi la frînarea avîntului lor în lupta pentru o lume mai bună.

Modest fizician, autorul rîndurilor de faţă nu pretinde să aducă o contribuţie originală în domeniul filozofic. De altă parte, spaţiul unui articol de revistă, nu permite să se îmbrăţişeze ansamblul problemelor fizice care formează obiectul polemicii între materialismul dialectic şi idealism. O alegere fiind deci necesară, ne-am oprit asupra problemei *timpului* şi *spaţiului,* pe care a ridicat-o Teoria Relativităţii, de la apariţia căreia s-a împlinit de curînd o jumătate de secol. Această alegere este justificată apoi de faptul că cea dintîi dintre „crizele" fizicii moderne a fost determinată de ivirea teoriei de care vorbim; şi în fine, de faptul că întreaga dezvoltare ulterioară a fizicii (a ştiinţei şi a tehnicii în general) este strîns legată de teoria relativităţii. Conformîndu-mă punctului de vedere exprimat mai sus cu privire la condiţiile unei colaborări rodnice între fizicieni şi filozofi, voi face uz în cele ce urmează de limbajul fizic şi matematic indispensabil pentru expunerea problemelor. Îmi cer dinainte scuze dacă, din această cauză, lectura textului va fi mai puţin plăcută pentru filozofi. Ca circumstanţă atenuantă voi invoca faptul că pentru un fizician, lectura unui text filozofic nu este nici ea totdeauna uşoară.

II

Categoriile filozofice „timp" şi „spaţiu" sînt noţiuni pe care omul şi le-a format în contactul său zilnic cu natura, prin experienţa sa de viaţă şi de muncă. Orice om normal posedă aceste concepte în mod explicit şi face uz de ele în practica sa cotidiană. Criteriul practicii arată deci că timpul şi spaţiul sînt moduri de a fi ale naturii, indisolubil legate între ele dar discernabile prin caractere particulare. Materialismul dialectic, care afirmă obiectivitatea existenţii naturii, adică a materiei în mişcare, afirmă „ipso-facto" obiectivitatea timpului şi spaţiului, spre deosebire de idealism, care consideră timpul şi spaţiul ca un produs al conştiinţei, ca forme ale „sensibilităţii" omeneşti. Pentru a relua formularea clasică a lui Engels: „spaţiul şi timpul sînt *formele fundamentale de existenţă* ale oricărei fiinţe şi o fiinţă în afara timpului este o absurditate tot atît de mare ca şi o fiinţă în afara spaţiului" (4). Materialismul dialectic afirmă deci că nu există timp şi spaţiu separat de materie şi de procesele materiale; că spaţiu şi timp în afara materiei sînt abstracţiuni lipsite de sens. Prin aceasta, materialismul dialectic se opune metafizicii, care rupe materia de formele ei de existenţă.

Mecanica newtoniană [1] — bază a fizicii clasice — recunoaşte implicit obiectivitatea timpului şi spaţiului şi prin aceasta este materialistă. Dar ea nu ţine seama de legătura indisolubilă dintre materie, spaţiu şi timp

[1] Mecanica construită de *Isaac Newton* (1642—1727) pe baza legilor empirice stabilite mai ales de *Galileo Galilei* (1564—1642).

şi prin aceasta este metafizică. Se pune problema: cuceririle moderne ale fizicii confirmă ele, sau infirmă, obiectivitatea timpului şi spaţiului ca forme fundamentale de existenţă ale materiei? Justifică sau nu aceste cuceriri concepţia materialist-dialectică despre lume? Pentru a încerca să răspundem la aceste întrebări, este necesar să examinăm modul cum se pune problema spaţiului şi timpului în mecanica newtoniană.

III

Mecanica newtoniană postulează pentru timp anumite proprietăţi care rezultă din experienţa cotidiană şi pe care le generalizează şi le absolutizează. Cercetarea mai adîncă a legilor mişcării materiei a dovedit că reprezentarea clasică despre timp nu este complet adecuată şi că trebuie revizuită astfel încît să oglindească mai fidel proprietăţile obiective ale acestei forme fundamentale de existenţă a materiei.

Care sînt proprietăţile pe care le postulează, pentru timp, mecanica newtoniană? Ele pot fi enunţate în felul următor:

1° *Timpul este un continuu unidimensional, acelaşi oricare ar fi sistemul de referinţă în care el este măsurat.* Se admite cu alte cuvinte că ordinea temporală a fenomenelor este *universală* şi *absolută*, ceea ce presupune că legile mişcării materiei determină în mod univoc şi necontradictoriu relaţiile temporale între fenomene care, în limbajul curent, se exprimă prin propoziţii ca „mai de vreme decît..." sau „simultan cu...", indiferent de sistemul de referinţă în care are loc succesiunea de fenomene. În plus, timpul „clasic" posedă o *metrică* universală absolută. Cu alte cuvinte, se postulează că dacă două intervale de timp sînt egale într-un sistem de referinţă, ele sînt egale în oricare alt sistem. În ce priveşte mai departe *egalitatea* a două intervale de timp, ea este definită în fapt de principiul inerţiei (asupra căruia vom reveni), care măsoară egalitatea intervalelor de timp prin *egalitatea distanţelor* parcurse de un mobil în mişcare *„rectilinie uniformă"*.

Mecanica newtoniană foloseşte conceptul de spaţiu tradiţional al geometriei euclidiene, concept care generalizează şi absolutizează experienţele de măsurare făcute asupra unor corpuri aproximativ rigide, de ordin de mărime mijlociu, ca acelea cu care avem de a face în viaţa cotidiană. Cercetarea mai exactă a legilor mişcării materiei a dovedit şi aici că proprietăţile spaţiului euclidian nu sînt universal valabile şi că prin urmare conceptul clasic de spaţiu trebuie înlocuit cu o reprezentare care să oglindească mai fidel proprietăţile acestei forme fundamentale de existenţă a materiei.

Care sînt proprietăţile pe care mecanica newtoniană le postulează pentru spaţiu? Ele pot fi formulate în modul următor:

2° *Spaţiul este un continuu tridimensional infinit, esenţialmente omogen şi izotrop.* Aceasta înseamnă că distanţa dintre două puncte este aceeaşi, oricare ar fi sistemul de referinţă în care această lungime este măsurată şi că orice abatere (a spaţiului) de la omogeneitate şi izotropie este de natură

negeometrică. În consecinţă, fizica clasică interpretează abaterile pe care experienţa le constată, ca fiind pricinuite de prezenţa unor *cîmpuri de forţe,* ale căror proprietăţi trebuie de altfel să fie conforme legilor newtoniene ale mişcării.

Mai departe spaţiul „clasic" are o *metrică universală,* ceea ce înseamnă că distanţele şi unghiurile stau în raporturi univoc determinate, în orice parte a universului, ele fiind independente de poziţia în univers a sistemului de referinţă în care se face măsurătoarea, precum şi de distanţele reciproce între sisteme de referinţă deosebite. Adăugăm că întrucît nu se cunoaşte nici un fapt care să contravină acestei proprietăţi, ea este considerată şi azi ca valabilă.

Spaţiul clasic are însă o metrică universală *absolută,* adică independentă de timp sau de mişcarea materiei în univers. Prin aceasta, fizica veche afirmă că orice dependenţă de acest fel, este şi ea de natură negeometrică, adică determinată de prezenţa unor forţe (vezi mai sus).

În fine, spaţiul clasic are o metrică universală absolută *specială* şi anume cea euclidiană, care afirmă — între altele — că suma unghiurilor unui triunghi este totdeauna egală cu 180°, laturile triunghiului putînd fi gîndite, de pildă, ca raze de lumină ce se propagă în spaţiul „gol".

Ansamblul proprietăţilor enumerate fac din spaţiul clasic nu o formă (fundamentală) de existenţă a materiei, ci un „conţinător", independent de prezenţa sau de absenţa ei, întrucît poate fi gîndit tot atît de bine „plin" sau „gol" (de corpuri). De aceea este metafizic conceptul clasic al spaţiului, ca şi conceptul clasic al timpului: ambele sînt gîndite independent de materie.

Dacă aceste concepte au fost acceptate ca „evidente" de-a lungul atîtor secole, aceasta se datoreşte — repetăm — faptului că ele oglindeau proprietăţi, valabile în *prima aproximaţie,* ale formelor fundamentale de existenţă a materiei, aşa cum rezultau din experienţa dobîndită în practica curentă, care ne pune în contact cu corpuri de dimensiuni mijlocii (de *ordinul de mărime* al dimensiunilor umane, intermediare între cele ale microcosmului atomic şi cele ale macrocosmului astrofizic), corpuri înzestrate cu viteze *mici* (în raport cu viteza luminii).

IV

O propoziţie fundamentală a mecanicii newtoniene este *principiul inerţiei* care spune că *un corp asupra căruia nu se exercită nici o forţă se află în repaus sau în mişcare rectilinie uniformă.*

Dar starea de repaus sau de mişcare a unui corp nu poate fi definită decît *în raport* cu alt corp (reper) presupus fix, sau — mai precis — faţă de un sistem de referinţă (de pildă un triedru trirectangular), legat invariabil de corpul reper. Se pune atunci întrebarea dacă principiul inerţiei se verifică în (faţă de) orice sistem de referinţă.

Experienţa (de exemplu celebra experienţă a pendulului lui *Foucault,* 1850) a arătat că principiul inerţiei nu se verifică într-un sistem de refe-

rinţă *legat de pământ.* Stelele „fixe", pot fi considerate corpuri asupra cărora nu se exercită practic nici o forţă, din cauza distanţelor enorme care le separă de ceilalţi aştri. Totuşi, în sistemul de referinţă al pământului, ele descriu orbite *circulare.*

Dacă în conformitate cu mecanica newtoniană admitem că fenomenele gravitaţionale, de ex. căderea corpurilor, sînt cauzate de *forţe,* se arată că principiul inerţiei se verifică, într-un sistem de referinţă *legat de soare* şi cu axele dirijate spre stelele fixe, cel puţin pentru fenomenele mecanice care au loc în sistemul nostru solar. (Pe aceasta se bazează în fapt sistemul

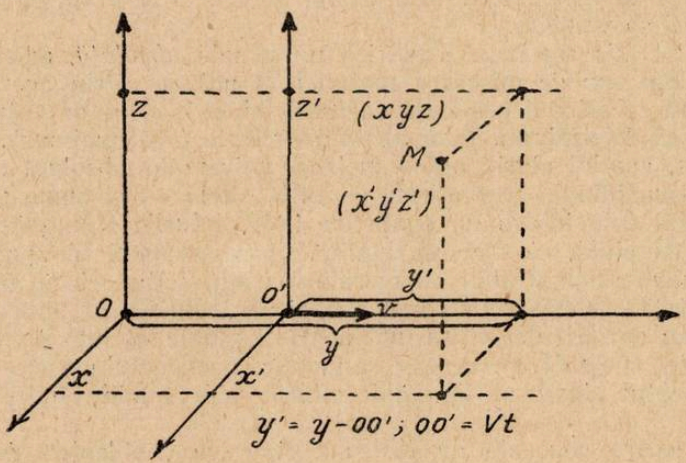


Fig. 1

lui Copernic, conform căruia pământul şi celelalte planete se mişcă în jurul soarelui, iar nu soarele în jurul pământului, cum credea Ptolomeu.) Spunem că sistemul de referinţă legat de soare este „inerţial" (sau „galileian"). Dar atunci orice sistem de referinţă care se mişcă *uniform rectiliniu* faţă de sistemul legat de soare este el însuşi inerţial (galileian). Aceasta se demonstrează uşor.

Fie *oxyz* un sistem de referinţă inerţial, *S* (fig. 1); fie *o'x'y'z'* un alt sistem de referinţă *S',* care se mişcă rectiliniu faţă de *S* cu viteza constantă *v.* Admitem pentru simplicitate cu axele *oy* şi *o'y'* coincid, şi că la momentul iniţial, $t=0$, originile *a* şi *o'* ale celor două sisteme coincideau. Rezultă din figură că dacă *(xyz)* sînt coordonate (spaţiale) ale unui punct oarecare *M* în sistemul *S,* coordonatele *aceluiaşi* punct *în sistemul S'* sînt date de următoarele *formule de transformare* (ale lui Galileu):

$$x' = x;\ z' = z;\ y' = y - vt \qquad (1)$$

unde *t* este intervalul de timp care s-a scurs de la momentul iniţial, arbitrar ales. Observăm că aceste formule implică postulatele clasice despre spaţiu şi despre timp; în această din urmă privinţă, se subînţelege $t' = t$.

Fie acum M un mobil care se mişcă rectiliniu şi uniform în sistemul S, presupus inerţial, cu viteza constantă V. Admitem, pentru simplicitate, că traiectoria lui M este paralelă cu oyy'. Ecuaţiile mişcării lui M *în sistemul* S sînt

$$x = \text{const}; \; z = \text{const}; \; y = y_0 + Vt \qquad (2)$$

unde y_0 este valoarea lui y în momentul $t = 0$. Pentru a afla ecuaţiile mişcării lui M *în sistemul* S' vom aplica formulele de transformare (1); obţinem astfel:

$$x' = \text{const}; \; z' = \text{const}; \; y' = y_0 + (V - v)\, t \qquad (2')$$

care sînt ecuaţiile unei mişcări uniforme rectilinii. Dacă deci, în virtutea principiului inerţiei, mobilul M se mişcă rectiliniu şi uniform în sistemul S, el se mişcă în acelaşi fel şi în sistemul S', care este prin urmare şi el inerţial. Dar atunci *orice* sistem de referinţă care se mişcă uniform rectiliniu faţă de un sistem inerţial este el însuşi inerţial. În consecinţă, *numărul sistemelor inerţiale este infinit.*

Dar, din moment ce principiul inerţiei, care este o propoziţie *fundamentală* a mecanicii newtoniene, se verifică în orice sistem inerţial, urmează în mod necesar că toate legile mecanice, în general toate legile fizice, vor fi de aceeaşi formă (se vor exprima în acelaşi mod) în orice sistem inerţial. Cu alte cuvinte *toate sistemele inerţiale sînt echivalente pentru formularea legilor fizice.* Această concluzie importantă constituie ceea ce se numeşte *principiul relativităţii.*

O altă consecinţă importantă a formulelor de transformare ale lui Galilei decurge din a treia ecuaţie (2'), care spune că viteza mobilului M în sistemul S' este *suma algebrică* a vitezelor V (a mobilului în sistemul S) şi v (a sistemului S' faţă de S). Această propoziţie constituie *teorema clasică a compunerii vitezelor.*

V

Din moment ce toate legile fizice trebuie să satisfacă principiul relativităţii, el trebuie să fie satisfăcut şi de legea fundamentală a *dinamicei* newtoniene:

$$F = m \cdot a$$

care spune că forţa F ce acţionează asupra unui corp de masă m (care se admite a fi constantă pentru un corp dat) este proporţională cu acceleraţia a. Această formă a legii forţei trebuie să fie aceeaşi în orice sistem inerţial, adică să fie *invariantă* faţă de transformarea lui Galilei. Aşadar, în orice sistem inerţial, forţa nu depinde de viteza mobilului ci de *creşterea* vitezei în unitate de timp (acceleraţie).

Or, această concluzie a mecanicii newtoniene este în totală contradicţie cu faptul (perfect verificat) că forţa care acţionează asupra unei sarcini electrice (într-un cîmp electromagnetic raportat la un sistem inerţial) *depinde de viteza* acelei sarcini, şi nu de acceleraţia ei.

Am ajuns astfel în următoarea dilemă: sau transformarea lui Galilei este valabilă, dar atunci principiul relativității nu se aplică fenomenelor electromagnetice; sau dimpotrivă principiul relativității se aplică și fenomenelor electromagnetice, dar atunci transformarea lui Galilei nu este corectă.

Or, avem temei să afirmăm că principiul relativității *se aplică* fenomenelor electromagnetice: numărul care exprimă, în centimetri pe secundă, viteza de propagare în „vid" a undelor electromagnetice ($c = 300\,000$ km/s $= 30\,000\,000\,000$ cm/s) este egal cu raportul dintre valoarea unei sarcini electrice q, exprimată în unități electrostatice ale sistemului CGS, și valoarea *aceleiași* sarcini, exprimată în unități electromagnetice ale aceluiași sistem de unități. Este clar că raportul de mai sus nu poate fi decît același, oricare ar fi sistemul de referință inerțial, în care sînt efectuate măsurătorile de sarcină.

De altă parte, teoria electromagnetică a lui Maxwell, verificată de experiențe riguroase, stabilește legea *izotropiei propagării undelor electromagnetice:* orice undă electromagnetică (deci și lumina) se propagă în vid cu o viteză constantă *c*, în toate direcțiile. Or, această lege a naturii este incompatibilă cu teorema clasică a compunerii vitezelor, care decurge din formulele de transformare ale lui Galilei. În adevăr, se vede imediat că dacă viteza luminii este *c* în raport cu un oarecare sistem *S*, viteza ei într-un sistem *S'*, care se mișcă rectiliniu și uniform față de *S* pe direcția de propagare a luminii, ar trebui să fie $(c \pm v)$, unde v este viteza lui *S'* față de *S*. Experiența (de pildă celebra experiență a lui Michelson și Morley, 1881) infirmă această așteptare.

În concluzie principiul relativității se aplică și fenomenelor electromagnetice, iar transformarea lui Galilei nu constituie decît o *primă aproximație,* care se verifică satisfăcător numai pentru viteze *mici* față de viteza luminii. Este ceea ce a demonstrat pentru prima dată *Albert Einstein* (1905), plecînd de la postulatul, revoluționar din punctul de vedere al mecanicii clasice, că viteza luminii *c* este *limita superioară* a vitezelor în univers. El a creat astfel *teoria relativității restrînse* (sau *speciale);* termenul „restrîns" înseamnă că validitatea teoriei — și a principiului pe care-l postulează — este limitată la sisteme de referință care se mișcă unul față de altul uniform și rectiliniu.

VI

Transformarea lui Galilei nu este pe deplin valabilă pentru că proprietățile atribuite timpului de conceptul clasic sînt ele însele o primă aproximație a structurii obiective a ordinei temporale în natură și a metricei obiective a timpului. Este clar că această structură și această metrică nu pot fi deduse, abstrase, decît din studiul aprofundat al legilor mișcării reale a materiei. Fără a intra în dezvoltări ce nu sînt strict indispensabile, să analizăm noțiunea de „simultaneitate": această analiză scoate la iveală proprietăți ale timpului, pe care mecanica clasică nu le bănuia.

Pînă la Einstein, se considera ca „evident" că dacă două fenomene sînt simultane pentru un observator sau grup de observatori, ele vor fi simultane pentru oricare alt grup de observatori. Einstein a demonstrat că această propoziţie este exactă numai în anumite condiţii, în primul rînd în cazul coincidenţei *spaţio-temporale.* Aceasta înseamnă că dacă două fenomene care *se produc într-un acelaşi punct* din spaţiu sînt simultane, ele vor fi simultane în oricare alt punct, indiferent dacă cele două puncte se află în mişcare sau repaus relativ.

Lucrurile se schimbă cînd este vorba de coincidenţa la *distanţă,* adică de simultaneitatea a două fenomene care se produc în două puncte diferite ale spaţiului, *A* şi *B.*

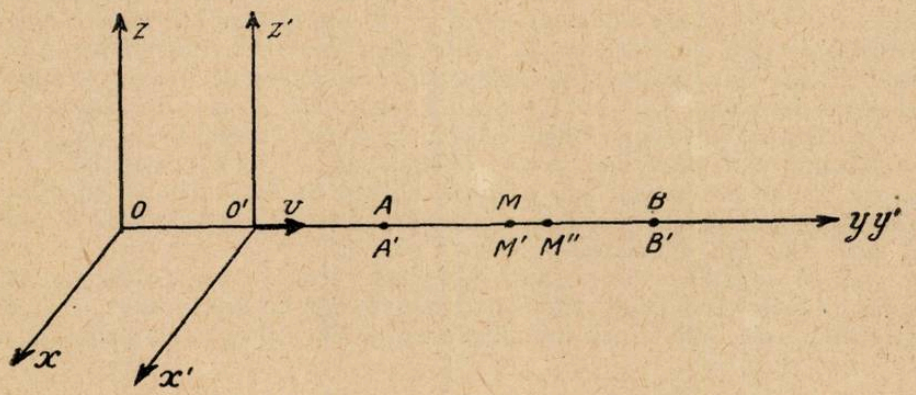


Fig. 2

Coincidenţa la distanţă se poate defini în felul următor: *două fenomene care se produc în două puncte A şi B sînt simultane, dacă ele sînt observate în acelaşi timp în punctul M situat la jumătatea distanţei AB.* Această definiţie se bazează pe simultaneitatea spaţio-temporală şi este în acord cu noţiunea curentă de simultaneitate, abstrasă din practica zilnică.

Să ne întrebăm acum dacă două fenomene, care sînt simultane în punctele *A* şi *B* ale unui sistem de referinţă *S* sînt simultane şi într-un alt sistem de referinţă *S',* mobil faţă de *S.* Fie deci sistemul *S' (o'x'y'z'),* care se mişcă rectiliniu cu viteza v = const. faţă de sistemul *S (oxyz)* (fig. 2).

Dacă două fenomene (de pildă două semnale luminoase) care se produc în punctele *A* şi *B* ale sistemului *S* sînt simultane, înseamnă — conform definiţiei — că ele sînt observate în acelaşi moment în punctul *M* al sistemului *S,* situat la jumătatea distanţei *AB.* Spunem că în sistemul *S,* intervalul de timp dintre cele două fenomene este *nul.*

Fie acum *A'* şi *B'* acele puncte ale sistemului *S'* care coincid cu *A* respectiv *B,* în momentul cînd în aceste din urmă puncte se produc cele două semnale luminoase. Conform definiţiei, fenomenele din *A* şi *B* vor fi

simultane *în sistemul S'* dacă punctul *M'*, median între *A'* şi *B'*, va coincide cu *M în momentul cînd semnalele parvin în M'*. Dar *M'* nu poate să coincidă cu *M*, în acel moment, decît dacă *S'* este în repaus faţă de *S*.

S' se mişcă însă faţă de *S* şi prin urmare, în intervalul de timp în care semnalele luminoase produse în *A* şi *B* se propagă spre *M'*, acesta se deplasează (în cazul figurii, spre *B*), pînă într-un oarecare punct *M''*, astfel ca distanţa *M'M''* să fie egală cu *vt*, unde *t* este intervalul de timp definit mai sus. De aici urmează că observatorul din *S'* va observa semnalul pornit din *B înainte* de a observa semnalul pornit din *A*, dat fiind că pentru a ajunge în *M''*, semnalul din *A* are de parcurs (în sistemul *S*) drumul *AM''*, *mai lung* decît drumul *BM''*, parcurs de semnalul din *B*. Cu alte cuvinte, pentru observatorul din *S'*, pentru care lucrurile se petrec ca şi cum semnalele ar fi fost emise din punctele *A'* şi *B'* ale sistemului, situate *mereu* la distanţe egale de locul său de observaţie, semnalele (simultane în sistemul *S*) *nu sînt simultane* în sistemul *S'*: *intervalul de timp* care separă cele două fenomene (nul în sistemul *S*) este *diferit de zero* în sistemul *S'*.

Aceasta nu înseamnă altceva decît că *timpul* măsurat într-un sistem de referinţă este *particular* acelui sistem, sau — cu alte cuvinte — că *fiecare sistem are timpul său propriu.* Timpul nu este absolut ci relativ: primul postulat pe care se bazează teorema clasică a compunerii vitezelor *(t' = t)* este deci inadecuat.

(Acest rezultat, surprinzător la prima vedere, provine tocmai din faptul că toate fenomenele din natură se propagă cu viteze *finite*, cea mai mare dintre ele fiind viteza luminii în vid, *c*. Or, este clar că pentru a da

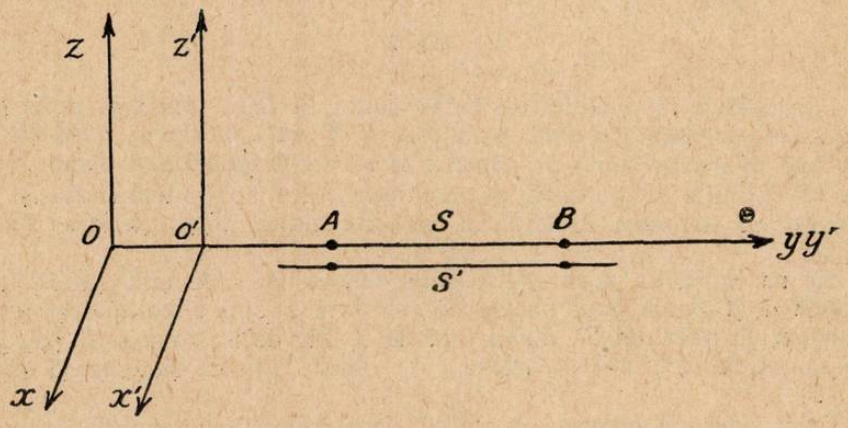


Fig. 3

o definiţie logic satisfăcătoare a măsurii timpului nu putem folosi decît fenomene fizice reale, deci să eliminăm fenomenele instantanee, care s-ar propaga cu o viteză infinită).

Să considerăm mai departe al doilea postulat de bază al teoremei clasice a compunerii vitezelor: egalitatea distanţei dintre două puncte, inde-

pendent de sistemul de referinţă în care se face măsurătoarea. Să reluăm în acest scop sistemele S şi S' în mişcare relativă şi să presupunem că fiziicenii din S' vor să măsoare o lungime AB pe axa oy din sistemul S (fig. 3). Ei vor aşeza în acest scop o riglă gradată de-a lungul axei $o'y'$ a sistemului *lor*, S', şi vor nota diviziunile de pe riglă care se află *simultan* (în sistemul S') în faţa punctelor A şi B din sistemul S. Dar întrucît „simultaneitatea" nu este aceeaşi în ambele sisteme, fizicienii *din* S vor aprecia că diviziunile notate pe rigla celor din S' *nu erau simultan* în faţa punctelor A şi B. Cu alte cuvinte, fizicienii din S vor găsi că lungimea măsurată *de ei* pentru segmentul AB *nu este aceeaşi* cu lungimea măsurată, pentru *acelaşi* segment, de fizicienii *din* S'. Concluzie: *măsurile unei aceleiaşi distanţe, efectuate în două sisteme mobile* unul faţă de altul nu sînt în general, *egale* [1]. Al doilea postulat de bază al teoremei clasice a compunerii vitezelor este deci şi el inexact.

VII

Dat fiind că fiecare sistem de referinţă are timpul său propriu şi că teorema clasică a compunerii vitezelor este inadecuată, urmează că formulele de transformare galileiene (pe scurt: transformarea lui Galilei) trebuie înlocuită printr-o altă transformare, care să oglindească mai corect legile reale ale mişcării materiei. Transformarea căutată trebuie să satisfacă unei duble condiţii: principiul inerţiei să fie verificat şi viteza luminii să fie aceeaşi, în toate sistemele galileiene. *H. A. Lorentz* (1892) a arătat că, pentru două sisteme inerţiale S şi S' alese, pentru simplicitate, astfel ca axele oy şi $o'y'$ să se confunde, formulele de transformare care satisfac celor două condiţii se scriu:

$$x' = x;\ z' = z;\ y' = \frac{y - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}};\ t' = \frac{t - \frac{vy}{c^2}}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \qquad (3)$$

unde v este viteza cu care se mişcă sistemul S' faţă de S pe direcţia oyy'; t este timpul propriu sistemului S şi t' este timpul propriu sistemului S'. Formulele (3) constituie *transformarea lui Lorentz* şi este uşor de văzut că dacă v este foarte mic faţă de c, deci cîtimile v/c^2 *şi* v^2/c^2 sînt neglijabile faţă de 1, transformarea lui Lorentz se reduce la transformarea lui Galilei, care apare astfel ca un caz particular al celei dintîi.

Se observă de asemenea că pentru ca coordonata spaţială y' şi coordonata temporală t' să aibă sens fizic, trebuie ca radicalul de la numitor să fie real (în sensul matematic), adică $1 - v^2/c^2$ să fie *pozitiv*. Deci, trebuie ca v^2/c^2 să fie totdeauna *mai mic ca* 1, adică v *totdeauna mai mic*

[1] Vom defini *lungimea proprie* a unui segment. A B, măsura acestui segment efectuată într-un sistem *imobil* faţă de punctele A şi B.

decît c. Aşadar, *viteza luminii în vid este o limită superioară, ce nu poate fi atinsă de viteza nici unui corp mobil.*

Să revenim acum pentru a preciza, asupra celor spuse la punctul VI cu privire la inegalitatea măsurilor aceleiaşi distanţe, în două sisteme de referinţă mobile unul faţă de altul cu viteza constantă v. Fie S şi S' cele două sisteme şi presupunem că la momentul $t = 0$ (în timpul propriu al sistemului S) originile o şi o' ale celor două sisteme coincideau. Măsurăm în acel moment, în sistemul S, distanţa oA, de la o la un punct oarecare A, pe axa oy şi fie y această lungime. Măsurăm aceeaşi distanţă în sistemul S', în acelaşi moment cu prima măsură: fie y' lungimea ei. Aplicînd cea de a treia formulă (3) şi ţinînd seama că $t=0$, căpătăm:

$$y' = \frac{y}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

şi cum radicalul de la numitor este mai mare ca 1, urmează $y'<y$. Aşadar *măsura distanţei dintre două puncte ale unui sistem S, efectuată într-un alt sistem, în mişcare uniformă rectilinie faţă de primul, este mai mică decît lungimea proprie a acelei distanţe.* Cu alte cuvinte, pentru observatorul din S' distanţa din sistemul S pare *contractată* („contracţia Lorentz") faţă de lungimea ei proprie. (Propoziţiile reciproce sînt evident la fel de ade-

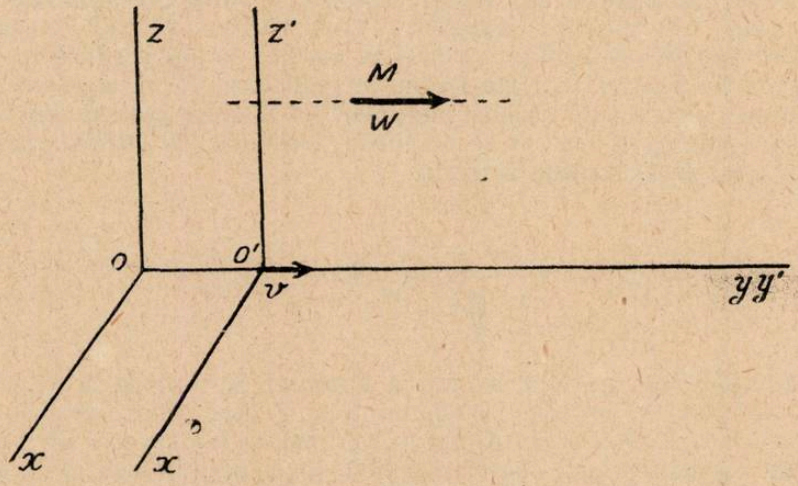


Fig. 4

vărate). Lungimile *transversale* pe direcţia mişcării relative a celor două sisteme (adică conţinute în planul oxz sau oricare alt plan paralel cu acesta) au aceeaşi măsură în ambele sisteme. Deci suprafeţele şi volumele sînt şi ele contractate longitudinal.

Putem în fine stabili noua teoremă de compunere a vitezelor, care ia locul teoremei clasice. Fie un mobil M care se mişcă cu viteza w într-un

sistem S', mişcarea fiind uniformă rectilinie, paralelă cu axa $o'y'$. Sistemul S' se mişcă el însuşi cu viteza v, uniform şi rectiliniu, faţă de sistemul S, a cărui axă oy se confundă cu $o'y'$ (fig. 4).

În sistemul S', ecuaţiile mişcării lui M sînt:

$$x' = \text{const.}; \quad z' = \text{const.}; \quad y' = wt'$$

unde t' este timpul propriu sistemului S'. (Am admis, pentru simplicitate, că M se află în planul $x'o'z'$ la momentul $t'=0$). Pentru a găsi ecuaţiile mişcării lui M în sistemul S, vom efectua transformarea lui Lorentz. Căpătăm:

$$x' = x; \quad z' = z; \quad y' = w\,\frac{t - (vy/c^2)}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}} = \frac{y - vt}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$$

din ultima ecuaţie scoatem:

$$y - vt = wt - \frac{wv}{c^2}\,y$$

adică

$$y = \frac{v + w}{1 + \frac{wv}{c^2}}\,t$$

ceea ce înseamnă că viteza u a punctului M în sistemul S este

$$u = \frac{v + w}{1 + \frac{wv}{c^2}} \tag{4}$$

şi nu $(v+w)$ cum afirmă teorema clasică. Dacă însă v şi w sînt foarte mici faţă de c, atunci numitorul se reduce la 1, adică recădem peste teorema clasică; ea este deci un caz particular al teoremei relativiste. Fără a intra în amănunte, vom spune că relaţia (4) este verificată de experienţă. În fine, dacă $w=c$, căpătăm:

$$u = \frac{v + c}{1 + \frac{v}{c}} = \frac{c\,(v + c)}{v + c} = c$$

în acord cu legea izotropiei propagării undelor electromagnetice în vid.

VIII

Ne exprimăm în încheiere nădejdea că expunerea de faţă deşi foarte incompletă şi imperfectă, a permis totuşi cititorului nefizician să vadă că progresele fizicii, care în ultima jumătate de veac mai ales, a extins într-o măsură impresionantă domeniul cunoaşterii noastre şi a revoluţionat

imaginea despre natură pe care o construise fizica clasică, nu face decît să confirme caracterul obiectiv al timpului şi al spaţiului şi nu justifică prin nimic teza idealistă conform căreia ele ar fi doar „produse ale gîndirii omeneşti“ sau „forme ale sensibilităţii umane“. Răsturnarea vechilor concepte, care absolutizau şi generalizau în mod pripit cunoaşterea parţială, limitată şi deci provizorie a proprietăţilor spaţio-temporale ale naturii; înlocuirea lor prin conceptele relativiste, reprezintă o adîncire şi o precizare a acestor proprietăţi. Este de altfel cît se poate de probabil că actualele concepte nu sînt şi ele decît o etapă pe calea apropierii noastre asimptotice de adevărul obiectiv.

Fizica relativistă a demonstrat că timpul şi spaţiul sînt indisolubil legate de materie şi că ruperea metafizică a acestei relaţii reduce conceptele respective la abstracţiuni fără conţinut. Tocmai în aceasta constă superioritatea şi din punct de vedere filozofic a fizicii noi asupra fizicii clasice care — precum am mai spus — considera timpul şi spaţiul ca nişte categorii absolute şi universale, independente de materie şi de distribuţia ei în invers. Este concluzia pe care însuşi Einstein a formulat-o în următoarea frază: „Înainte se credea că spaţiul şi timpul continuă să existe chiar după ce „scoţi' corpurile din univers. Teoria relativităţii dovedeşte că spaţiul şi timpul dispar o dată cu corpurile“. Este exact ceea ce afirmă materjalismul dialectic cînd defineşte spaţiul şi timpul ca „forme fundamentale de existenţă a materiei“.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор ставит себе целью доказать, что новые свойства пространства и времени, обнаруженные частной теорией относительности, подтверждаюс диалектико-материалистический взгляд на объективный характер пространства и времени и на их неразрывную связь с материей.

Данная статья начинается анализом характера пространства и времени в ньютоновской механике. Свойства времени, как постоянства одного измерения с универсальной и абсолютной метрикой, и пространства — бесконечного, однородного и изотропического постоянства трех измерений со специальной универсальной (евклидовой) метрикой — определяют пространство и время как объективные, но независимые формы бытия. В этом обнаруживается материалистический характер ньютоновского взгляда на пространство и время, но в то же время его метафизичность (недиалектичность).

Дальше автор определяет понятия инерциальной системы и галилеевых преобразований и устанавливает принцип относительности в ньютоновской механике. Указывая, что галилеевы преобразования не

соответствуют применению принципа относительности к электромагнитным явлениям, автор подвергает анализу новый взгляд на пространство и время, исходя из необходимости распространить принцип относительности и на электромагнитные явления. Таким образом, доказана зависимость между свойствами времени и пространства от системы отсчета наличие собственного времени, относительность одновременности и расстояний, изменение теоремы сложения скоростей.

Эти изменения вызвали нобходимо новые пребразования — преобразования Лоренца.

В заключение автор излагает некоторые вопросы сокращения (Лоренца), а также теорию сложения скоростей в частной относительности.

LE TEMPS ET L'ESPACE AU POINT DE VUE DU MATÉRIALISME DIALECTIQUE

(RÉSUME)

L'auteur se propose de démontrer que les nouvelles propriétés de l'espace et du temps, mises en lumière par la théorie de la relativité restreinte, vérifient la conception matérialiste dialectique sur l'objectivité de l'espace et du temps et sur leurs rapports avec la matière.

A cet effet, l'auteur analyse en premier lieu le caractère de l'espace et du temps dans la mécanique newtonienne. Les propriétés du temps, comme continu unidimensionnel, à métrique universelle et absolue, et celles de l'espace, comme continu tridimensionnel infini, homogène et isotrope, à métrique universelle spéciale (euclidienne), en font des formes objectives, mais indépendantes de celle de l'existence. Ceci reflète le caractère matérialiste, et pourtant métaphysique (non dialectique), de la conception newtonienne de l'espace et du temps.

L'auteur définit ensuite les notions de système inertial et de transformations galiléennes et établit le principe de la relativité dans la mécanique newtonienne. L'auteur indique que les transformations galiléennes ne correspondent pas à l'application du principe de la relativité aux phénomènes électromagnétiques et analyse les modifications de la conception de l'espace et du temps imposées par la nécessité d'étendre le principe de la relativité aux formes électromagnétiques. Il prouve ainsi la dépendance des propriétés de l'espace et du temps par rapport au système de référence: l'existence du temps propre, la relativité de la simultanéité et des longueurs, la modification du théorème de la composition des vitesses.

Ces modifications entraînent la nécessité de trouver de nouvelles transformations: les transformations de Lorentz.

L'auteur expose ensuite le problème de la contraction Lorentz et la théorie de la composition des vitesses dans la relativité restreinte.

BIBLIOGRAFIE

1. V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Ed. P.M.R. 1948, cap. V, p. 353.
2. B. Fogarasi în *„Deutsche Zeitschrift für Philosophie"* (1953), nr. 3/4, p. 641.
3. M. M. Rosenthal, *Metoda dialectică marxistă*, Gospolitizdat, Moscova, 1951.
4. F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, 1950, p. 84.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

ASUPRA CONCEPTULUI LA HEGEL *

D. D. ROȘCA

Se știe că deosebirea pe care o face Hegel între intelect *(Verstand)* și rațiune *(Vernunft)* domină întreaga gîndire hegeliană. În *Știința logicii*, distincția aceasta trece ca un fir roșu de la un capăt la altul al ei. Ne interesează aici, să vedem care au fost motivele pur teoretice care l-au determinat pe autorul *Logicii dialectice* să conceapă o funcțiune de cunoaștere distinctă de intelectul discursiv și chiar să i-o opună acestuia.

Toate scrierile lui Hegel abundă, fără îndoială, în pagini unde autorul lor arată pe de o parte insuficiențele cunoașterii pe care o realizează intelectul și unde, pe de altă parte se asigură de marile virtuți ale facultății de cunoaștere numită de el rațiune *(Vernunft)*. Cel dintîi operează cu un concept abstract, concept care nu e în esență decît „o reprezentare generală", în timp ce rațiunea mînuiește un concept sintetic și „concret", concept care nu face abstracție de ceea ce e particular, individual în lucruri. Dar paginile unde Hegel a indicat în modul cel mai puțin difuz și în același timp cel mai limpede motivele care l-au determinat să elaboreze a sa *Vernunftphilosophie* — pe care s-o opună atît criticismului subiectivist al lui Kant, cît și intuiționismului lui Schelling — se găsesc în opera sa azi cea mai puțin citită, adică în *Naturphilosophie*.

Luăm cunoștință de lumea externă, materială, mai întîi prin simțuri, prin observație. Acesta este primul pas al procesului de cunoaștere. Pasul al doilea îl facem cînd transformăm datele senzoriale, individuale, în ceea ce este general. Aceasta e etapa la care se oprește intelectul, spune Hegel, intelect care, avînd drept categorie fundamentală a sa identitatea abstractă, substituie realității vii furnizate de simțurile noastre și de intuiția nemijlocită a existenței, ceva abstract, ceva inform, ceva general *(gestaltlose Allgemeinheit)*, ceva ce seamănă cu o tulbure ceață nordică *(trüber nordischer Nebel)*. Ceea ce îi lipsește acestui mod de gîndire e faptul că el

* Comunicare prezentată în ziua de 15 noiembrie 1956 la Academia R.P.R., cu prilejul comemorării a 125 de ani de la moartea lui Hegel.

nu înţelege latura individuală a lucrurilor *(geht nicht zur Besondernheit über)*, sfîrşind astfel prin a săraci existenţa, existenţă pe care el totuşi crede că o înţelege. Acest mod de gîndire transformă natura vie în „cadavru al intelectului', iar cînd el îşi împinge, cu consecvenţă logică, la limită, procedeele sale, el sfîrşeşte prin a nega orice schimbare, orice mişcare.

Dar, pentru Hegel, care, ca cei mai mulţi din marii săi contemporani, a avut un simţ foarte treaz al veşnicei prefaceri a realităţii, pentru el, care a conceput existenţa, în totalitatea ei, ca pe un organism viu şi care, în consecinţă, a avut o intuiţie vie a aspectului individual, concret, al lucrurilor, pentru acest Hegel, această cunoaştere, înfăptuită de către intelectul care în cele din urmă descinde pe o poziţie de gîndire caracterizată de marele dialectician drept generalitate lipsită de formă *(gestaltlose Allgemeinheit)*, este o etapă ce trebuie depăşită printr-un mod de cunoaştere al cărui ideal ar fi: să fie păstrată vie, concretă, realitatea, bogată în elemente cu caracter particular, şi de a o înţelege aşa cum e ea, adică plămădită din calităţi opuse, din ceea ce e general şi ceea ce este individual. Idealul cunoaşterii ar fi deci să fie oglindită existenţa în gîndire, dar „fără să-i fie omorîte primăverile" [1], să i se aplice categoriile gîndirii, adică generalul, păstrînd-o în acelaşi timp vie, concretă, aşa cum o prinde intuiţia. Cu alte cuvinte, autorul *Logicii dialectice* cere o cunoaştere a cărei sarcină ar fi să înţeleagă şi nu să escamoteze schimbarea, devenirea, reducîndu-le la simple aparenţe; mai mult decît atît: idealul ar fi să se ajungă să se facă din categoria *devenirii* categoria fundamentală a gîndirii, deoarece numai în acest caz gîndirea va fi „concretă" şi va oglindi cu fidelitate existenţa, care şi ea e concretă.

Iată deci enorma sarcină pe care i-o prescrie Hegel cunoaşterii filozofice dialectice, şi iată ţinta pe care a urmărit s-o atingă uriaşul efort de gîndire ce stă la fundamentul operei hegeliene.

Reiese şi numai din cele de mai sus că raţiunea hegeliană e mai mult decît intelect discursiv, şi în acelaşi timp mai mult decît intuiţie; cum vom vedea îndată, ea vrea să fie sinteză a formei intuitive şi a formei intelectuale, discursive a cunoaşterii. Sinteza aceasta e în mod esenţial rezultat al unui efort al gîndirii propriu-zise, ea nu e, în nici un caz, un început, căci atunci ea n-ar fi decît intuiţie simplă, din intuiţie nu se poate filozofa *(„aus der Anschauung kann man nicht philosopieren")*. Prin urmare raţiunea apare oarecum ca o raţionalizare a intuiţiei, iar obiectivul pe care ea vrea să-l atingă nu e fără asemănare cu cel pe care îl atinge intuiţia artistului mare. Hegel a notat această asemănare, vorbind despre marea poezie, care ştie să concilieze universalul cu individualul (cf. îndeosebi, *Werke, X*[3], capitolul despre poezie). Arta mare, aşa cum o concepe Hegel, conciliază universalul şi individualul în formă sensibilă, intuitivă; filozofia speculativă cu gîndirea ei dialectică, filozofia al cărei motor este raţiunea, le conciliază sub formă raţională. Să reţinem

[1] Altă dată Hegel se exprimă în felul următor despre intelectul discursiv, cu care operează ştiinţele: el „despoaie lumea de realitatea ei înfloritoare şi dotată de viaţă, o dizolvă în abstracţii". (*Werke*, X, 70).

însă faptul că, deşi în diverse ordini de idei şi în numeroase locuri ale operei sale — şi cu deosebire în *Estetica* sa — Hegel recunoaşte că gîndirea „concretă" are sub anumite raporturi afinitate cu imaginaţia poetică (cf. de exemplu, *Werke,* X³, 236 şi urm.), el nu concepea raţiunea ca identică cu intuiţia artistică. În ochii lui „raţiunea" nu este extralogică; pe ea se sprijină, după el, adevărata şi singura formă de cunoaştere *raţională* a lucrurilor, celelalte două forme de cunoaştere, adică cea furnizată de intuiţie şi cea înfăptuită de intelect, fiind forme inferioare de cunoaştere. Ele sînt atare, pentru că sînt parţiale, incomplete. Prin urmare, noţiunea de raţiune, ca toate conceptele *(Begriffe)* considerate veritabile de Hegel, apare ca o sinteză de determinaţii distincte, opuse chiar, ca sinteză a intelectului şi sensibilităţii *(Werke,* X¹, 74).

★

Se pune acum întrebarea: ce fel de structură logică ar trebui să aibă noţiunile cu care operează raţiunea *(Vernunft)* căreia Hegel îi designează marea sarcină de a concilia toate formele de opoziţie pe care le arată viaţa pe toate planurile ei de existenţă, opoziţii enumerate cu elocinţă de către autorul *Fenomenologiei,* între altele, pe numeroasele pagini ale *Esteticii* sale?

Pentru a putea răspunde cu suficientă limpezime la întrebarea de mai sus, să intrăm relativ adînc în gîndirea marelui dialectician şi să spunem următoarele:

Se ştie că la începutul părţii a doua a *Logicii celei mari,* adică la începutul părţii care poartă titlul general de *Doctrină a conceptului,* Hegel spune că nu se poate da o definiţie directă a ceea ce este conceptul. Dar, ceva mai încolo, adaugă că obiectul logicii obiective (adică a volumului I şi II al *Logicii celei mari)* a fost tocmai acela de a expune geneza conceptului. Să reamintim deci, că prima parte a *Logicii obiective* tratează despre existenţă, iar a doua parte despre esenţă. Obiectul propriu-zis al *Logicii obiective* e să arate că adevărul nu rezidă nici în existenţă ca atare, nici în esenţă, ci în unitatea lor în concept *(Begriff)* care este identitatea unde existenţa şi esenţa sînt suprimate şi totodată conservate *(aufgehoben).* Pentru a înţelege natura specifică a sintezei înfăptuite de către concept între existenţă şi esenţă, trebuie spus că existenţa, considerată *în raport* cu esenţa, este ceea ce e dat în chip nemijlocit, adică în mod sensibil. Iar esenţa, considerată *în raport* cu existenţa nemijlocită dată este ceea ce e general, ce e permanent. Deci, existenţă şi esenţă, considerate una *în raport* cu cealaltă, sînt două determinaţii *ireductibile* una la cealaltă. Conceptul hegelian uneşte, în consecinţă, două determinaţii opuse. Cei doi termeni nu sînt inteligibili decît raportaţi unul la altul şi raportaţi la o a treia determinaţie, care îi sintetizează fără să-i reducă unul la altul, fără să-i contopească într-o „identitate abstractă'. De aceea, partea care poartă titlul general de doctrină a conceptului, Hegel a considerat-o drept cea mai importantă. Ea e cea mai importantă pentru că are ca sarcină esenţială „restaurarea unităţii îmbogăţită cu diferenţa" *(Werke,* VI, 391). Cu alte cuvinte, aceasta e partea cea mai importantă

a *Logicii,* pentru că ea expune punctul de vedere al gîndirii dialectice, concretul, al gîndirii care, făcînd sinteza a ceea ce e general cu ceea ce e particular, singură merită numele de gîndire filozofică, ne spune Hegel.

Să degajăm acum ideea esențială care stă la baza dezvoltărilor totdeauna aride și adesea obscure, cuprinse în *Logica obiectivă,* și să facem, cu ajutorul acestei idei fundamentale, sinteza definițiilor variate pe care Hegel le dă, în continuare, conceptului și Ideii, spre a ajunge să prindem înțelesul pe care dialecticianul german îl atribuie conceptului și Ideii.

Ideea fundamentală ce se degajă din *Logica obiectivă* este că existența e plămădită în esența ei din opuse, că lucrurile conțin în ele contradicții esențiale, că ele sînt *uniune* de însușiri opuse [1]. De aceea, nu poate fi afirmată o singură categorie ca formă totală și absolută a existenței, fără să nu cădem în contradicție. Nu putem gîndi o categorie oarecare, fără să nu ne vedem nevoiți să gîndim, prin chiar acest act de gîndire, și categoria contrară, și negația ei. Gîndirea însăși nu se poate opri aici, după cum nu se oprește aici realitatea pe care ea o oglindește. Cele două categorii opuse trebuie conciliate cu ajutorul unei a treia categorii, raportîndu-le la acesta. E că progresul gîndirii, întocmai ca și procesul realității însăși, trebuie să meargă, susține Hegel, de la abstract, adică de la ceea ce e sărac în determinații, în conținut, la ceea ce e diferențiat, la concret (VI, 166). Cele două categorii opuse, conciliate prin sinteză de o a treia, nu sînt, luate izolat, decît „abstracții goale și numai a treia categorie, adică aceea care face sinteza între ele, rezolvînd în acest chip contradicția, merită numele de concept *(Begriff),* numai ea este ideea concretă". De aceea, primul concept veritabil de care vorbește *Logica* nu este nici *existența* abstractă, nici *neantul,* ci devenirea (VI, 175, 176).

În consecință, conceptul veritabil, conceptul concret, acela care oglindește esența însăși a lucrurilor, este o formă sintetică de cunoaștere, este un act sintetic al rațiunii, act care unește doi termeni ireductibili unul la altul, termeni corelativi, contrari, contradictorii chiar. Acești termeni nu pot, deci, să fie afirmați izolat unul de altul. Pentru a fi înțeleși, ei trebuie raportați la un al treilea, ale cărui momente necesare ei sînt (VI, 388). Acesta, ca și conceptul veritabil, face sinteza între ei, deci, nu elimină pe unul din termeni derivîndu-l analitic din celălalt (reducîndu-l deci, în esență, la celălalt). În acest din urmă caz, conceptul n-ar mai fi sintetic și nici concret, ci negînd diferența reală și ireductibilă a celor doi termeni, el s-ar identifica cu categoria fundamentală a intelectului, cu categoria identității, afirmînd o „identitate abstractă" între cei doi termeni. Realitatea, concretul, fiind plămădită din contrarii, conceptul care vrea să oglindească trebuie să fie și el uniune de determinații opuse, numai atunci el este concret *(Werke,* VI, 242, 388, VII[1], 21, V, 279, X[1], 137, 13, 36—38). De aceea, conceptele obținute prin generalizare obișnuită, adică prin eliminarea a ceea ce este particular și indi-

[1] Folosim termenul mai corect de *„uniune"* în locul aceluia de „unitate", fiindcă acesta din urmă, cum a remarcat Hegel însuși (*Werke,* III, 100), ar putea fi tălmăcit ca „identitate abstractă".

vidual — în lucruri, conceptele care nu reţin decît ceea ce e identic, nu sînt concepte veritabile, ci reprezentări generale *(allgemeine Vorstellungen* VI, 315), determinaţii simple, abstracţii care nu păstrează din conceptul adevărat decît momentul universalităţii, eliminînd pe acela al particularităţii. Le lipseşte, deci, tocmai ceea ce constituie însăşi natura conceptului hegelian, natură determinată de structura logică, dialectică a acestuia (VI, 315; X[1] 324; 137—138). Acestea sînt concepte cu care operează logica intelectului *(Verstandeslogik)*.

Spre a indica cu mai multă limpezime în ce constă natura conceptului dialectic, aşa cum îl vede Hegel, să mai amintim şi faptul că vroind să arate care e raportul filozofiei naturii cu fizica newtoniană şi să justifice raţiunea de a fi a celei dintîi, Hegel spune că aceasta, adică filozofia naturii, transpune în concepte materia pe care i-o furnizează fizica sub formă de universal-abstract *(Verständige Allgemeine* — VII[1], 18). Dar, în ce constă această transformare a universalului abstract în concepte? Hegel ne lămureşte astfel: genurile şi forţele sînt ceea ce constituie esenţa interioară *(das Innere)* a naturii, iar, în raport cu acest universal, ceea ce e exterior, ceea ce e individual este neînsemnat, trecător. Cunoaşterea veritabilă, aceea care operează cu conceptul adevărat *(begreifende)* în opoziţie cu *verständige,* ar fi cunoaşterea care, pătrunzînd pînă în esenţa esenţei *(das Innere des Inneren),* ar şti să concilieze universalul cu individualul, sintetizîndu-le, ar fi aceea care ar da satisfacţie amîndorura, operînd cu un concept care, cum se exprimă marele dialectician „n-ar face abstracţie de diferenţă".

★

Aceeaşi structură dialectică este proprie şi ideii hegeliene, care nu e decît conceptul cel mai bogat în determinaţii. Care e, deci, conceptul cel mai „concret", cel mai sintetic, concept care uneşte în sine, fără să le confunde, ceea ce e *identic* şi ceea ce e *diferit* în acelaşi timp, care nu e, deci, identitate simplă, ci identitate ce poartă în sînul ei diferenţa. În consecinţă, şi Ideea concretă, singura adevărată, este uniunea de determinaţii ireductibile una la alta, opuse *(Verknupfung Verschiedener* — V, 279). „Adevărul, Ideea, nu rezidă în generalităţi goale, ci într-un universal care e în el însuşi particularul, determinatul" (XIII, 37). Dacă Ideea ar fi abstractă, adică dacă ea n-ar fi decît identitate ce nu include în sine diferenţa, ea n-ar fi, exclamă Hegel, decît esenţa sau fiinţa supremă despre care, propriu-zis, nu se poate spune nimic; atunci ea ar fi ideea aşa cum o concepe intelectul, şi nu cea pe care o concepe raţiunea (XII, 46—47).

Acum, pentru a ajunge să înţelegem şi mai bine natura raporturilor pe care le implică structura dialectică a conceptului şi Ideii hegeliene, să reamintim cîteva formule, la prima vedere stranii, formule întîlnite foarte adesea în scrierile lui Hegel: „În natură, viaţa organică e aceea care corespunde conceptului". (VI, 317): „Viaţa este conceptul care a parvenit să se manifesteze, e conceptul devenit limpede, conceptul desfăşurat"

(*Ausgelegt*— VII[1], 39): „viața ... ne pune în fața ochilor ... însuși conceptul, mai precis: *Ideea nemijlocită* care există ca și concept" (VI, 392; VII[1], 557).

Sensul ce se degajă din aceste formule pare a fi acesta: trebuie conceput caracterul relațiilor pe care le implică conceptul și Ideea după tipul raporturilor ce există între membre și întregul organism viu. Întocmai cum într-un organism viu membrele nu sînt atare decît în măsura în care sînt raportate la organism ca un întreg, tot astfel determinațiile pe care le ține conexate Ideea nu sînt inteligibile decît raportate la o a treia determinație, care le sintetizează. Și întocmai cum într-un organism viu întregul nu e simpla sumă a părților sau membrelor, și e ceva ce diferă de această sumă, tot astfel conceptul dialectic, sintetic, concret, conceput de Hegel, nu rezultă din combinarea conceptelor a căror sinteză el este, el nu poate fi dedus din acestea așa cum deducem o consecință care decurge analitic dintr-o judecată, unde ea era conținută în mod implicit. Invers: întocmai cum un organism viu (un tot organic) nu e atare decît întrucît e uniune de părți absolut distincte, tot așa Ideea nu este idee adevărată decît în măsura în care ea e unitate vie (uniune, spuneam mai sus) a unei multiplicități, considerată ca absolut reală, decît în măsura în care ea nu face abstracție de diferențe. De aceea Hegel definește uneori Ideea ca „sistem organic" (*organisches System — Werke,* XII, 40).

Prin urmare, asemenea conceptului, Ideea hegeliană vrea să fie sinteză a universalului cu individualul, a generalului cu particularul. Adică, ea are pretenția de a nu elimina din sînul ei particularul, ci de a-l cuprinde în sine și a-l afirma nu numai ca absolut real, dar și ca *necesar* alături de universal. Evident, există și alte laturi în structura logică a conceptului hegelian, laturi pe care o analiză împinsă mai departe le-ar putea eventual scoate la lumină. Chiar și în cele mai sus spuse sînt implicate elemente la care în cuprinsul unei simple comunicări ca aceasta nu ne-am putut opri.

★

Din cele arătate atît de sumar (și în parte și de aceea în formă atît de abstractă), în precedentele dezvoltări se desprinde constatarea generală că tot efortul *Științei logicii* s-a concentrat spre elaborarea unei foarte dezvoltate teorii despre un concept care n-ar reduce ceea ce e particular — și în ultimă analiză, *datul material,* la simpla aparență, încercînd să-l derive logic din gîndirea abstractă.

Am ajuns la această constatare generală, limitîndu-ne cu rigoare numai la analiza *structurii logice* a noțiunii așa cum a conceput-o Hegel. Altfel spus, n-am examinat în cele precedente decît funcția de cunoaștere a conceptului hegelian. Se știe însă că autorul *Fenomenologiei* a făcut adesea uz de formule — unele dintre ele paradoxale și cu dreptate devenite celebre — prin care pare a atribui conceptului și o funcție ontologică.

Se ridică deci întrebarea: cum se împacă poziția de gîndire implicată în structura logică a conceptului așa cum am arătat-o, concept care leagă

împreună elemente ireductibile unul la altul, cu ideea, repetată mereu de-a lungul întregii opere hegeliene, că conceptul este creator al realităţii obiective, materiale, considerată independentă de gîndire de către bunul simţ şi de către ştiinţă? Răspunsul la această întrebare este negativ. E aici o contradicţie adîncă, ireductibilă între poziţia de gîndire a logicianului Hegel şi a metafizicianului Hegel.

Întemeietorii marxismului şi, cu deosebire, tînărul Marx, au arătat contradicţia fundamentală — fundamentală pentru că e generatoare de alte multe contradicţii—care există între metoda şi sistemul lui Hegel. Prin însăşi natura ei, metoda dialectică aplicată consecvent ar fi trebuit să facă cu neputinţă elaborarea unui sistem închis, cum e cel hegelian, sistem idealist care pare a face din concept demiurg al realităţii. Se ştie însă că lucrurile s-au petrecut invers: nu spiritul revoluţionar al metodei a împiedicat închegarea sistemului, ci metafizica idealistă a acestuia a sfîrşit pînă la urmă să înăbuşe şi să altereze spiritul progresist al metodei.

Şi tot întemeietorii marxismului au fost aceia care au arătat că această contradicţie în gîndirea lui Hegel, generatoare de atîtea altele, n-a fost întîmplătoare, fiindcă, cum se întîmplă totdeauna în ideologie, ea a avut anume rădăcini sociale, ea oglindeşte pe planul celei mai abstracte gîndiri şovăiala şi inconsecvenţa burgheziei germane în căutarea unui compromis cu feudalii prusaci, burghezia atunci progresistă, dar slabă ca clasă socială. Or, Hegel a fost pe plan de gîndire filozofică purtătorul de cuvînt al unei atare burghezii.

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ В ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В данной статье автор затрагивает некоторые вопросы, возникшие в процессе изложения и выяснения взгляда Гегеля на понятие и идею. Предварительно подвергаются анализу теоретические причины, приведшее Гегеля к необходимости определить разницу между умом Verstand и разумом Vernunft. Ссылаясь на некоторые положения Гегеля, автор указывает, что эти причины сводятся к настойчивому стремлению философа определить философскую категорию *становления* как основную категорию мышления; лишь в таком случае мышление сможет быть конкретным и сможет верно отражать бытие (также конкретное).

Дальше освещаются вопросы логического строения понятий, которыми оперирует разум для примирения всех форм противоположности. Гегелевское понятие, заключает автор, объединяет два определения, два термина, противоположных, но понимаемых лишь относительно друг другом и относительно третьего, который синтезирует, но не сводит их друг к другу, не соединяет их в «абстрактное тожаетсво». Такое же логическое строение свойственно и гегелевской идее, являющейся самым богатым своими признаками понятием.

Последняя часть статьи посвящена вопросам онтологической функции понятия, которую Гегель ставил наряду с гносеологической функцией. Глубокое противоречие между мышлением Гегеля-логика и Гегеля-метафизика является, указывает в заключение автор, отражением основного противоречия, выявленного основоположниками марксизма, между методом и системой Гегеля; это же основное противоречие породило множество второстепенных противоречий. В свою очередь, основное противоречие философии Гегеля имеет глубокие социальные корни, оно отражнет в плане самого абстрктного мышления нерешительность и непоследовательность немецкой буржуазии, вступившей на путь соглашения с прусскими юнкерами.

DU CONCEPT, CHEZ HEGEL

(RÉSUMÉ)

Dans cette étude, l'auteur aborde certains problèmes qui se posent pour comprendre et expliquer la théorie de Hegel sur le concept et l'idée. Il examine, en premier lieu, les motifs théoriques qui ont déterminé Hegel à établir la différence entre l'intellect *(Verstand)* et la raison *(Vernunft)*. A l'aide d'arguments tirés des œuvres de Hegel, l'auteur démontre que ces motifs se réduisent aux efforts de Hegel pour faire de la catégorie du *devenir* la catégorie fondamentale de la pensée, car, dans ce cas seulement, la pensée pourra être concrète et refléter fidèlement l'existence (concrète elle aussi).

L'étude insiste, ensuite, sur la structure logique des notions (concepts) avec lesquelles la raison opère dans sa fonction de conciliation de toutes les formes d'opposition. Le concept hégélien, conclut l'auteur, unit deux déterminations, deux termes opposés, qui ne sont intelligibles que rapportés l'un à l'autre et à une troisième détermination, qui les syntétise sans les réduire l'un à l'autre, sans les confondre dans une „identité abstraite". La même structure dialectique est propre à l'idée hégélienne, qui est le concept le plus riche en déterminations.

La dernière partie de l'étude est consacrée au problème de la fonction ontologique que Hegel attribue au concept, en même temps que la fonction gnoséologique. Cette profonde contradiction, entre la pensée du logicien Hegel et celle du métaphysicien Hegel, est due — constate l'auteur en conclusion — à la contradiction fondamentale, déjà mise en évidence par les fondateurs du marxisme, entre la méthode de Hegel et son système, contradiction génératrice de bien d'autres contradictions; ayant des racines sociales, cette contradiction reflète, sur le plan de la pensée la plus abstraite, les hésitations et les inconséquences de la bourgeoisie allemande à la recherche d'un compromis avec les féodaux prussiens.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

NECESITATE, LEGE, CAUZALITATE, DETERMINISM *

DE

AL. TĂNASE

Materialismul dialectic este singura filozofie ştiinţifică, deoarece viziunea de ansamblu, închegată, despre existenţă şi cunoaştere pe care ne-o dă este bazată pe datele realităţii obiective. Noţiunile şi categoriile cu care operează sînt privite nu în mod static, ci dinamic, în fluiditatea lor, nu în mod descriptiv, unele alături de altele, ci în interdeterminarea şi mişcarea lor dialectică. În contradicţie cu dialectica hegeliană potrivit căreia aceasta este o mişcare de sine stătătoare, dialectica marxistă afirmă că mişcarea logică a categoriilor *reflectă mişcarea istorică reală*. Ele au deci un conţinut obiectiv care nu depinde de om şi de omenire. Fr. Engels scrie:

„Aşa-numita dialectică *obiectivă* domneşte în întreaga natură, iar aşa-numita dialectică subiectivă, gîndirea dialectică, este numai un reflex al mişcării prin contrarii care se realizează peste tot în natură" [1].

Prin dialectica obiectivă se înţelege tocmai mişcarea istorică reală a lumii materiale. Fără a insista prea mult asupra problemei generale a categoriilor, trebuie să subliniem încă o dată caracterul consecvent ştiinţific şi creator al metodei dialectice, în opoziţie cu inconsistenţa, sterilitatea şi ineficacitatea metodei metafizice; dacă lumea obiectivă are o *structură dialectică* şi este supusă unei *mişcări dialectice*, rezultă că nu poate fi just reflectată cu ajutorul unor categorii filozofice imobile — care devin un fel de pat al lui Procust pentru realitatea multiplă, variată şi aflată în devenire — ci numai cu ajutorul unor categorii mobile fluide, a căror mişcare dialectică — expresie concentrată, prescurtată a mişcării lumii reale — exclude polaritatea abstractă, metafizică, presupunînd dimpotrivă trecerea uneia în cealaltă, interdependenţa lor. Acest lucru este cu atît mai valabil şi mai pregnant pentru categoriile perechi: necesitate — întîmplare, esenţă — fenomen, conţinut — formă, concret —

* Comunicare prezentată în Sesiunea Academiei R.P.R. din iulie 1956.
[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 212.

abstract, necesitate — libertate etc. Totuşi, problema se pune şi pentru relaţia dintre categoriile nepolare. Sistemul logico-dialectic al categoriilor nu poate fi elaborat numai prin analiza relaţiilor dintre categoriile perechi — ca cele de mai sus, deşi aceste relaţii au, fără îndoială, o însemnătate de prim ordin. Or, în literatura filozofică nu a fost aproape de loc cercetată problema corelaţiilor şi interpătrunderii destul de complexe a unor categorii neperechi (între care nu există relaţii de polaritate), dar care sînt înrudite *prin conţinutul lor obiectiv*. În cele ce urmează voi încerca să analizez corelativ conţinutul unor astfel de categorii, cum ar fi *necesitate, lege, cauzalitate,* pe care le folosim deseori substituindu-le una prin alta.

1. CORELAŢIA DINTRE NECESITATE ŞI LEGE

Să vedem mai întîi în ce raport se află categoriile de lege şi necesitate?

După cum se ştie, necesitatea reprezintă unul din atributele legii. Legea este o relaţie, un raport general, esenţial, repetabil şi *necesar* între două sau mai multe lucruri sau între diferite laturi, însuşiri ale aceluiaşi lucru. Legea este, cum spunea Lenin, ceea ce e identic şi permanent în fenomene, ceea ce rămîne în ele; ea reflectă calmul, relativa stabilitate a acestora. Nu e suficientă universalitatea unei relaţii, pentru ca aceasta să poată fi denumită lege (cum procedează de exemplu Henri Berr). De asemenea, nu putem reduce legea la constanţa şi uniformitatea observată într-un anumit domeniu de fenomene, fără a dezvălui cauza acestei constanţe, a ordinei în care sînt angrenate fenomenele respective. Ceea ce conferă unei asemenea relaţii generale caracter de lege este tocmai atributul necesităţii, care dezvăluie natura intimă a lucrurilor şi direcţia dezvoltării lor.

Oricît de generale ar fi la un moment dat — într-o ţară socialistă sau alta — fenomenele de ascuţire, de intensificare a luptei de clasă, aceste fenomene, prin ele înseşi, nu constituie o lege obiectivă. Numai lupta de clasă ca fenomen complex, indiferent în ce domeniu şi în ce formă se manifestă, este o lege obiectivă, în orice societate în care există clase sociale opuse, exploataţi şi exploatatori. Ea reflectă tocmai esenţa relaţiilor dintre clase cu interese opuse, bazate pe exploatarea omului de către om. Şi exemplele se pot înmulţi. Să mai luăm unul cît se poate de simplu: toţi oamenii au doi ochi. Acest fapt exprimă evident o relaţie universală, dar care totuşi nu este *necesară* şi *esenţială* pentru determinarea omului. Dimpotrivă, capacitatea de a făuri unelte, de a transforma cu ajutorul lor lumea înconjurătoare şi de a se transforma pe sine însuşi, precum şi capacitatea de gîndire raţională şi graiul articulat sînt definitorii pentru specificul uman. Putem conchide că au valoare de lege numai acele relaţii care sînt definitorii pentru un obiect sau altul, pentru un domeniu sau altul de fenomene.

Principalele atribute ale legii sînt deci esenţialitatea şi necesitatea. S-ar părea prin urmare că necesitatea este o noţiune cu o sferă mai limi-

tată decît legea şi e subordonată acesteia. Lucrurile nu stau însă astfel. Necesitatea, ca o trăsătură a legii, este numai un *aspect limitat* al necesităţii, nu epuizează nicidecum conţinutul acesteia. În clarificarea acestei probleme un rol de seamă a avut dialectica hegeliană, dar soluţionarea sa pe deplin ştiinţifică nu este posibilă decît de pe poziţiile dialecticii marxiste.

În sensul larg al cuvîntului, categoria necesităţii cuprinde, după părerea noastră, următoarele elemente componente:

a) Unitatea lăuntrică a proceselor materiale determinate, proprii diferitelor domenii ale realităţii. Materia, ca substrat al oricărei existenţe şi a oricărei deveniri, este prin ea însăşi baza oricărei necesităţi; nici nu putem concepe necesitatea fără materie. Nu fiecare lucru particular luat în sine este necesar, ci substratul şi ansamblul acestor lucruri. De pildă, vorbind despre necesitatea în raport cu viaţa, vom spune că *nu* fiecare fiinţă vie, *luată* în parte, este o necesitate, ci însăşi *materia vie* apare ca un fenomen necesar atît *sub raport istoric* — ca un produs inevitabil în dezvoltarea materiei, cît şi sub raport, ca să spunem aşa, strict *existenţial* — ca bază sau substrat al tuturor fiinţelor vii şi a fiecăreia în parte. Aceasta este valabil şi pentru oricare alt domeniu al existenţei.

Formele concrete ale materiei sînt momente ale realităţii. O viziune statică, încremenită a acestor momente nu ne dă putinţa să înţelegem legătura necesară dintre ele. Dimpotrivă, înţelegerea lor dialectică, în interdependenţă şi mişcare ne ajută să dezvăluim ceea ce este necesar. Fiecare moment luat în parte, considerat în sine, nu ne dă încă o idee clară asupra necesităţii, ci numai ansamblul acestor momente, considerate în mişcarea lor contradictorie. Lenin a reprodus cu litere mari următoarea idee din *Enciclopedia* lui Hegel: Necesitatea se vădeşte a fi „totalitatea, ansamblul momentelor realităţii", în dezvoltarea sa. De altminteri din comentariul lui Lenin rezultă că: „Desfăşurarea întregului ansamblu de momente ale realtiăţii", nu numai că are o uriaşă însemnătate pentru cunoaşterea necesităţii dar ea alcătuieşte însăşi „esenţa cunoaşterii dialectice" [1].

b) În al doilea rînd, ansamblul legilor care guvernează mişcarea, dezvoltarea lucrurilor respective — adică totalitatea acelor raporturi dintre lucruri care au un caracter de lege. Necesitatea este deci nu numai substratul esenţial al lucrurilor, dar şi acele legături între lucruri care decurg din natura lor.

Aici se mai impune o precizare: în categoria raporturilor esenţiale care decurg din natura lucrurilor intră nu numai legile în înţelesul strict al cuvîntului, dar şi acele raporturi cauzale în cadrul cărora efectul este cuprins *in nuce* în cauză, decurge din determinările şi contradicţiile sale lăuntrice; cu alte cuvinte cauza *nu poate* să nu dea naştere efectului.

Din cele spuse, nu rezultă oare că noi identificăm necesitatea cu cauzalitatea, aşa cum făceau materialiştii metafizicieni?

Nu, deoarece am avut în vedere numai *cauzalitatea internă*. Vom reveni mai jos asupra raportului dintre necesitate şi cauzalitate.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 127.

c) În al treilea rînd, în conținutul conceptului de necesitate, intră ansamblul *acelor condiții* fără de care lucrurile ce alcătuiesc un anumit domeniu al realității sau un anumit moment în dezvoltarea acestuia — nu pot exista. Dispariția condițiilor atrage după sine, în mod inevitabil, dispariția lucrurilor și deci a legilor care le sînt proprii. Există desigur și condiții întîmplătoare, neesențiale, a căror prezență nu afectează cît de cît serios însușirile de bază ale lucrurilor și deci nu fac parte din conținutul necesității.

Această problemă a condițiilor are o mare importanță teoretică și practică. Ea reprezintă punctul nevralgic, cheia însăși a acțiunilor noastre. Cunoașterea, după cum se știe, nu reprezintă un scop în sine, ci un mijloc în lupta pentru transformarea realității. Ea poate servi acestui scop numai dacă este justă, dacă reflectă adevărat realitatea obiectivă. Simpla cunoaștere a legilor nu e suficientă însă în vederea acțiunii practice, transformatoare. Pentru aceasta e nevoie să luăm în considerare și condițiile principale care permit (sau nu permit) a acționa într-un sens sau altul. Omul poate cunoaște just legile, poate limita acțiunea lor destructivă, le poate folosi în interesul său, dar nu le poate înlocui, transforma sau modifica după bunul său plac. În schimb *el poate transforma condițiile* în cadrul cărora acționează legile — și chiar acest lucru nu-l poate face oricînd și oricum.

Din cele spuse pînă acum rezultă că formula: libertatea înseamnă cunoașterea necesității, sau este necesitatea cunoscută, nu e de loc simplă. Nu trebuie să înțelegem că elementele componente ale necesității se află *ca atare,* compartimentat, în realitatea obiectivă. Aceasta e mult mai complexă și orice analiză logică o violentează într-o anumită măsură. De altminteri, chiar în cursul lucrării noastre, noi nu explicităm întotdeauna toate aceste aspecte, ci le subînțelegem.

Din dezvăluirea conținutului categoriei de necesitate făcută mai sus, s-ar părea că aceasta este categoria cea mai largă sau în orice caz că e mai largă decît categoria de materie. O asemenea concluzie ar fi eronată din două motive:

— în primul rînd, toate relațiile, fie ele esențiale sau neesențiale, necesare sau întîmplătoare, au la bază, ca substrat unic, materia. Deci, în ultimă analiză, materia, sub aspectul ei filozofic, rămîne în orice caz categoria cea mai largă.

— în al doilea rînd, materia este o *categorie absolută,* care se referă la existența infinită în spațiu și timp, pe cînd necesitatea, așa cum o înțelegem noi, este totdeauna o *necesitate concretă,* deci limitată, raportată la un *anumit* domeniu al existenței, la un anumit conținut al lucrurilor și proceselor. Hegel spunea că „necesitatea reală este ... un raport *fundat pe conținut* ... Această necesitate este în același timp relativă".

Această teză, reprodusă de Lenin, este neîndoielnic justă, dacă înlăturăm baza sa idealistă. Caracterul concret (și în același timp relativ) al necesității, rezultă din faptul că ea se referă — în primul rînd, dar nu exclusiv — la conținutul proceselor care au loc. Noi folosim aici noțiunea de concret în înțelesul ei dialectic — ca unitate a determinărilor, și în

primul rînd, firește, a determinărilor esențiale. Or, necesitatea este una din determinările esențiale ale conținutului, o notă a acestuia, iar concretitudinea sa este dată de conținut. Acesta, la rîndul său, nu există separat de formă, ci își află concretitudinea numai în unitate cu forma. Forma trebuie înțeleasă de cele mai multe ori nu ca un înveliș exterior și neesențial în raport cu conținutul, ci ca determinare internă — deci necesară și esențială — a acestuia. Aprecierea raportului dintre conținut și formă ca unul de la interior la exterior, de la esențial la neesențial și considerarea necesității ca o determinare exclusiv a conținutului este dăunătoare în orice domeniu al cunoașterii.

★

Toate aceste delimitări au desigur o valoare relativă. În natură și societate toate granițele sînt mobile, relative. Dialectica marxistă se opune deopotrivă relativismului care șterge orice granițe între lucruri, negînd orice deosebire cît de cît serioasă între bine și rău, între moral și imoral, materialism și idealism, realism și antirealism etc., cît și dogmatismului care ridică granițe absolute între lucruri, negînd unitatea dintre ele. În realitate există totdeauna o *unitate concretă,* adică o unitate a diversității sau o *diversitate concretă,* adică o diversitate a unității.

Din punct de vedere dialectic, concretul și relativul se presupun reciproc. Necesitatea unui proces este totdeauna nu numai concretă dar și relativă, sau mai bine spus este relativă, *pentru că* este concretă. Această caracteristică a necesității se explică nu numai prin aceea că lumea este diferențiată calitativ, dar mai ales prin mișcarea sa dialectică.

Se poate vorbi și despre o *necesitate absolută,* dar aceasta se identifică în fond cu materia, cu lumea considerată în devenirea sa neîntreruptă — fără nici un fel de limită în spațiu și timp. Marx numea de asemenea necesitatea absolută tendința generală a dezvoltării istorice. Esențială pentru dialectica marxistă este însă necesitatea concretă, relativă. Punînd pe primul plan necesitatea absolută, rămînem în domeniul abstracțiilor vide și nici nu mai putem distinge raportul dialectic dintre necesitate și întîmplare, necesitate — libertate etc. Necesitatea absolută este deci un concept abstract sau, cum spune Hegel, este adevărul la care revine atît realitatea și posibilitatea în general, cît și necesitatea reală — care, după cum am văzut, are la bază un anumit conținut.

Acum a devenit mai lesnicioasă înțelegerea corelației dintre necesitate și lege. Vom cita în această privință și părerea lui V. P. Tugarinov care s-a ocupat mult cu problema legilor, aducînd contribuții valoroase în clarificarea sa științifică. El scrie:

„Necesitatea reprezintă baza legii, iar legea reprezintă una din formele de manifestare a necesității obiective, a determinismului. Dar în același timp necesitatea reprezintă o trăsătură inseparabilă a legii, tot astfel după cum, de pildă, materialitatea, spațialitatea și valabilitatea în timp, fiind însușiri ale tuturor lucrurilor, reprezintă în același timp însușiri ale fiecărui lucru în parte" [1].

[1] *Legile lumii obiective și legile științei,* în *„Voprosî filosofii"*, 1952, nr. 4.

Iată un exemplu: societatea este o formă determinată, specifică, de mişcare a materiei. Trecerea de la capitalism la socialism reprezintă un moment necesar în dezvoltarea sa. În această privinţă, cînd vorbim de necesitate, avem în vedere, în primul rînd, ansamblul proceselor acestei perioade, care alcătuiesc o formă concretă sau un moment necesar în mişcarea socială. Ca să vorbim în termenii problemei noastre, nu fiecare acţiune în parte luată separat (de pildă — folosirea sau nefolosirea vechilor instituţii parlamentare, lipsirea sau nelipsirea burgheziei de drepturi electorale, — ca să nu mai vorbim de miile şi miile de acţiuni mai mici sau mai mari prin care se zideşte edificiul noii societăţi), face parte obligatorie din conţinutul universal valabil şi necesar al perioadei de trecere; numai ansamblului acestor fapte, angrenate prin corelaţii esenţiale într-o anumită *unitate procesuală,* alcătuind un moment concret al unei anumite forme de mişcare a materiei — îi aparţine atributul necesităţii.

Trecerea de la capitalism la socialism este însă determinată şi guvernată de anumite legi, şi, în primul rînd, de legea concordanţei obligatorii între relaţiile de producţie şi caracterul forţelor de producţie.

Tocmai în aceste legi trebuie să căutăm nucleul principal al necesităţii, ele ne dau cheia descifrării întregului proces.

În sfîrşit, legile despre care vorbim îşi croiesc drum în prezenţa anumitor condiţii — care, şi ele, sînt necesare. Dacă noi am exclude condiţiile din conţinutul necesităţii, am ajunge la o atitudine de contemplare pasivă a realităţii. În cursul revoluţiei socialiste, mai mult ca oricînd în istorie, oamenii au un rol activ şi conştient tocmai în sensul că, cunoscînd cerinţele legilor obiective, le croiesc drum liber de acţiune prin transformare radicală a condiţiilor de viaţă înconjurătoare. Dacă ne-am referi la necesitatea unui proces mai limitat, cum ar fi transformarea socialistă a agriculturii, nu putem include în această necesitate doar — să zicem — legea concordanţei — ci şi acele condiţii fără de care o asemenea transformare este cu neputinţă.

Din toate acestea rezultă că între necesitate şi lege există un raport de interferenţă (din punctul de vedere al sferei) şi interpătrundere (subraportul conţinutului).

Legea este o formă a necesităţii, iar necesitatea este un atribut al legii. Necesitatea este o categorie mai largă decît legea, deoarece ea se manifestă atît sub formă de legi, cît şi sub forma de *unitate* a anumitor procese obiective (momente concrete în dezvoltarea materiei) şi *condiţii esenţiale.*

2. CORELAŢIA DINTRE NECESITATE ŞI CAUZALITATE

Alte două categorii pe care ne-am propus a le determina corelativ sînt *necesitatea* şi *cauzalitatea.*

Materialismul dialectic, spre deosebire de cel metafizic, nu identifică aceste categorii. Nu orice legătură cauzală este şi necesară. Toate feno-

menele, chiar şi cele întîmplătoare, au o cauză, dar nu orice cauză produce cu necesitate un anumit efect. Aici se ridică următoarea problemă: cauzalitatea nu se confundă cu necesitatea, dar ea însăşi este o lege necesară şi anume una din legile cele mai generale ale existenţei. Trebuie să distingem aici două unghiuri de vedere diferite: este necesar ca fiecare efect să aibă o anumită cauză naturală; negarea acesteia sau *postularea* unei cauze prime duce la *fideism;* nu este însă necesar ca o anumită cauză să producă neapărat un anumit efect. Orice cauză produce neapărat un efect. Nici nu putem gîndi ideea de cauză fără aceea de efect. O anumită cauză poate produce însă mai multe efecte. În *acest* sens spunem noi că nu e necesar ca o anumită cauză să producă un *anumit* efect şi nu altul din cele posibile. Altfel spus, este necesar ca fenomenele întîmplătoare — *o dată produse* — să aibă şi ele o anumită cauză (căci altminteri ar constitui pentru noi mistere), dar nu e necesar ca aceste fenomene să se *producă,* dacă ele nu sînt efecte cuprinse *in nuce* în cauza lor, decurgînd cu necesitate din esenţa acesteia.

În ultimul caz, legătura cauzală este totodată o legătură legică; cu alte cuvinte legăturile cauzale interne ale unui fenomen sînt legice. Aceste legături fiind determinante pentru dezvoltarea fenomenului, ele reprezintă elemente ale necesităţii sale. De exemplu, revoluţia burgheză din Germania, ca şi aceea din ţările romîne în 1848, a fost un efect necesar al unor cauze interne, al unor legităţi social-economice care ar fi acţionat în cele din urmă, chiar dacă nu ar fi existat factorii stimulatori externi. Legea valorii este un efect necesar al producţiei de mărfuri, aşa cum încolţirea seminţei este un efect necesar al unor procese interne care au loc în sînul ei.

Un act de vînzare-cumpărare, luat în sine, este însă un fenomen întîmplător. O dată produs el nu-i lipsit totuşi de cauză, trebuie să aibă o cauză, dar nu e necesar ca el să se producă — adică *ar fi putut să nu se producă* — pe cînd ansamblul actelor de vînzare-cumpărare, şi deci legea valorii care reglementează prin intermediul lor producţia, nu pot să nu aibă loc în cadrul producţiei de mărfuri.

În articolul său, *Raportul dintre categoriile lege, cauzalitate, necesitate şi întîmplare,* S. F. Anisimov defineşte întîmplarea ca un „fenomen individual care nu este determinat de acţiunea unei legi riguroase, ci este rezultatul coincidenţei şi încrucişării acţiunilor cîtorva lanţuri cauzale; de relevat că însăşi această coincidenţă a acţiunilor nu este o necesitate" [1].

Vom observa însă că întîmplarea ca fapt obiectiv nu se manifestă doar la încrucişarea unor lanţuri cauzale care luate separat pot fi necesare, ci şi în chiar acele relaţii cauzale în care un lucru nu decurge necesar din alt lucru. Să luăm exemplul de mai sus: un act de vînzare-cumpărare poate să reprezinte o întîmplare nu numai în sensul coincidenţei a două linii cauzale — vînzarea-cumpărarea — dar şi în sensul că fiecare din acestea din urmă nu e necesar, ar fi putut să nu se producă. Deci întîmplător apare nu numai faptul că X vinde lui Y şi nu lui Z, iar Y cumpără de la X, ci pur şi simplu faptul că X vinde (s-ar putea să nu vîndă

[1] *„Voprosî filosofii"*, 1955, nr. 6.

sau să nu vîndă în acel moment), iar Y cumpără (s-ar putea să cumpere altceva sau să nu cumpere nimic în acel moment).

Nu ne-am propus să insistăm aici asupra categoriei de întîmplare. Vom spune doar că intuiţia naivă şi totuşi îndrăzneaţă a clinamen-ului a devenit o convingere ştiinţifică, după ce a fost descoperită dialectica obiectivă a lumii materiale, şi deci raportul dialectic dintre necesar şi întîmplător.

A admite existenţa obiectivă a întîmplărilor nu înseamnă firește a nega cauzalitatea, deoarece fenomenele întîmplătoare au şi ele totdeauna o cauză. Mai mult, existenţa unor asemenea fenomene nu exclude nici legea obiectivă. Comportarea şi soarta fenomenelor întîmplătoare nu este determinată nemijlocit de legi dinamice simple (cum sînt numite în fizică), dar angrenate fiind în anumite ansambluri, se supun totuşi, în chip mediat, legilor statistice [1].

Max Weber susţine ideea justă potrivit căreia întîmplarea implică o relaţie cauzală imprevizibilă; faptul întîmplării este produs şi el de cauză, dar nu poate fi prevăzut.

Orice fenomen este determinat în chip mediat sau nemediat de anumite legi. Dacă am nega aceasta, am admite existenţa minunilor. Nu toate interacţiunile dintre lucruri au caracter de lege, dar ansamblul acestora, alcătuind o unitate sau aceea ce se numeşte ordinea universului, reprezintă legitatea generală obiectivă a naturii.

Din toate acestea rezultă că există legături cauzale necesare şi legături cauzale întîmplătoare. Lenin avea în vedere tocmai cauzalitatea internă şi necesitatea atunci cînd arată legătura dintre conceptul de cauzalitate şi acela de substanţă. Nu putem cunoaşte legăturile cauzale interne, necesare fără a dezvălui substanţa lucrurilor, după cum nu putem cunoaşte substanţa lucrurilor fără a descoperi legăturile cauzale interne.

„Pe de o parte, trebuie să adîncim cunoaşterea materiei... pentru a găsi cauzele fenomenelor. Pe de altă parte, adevărata cunoaştere a cauzei este adîncirea cunoaşterii de la exteriorul fenomenelor la substanţă“ [2].

Această idee s-a dovedit deosebit de fructuoasă în fiziologie şi psihologie, ca şi în alte domenii ale cunoaşterii ştiinţifice. Unul din principiile fundamentale ale învăţăturii lui I. P. Pavlov este principiul structuralităţii sau mai bine zis al unităţii interne dintre structura creierului şi dinamica sa funcţională. Structurii anatomice extrem de complexe a substanţei cerebrale îi corespund cele mai variate şi diferenţiate funcţii de reglare, de la actele cele mai simple care ţin de primul sistem de semnalizare, pînă la graiul articulat şi celelalte acte de comportament specifice omului, care ţin de cel de-al doilea sistem de semnalizare. Aceste funcţii implică un întreg ansamblu de relaţii cauzale — determinismul fiind, după cum se ştie, un alt principiu fundamental al pavlovismului. Cu cît cunoaştem mai bine substanţa cerebrală sub raportul struc-

[1] Asupra legilor statistice şi însemnătăţii lor, de exemplu, în lupta contra teoriei indeterministe din fizica modernă — vezi articolul citat al lui Anisimov.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 128.

turii sale complexe, cu cît pătrundem deci mai adînc în descifrarea mozaicului infinit de complex al scoarței cerebrale, cu atît vom putea înțelege mai bine dinamica sa funcțional-cauzală. Și invers, cunoscînd mai profund această dinamică, înțelegem implicit mai profund suportul ei material — substanța cerebrală.

3. DETERMINISM ȘI CAUZALITATE

O altă categorie pe care o folosim în lucrare este aceea de determinism, care e considerat sinonim cu necesitatea obiectivă. Într-adevăr, în mod obișnuit aceste noțiuni se substituie una prin alta. Pentru o mai mare rigurozitate științifică, trebuie să spunem însă că, după părerea noastră, ele nu coincid.

Noțiunea de determinism nu se identifică nici cu cea de cauzalitate, nici cu cea de necesitate. Determinismul se referă atît la cauzele care determină un fenomen sau mai multe fenomene — indiferent dacă e vorba de o cauzalitate internă sau nu — cît și la condițiile care fac posibilă apariția și existența unor fenomene (atît esențiale, cît și neesențiale). Deci, cauzalitatea reflectă numai raporturi de producere, de generare a lucrurilor, pe cînd determinismul reflectă orice raporturi de determinare cauzală, condițională sau legică a unui lucru de către altul.

De altfel, trebuie să spunem că determinismul nu este propriu-zis o categorie filozofică, ci o teorie, o concepție filozofică, potrivit căreia în univers toate lucrurile și fenomenele sînt determinate, se supun unei înlănțuiri legice cauzale care rezidă în însăși natura lucrurilor, a relațiilor și interacțiunilor dintre ele. Deci, categoria de cauzalitate este fundamentală pentru orice doctrină deterministă și ea reprezintă piatra unghiulară a oricărei explicații cu adevărat științifice în orice domeniu al cunoașterii (considerînd desigur admis postulatul fundamental al materialismului). Cunoscuta formulă a lui Bacon *„Vere scire est per causas scire"* nu poate fi depășită decît pentru acei filozofi și oameni de știință burghezi care împărtășesc concepții idealiste, indeterministe și agnostice.

Edificiul filozofic elaborat de reprezentanții școlii de la Copenhaga (Bohr, Heisenberg) pe baza celor mai noi descoperiri ale fizicii contemporane (la care au contribuit ei înșiși) este șubred tocmai datorită tezelor indeterministe care stau la baza sa. Fizica modernă a creat un tablou extrem de complex al lumii, care nu poate fi înțeles printr-o aplicare metafizică a vechilor noțiuni din fizica clasică și a unor categorii filozofice generale. Numai materialismul dialectic, care explică în mod just unitatea dintre general și particular, modul specific și concret al acțiunii legilor celor mai generale, dă posibilitate oamenilor de știință nu numai să demonstreze valabilitatea determinismului la scara microcosmică, dar să și adopte o metodologie justă.

Fără a ne angaja într-o tratare amplă a acestei probleme deosebit de complexe, trebuie să amintim doar lupta lui Langevin împotriva indeterminismului. El arată că nu putem stabili o cauzalitate individuală a corpusculului deoarece acesta este angrenat într-un ansamblu și se supune

legilor ansamblului în care se manifestă unitatea dintre continuu şi discontinuu. Lipsa unei stricte individualităţi — cu care ne-am obişnuit din fizica clasică — duce la lipsa unei viteze proprii şi a unei situaţii sau poziţii proprii (aceasta a constituit, după cum se ştie, punctul de plecare al interpretărilor idealiste şi agnostice).

Langevin scrie că relaţia de incertitudine ne indică tocmai faptul că noi nu sîntem în stare să urmărim un foton şi să ni-l reprezentăm ca un obiect individual. El arată că introducerea arbitrară a noţiunii de „individ" a fost aceea care ne-a condus la concluziile paradoxale ale liberului arbitru şi la indeterminism.

De cînd Langevin a spus aceasta în *La notion de corpuscules et d'atomes*, cercetarea ştiinţifică a descifrat şi mai adînc tainele atomului, scoţînd la iveală noi aspecte şi impunînd punctul de vedere materialist determinist. Evoluţia dramatică a unei probleme (dualismul undă-corpuscul) şi a unui mare savant — Louis de Broglie — în interpretarea acestei probleme, este grăitoare.

Din punct de vedere strict fizic, poziţia lui Langevin poate fi depăşită în sensul că, dînd răspuns la problema fundamentală a mecanicii cuantice — natura masei şi sarcina particulei elementare — se va putea stabili cu oarecare precizie ceea ce se numeşte individualitatea microparticulei. Poziţia sa principială filozofică rămîne însă nezdruncinată, deoarece realizarea unei asemenea posibilităţi (care poate fi întrevăzută datorită sintezei ce se conturează între teoria relativităţii şi teoria cuantelor) va demonstra fără îndoială nu lipsa de valabilitate, ci caracterul specific al determinismului obiectiv în lumea infinitului mic.

4. LEGEA, NECESITATEA, CAUZALITATEA — MOMENTE SAU VERIGI ALE CONEXIUNII UNIVERSALE

Categoriile care au fost analizate corelativ în cele de mai sus — lege, necesitate, cauzalitate, determinism — se subsumează unei categorii mai generale, aceea de interdependenţă, legătură sau conexiune universală. Engels scria că numai plecînd de la acţiunea reciprocă universală se poate ajunge la raportul real de cauzalitate. Ele nu sînt decît momente sau verigi ale conexiunii. Cele spuse de Lenin despre cauzalitate sînt în fond valabile şi pentru celelalte categorii înrudite.

„Cauza şi efectul, ergo, sînt numai momente ale interdependenţei universale, ale legăturii (universale), ale înlănţuirii reciproce a evenimentelor, ele sînt numai verigi în lanţul dezvoltării materiei" [1].

Lenin vorbeşte de caracterul universal al conexiunii care cuprinde întreg ansamblul variat al legăturilor dintre lucruri şi fenomene; cauzalitatea nu exprimă decît în mod unilateral, incomplet şi fragmentar această conexiune.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 128.

„Cauzalitatea ... este numai o mică părticică a legăturii universale, dar (adaugare materialistă) nu o părticică a legăturii subiective, ci a legăturii reale, obiective"[1].

Tot astfel legea, necesitatea — sînt momente sau verigi ale conexiunii universale. De aici nu rezultă că aceste categorii au o sferă de aplicare limitată. Unilateralitatea lor în raport cu interdependenţa trebuie înţeleasă doar în sensul că fiecare în parte nu cuprinde decît una din multiplele laturi sau faţete ale conexiunii. Privite din alt unghi de vedere, ele au însă un caracter universal, fiind valabile pentru întreaga realitate, de la microcosm la macrocosm, de la fenomenele mecanice la cele biologice, de la protozoare la viaţa socială.

În legătură cu aceasta trebuie să mai reţinem două idei:

1. Momentele conexiunii universale nu sînt exterioare unele faţă de altele, ci se întrepătrund (ceea ce tocmai am încercat a demonstra mai sus); ele sînt totodată, cum spune Lenin, „verigi în dezvoltarea materiei", dezvăluind deci nu o lume statică şi uniformă, ci una dinamică şi complexă. Sub raport ontologic, substratul comun al legii, necesităţii, cauzalităţii etc., îl constituie deci mişcarea dialectică a materiei.

2. Sub raport gnoseologic, momentele conexiunii universale reprezintă grade de pătrundere a cunoaşterii în miezul lucrurilor, marcînd drumul acesteia de la fenomen la esenţă, de la o esenţă de ordinul întîi la o esenţă de ordinul al doilea, — şi aşa mai departe. Aici nu este vorba de o ierarhie a categoriilor sus-amintite, din punctul de vedere al esenţialităţii lor, ci numai de faptul că dezvăluirea legităţii, necesităţii etc., reprezintă o valoare cognitivă superioară aceleia pe care ne-o dă simpla sezisare a conexiunii — aşa după cum concretul gnoseologic este superior ca valoare de cunoaştere abstractului, înţeles nu ca formă a cunoaşterii logice, ci ca reflectare unilaterală. Dacă ştim că între două lucruri există o conexiune, ştim încă extrem de puţin, iar cunoştinţa noastră e abstractă. Dacă ştim însă care este natura acestei conexiuni — legătură cauzală întîmplătoare, legătură cauzală internă, legică sau necesară — ştim incomparabil mai mult, putînd stabili astfel esenţa obiectului (sau a obiectelor) analizate. Din acest punct de vedere, diferitele momente ale conexiunii reprezintă — ca să spunem aşa — concretitudinea acesteia.

Aşa cum remarcă şi Hegel, simpla acţiune reciprocă este un adevăr imediat, dar ea nu ne dă încă o cunoaştere conceptuală, adică o cunoaştere a esenţei lucrurilor. El „subliniază insuficienţa şi inconsistenţa conceptului gol, „interacţiune" [2]. De aceea, analiza unui conţinut doar din punctul de vedere al noţiunii de acţiune reciprocă este cu totul nesatisfăcătoare şi ea nu ne poate duce prea departe. Existenţa mediaţiunii determină cercetarea ştiinţifică să aplice categorii mai consistente, printre care categoria cauzalităţii sau a legii. Hegel dă un exemplu convingător în această privinţă: dacă considerăm moravurile spartanilor ca o consecinţă a constituţiei lor şi, invers, constituţia ca o consecinţă a moravurilor nu vom înţelege nici constituţia, nici moravurile

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 129.
[2] *Ibidem*, p. 131.

acestui popor deşi s-a ţinut seama de acţiunea reciprocă existentă între cei doi factori sociali. Tocmai aceasta era concepţia enciclopediştilor asupra raporturilor dintre legislaţie şi moravuri — concepţie care i-a făcut să cadă în cunoscutul cerc vicios. Metoda dialectică de gîndire a depăşit acest impas tocmai prin faptul că a cercetat natura diferitelor interacţiuni, substratul lor comun. Pentru idealistul obiectiv, Hegel, un asemenea substrat nu poate fi decît conceptul universal, ideea absolută — dar cel puţin problema a fost scoasă din impasul în care se găsea. Modul în care a fost ea rezolvată de filozofia marxistă a dovedit o dată în plus că, pentru a da un tablou ştiinţific al proceselor istorice, metoda dialectică de gîndire trebuie să fie neapărat altoită pe o concepţie materialistă a naturii şi societăţii. Plehanov scrie în această privinţă următoarele: „Interacţiunea există în viaţa internaţională, ca şi în viaţa internă a popoarelor; ea este pe deplin naturală şi absolut inevitabilă, totuşi *în sine*, ea nu explică absolut nimic. Pentru a înţelege interacţiunea, trebuie să stabilim însuşirile forţelor care interacţionează; iar aceste însuşiri nu-şi pot găsi ultima explicaţie în faptul interacţiunii, oricît de mult s-ar schimba ele datorită acestora. În cazul nostru, calităţile forţelor care interacţionează, însuşirile organismelor sociale care se influenţează unul pe altul, se explică — în ultimă analiză — prin cauza pe care o cunoaştem, *prin structura economică a acestor organisme, determinată de starea forţelor lor de producţie*“ [1].

Fără a insista asupra acestei probleme, trebuie să spunem că ea ilustrează convingător însemnătatea metodologică a descifrării naturii conexiunii dintre lucruri, a depăşirii acţiunii reciproce care ni se dezvăluie la suprafaţa fenomenelor.

Din toate acestea nu rezultă însă că putem subaprecia sau ignora acţiunea reciprocă. O asemenea ignorare ne-ar duce la o cunoaştere unilaterală, la o vedere metafizică a raporturilor între lucruri. Luînd atitudine împotriva celor care negau înrîurirea suprastructurii asupra bazei şi răstălmăceau în acest mod concepţia materialistă a istoriei, Engels scria: „La baza acestei păreri se află concepţia vulgară, nedialectică, despre cauză şi efect ca poli opuşi unul altuia într-un chip rigid, ignorarea absolută a acţiunii reciproce“ [2].

Tot astfel Lenin releva netemeinicia afirmaţiei lui Mihailovski care atribuia marxismului tendinţa de unilateralitate, de a nu lua în considerare totalitatea vieţii sociale.

„...Tocmai dimpotrivă, materialiştii (marxiştii) au fost primii socialişti care au formulat necesitatea analizării nu numai a vieţii economice, dar şi a tuturor laturilor vieţii sociale“ [3].

În altă parte el scrie că situaţia economică nu este şi nu poate fi *singura cauză activă*. Dimpotrivă, formele suprastructurale au de asemenea un rol activ, care uneori poate fi hotărîtor. Este vorba „de o inter-

[1] G. V. Plehanov, *Contribuţii la problema dezvoltării concepţiei moniste asupra istoriei*, Ed. de stat pentru literatură ştiinţifică şi didactică, 1951, p. 189.

[2] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, Ed. P.M.R., 1952, vol. II, p. 438.

[3] V. I. Lenin, *Opere*, Ed. P.M.R., 1950, vol. I, p. 153.

acțiune pe baza necesității economice, care se impune totdeauna în *ultima instanță*" [1].

Engels spune că științele naturii confirmă teza lui Hegel: interacțiunea este adevărata *cauză finală* a lucrurilor.

Cine nu înțelege interacțiunea, nu înțelege nici cauzalitatea.

Trebuie să mai ținem seama și de faptul că relațiile sau conexiunile care se stabilesc între diferite lucruri nu sînt date o dată pentru totdeauna și nu pot fi examinate în mod static. Dacă lucrurile se dezvoltă, se schimbă calitativ, rezultă că și relațiile care le angrenează într-o unitate determinată se schimbă. De pildă, între diferitele laturi ale vieții sociale există întotdeauna anumite interdependențe: producție și consum, individ și societate, forțe de producție și relații de producție, masă și personalitate etc. Aceste interdependențe se schimbă de la o orînduire la alta și ele sînt radical diferite în socialism în raport cu societățile presocialiste. Prin descifrarea naturii conexiunii dintre lucruri, noi dezvăluim unitatea unei anumite forme determinate de mișcarea materiei, totalitatea concretă a unui anumit proces. Fiecare din conceptele de mai sus — lege, cauzalitate etc. — reprezintă grade de pătrundere a minții noastre în această unitate. Tocmai în acest sens, Lenin scria că „Noțiunea de lege este una dintre treptele cunoașterii de către om a *unității* și *legăturii,* a interdependenței și totalității procesului universal" [2]. Nici unul din aceste concepte nu poate fi absolutizat, așa cum nu poate fi absolutizat nici unul din momentele conexiunii universale.

Dacă nedepășirea acțiunii reciproce dă o cunoaștere insuficientă și adesea superficială, absolutizarea unuia sau altuia din conceptele determinative ale naturii conexiunilor, ne dă o cunoaștere unilaterală. Și dacă fiecare din conceptele care reflectă momente ale conexiunii lămuresc înțelesul acesteia, rezultă că, plecînd de la un dat concret dar nediferențiat (pentru noi) — rețeaua de conexiuni — ajungem la concretul gnoseologic, care reflectă aceleași conexiuni, dar în determinările lor concrete, în diferențierile lor calitative — adică la concretul ca sinteză a determinărilor.

5. CITEVA CONCLUZII

1. Categoriile necesitate, lege, cauzalitate sînt categorii ale teoriei existenței, au deci un sens ontologic, deoarece reflectă laturi, însușiri, corelații ale materiei în mișcare și nu ale procesului cunoașterii. Aceste

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese,* Ed. P.M.R., 1952, vol. II, p. 464. Engels a tras toate concluziile care se impuneau dintr-o asemenea înțelegere justă a conceptului de interacțiune, în lumina analizei concrete a evoluției sociale. „Deci, nu e de loc vorba, cum își închipuie uneori unii în chip foarte comod, de o acțiune automată a stării economice, ci oamenii își creează singuri istoria, dar o fac într-un mediu dat care îi condiționează, pe baza relațiilor reale, moștenite din trecut, printre care, cele economice, oricît de puternic ar suferi influența condițiilor politice și ideologice, rămîn totuși în ultimă instanță, hotărîtoare, constituind firul roșu care străbate totul, singurul care îți dă înțelegerea fenomenelor.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 119.

categorii au de asemenea o imensă valoare gnoseologică; nu există domeniu al realității în care procesele obiective, reale să nu fie necesare, guvernate de legi și cauzalitate; de aceea nu există domeniu al cunoașterii în care să fie posibilă formularea de teorii sau ipoteze științifice fără a folosi aceste categorii în semnificația lor obiectivă. Categoriile necesitate, lege, cauzalitate reprezintă, putem spune, pilonii de bază ai oricărei construcții teoretice, cu adevărat științifice, în științele naturii ca și în cele sociale.

2. Categoria necesității este cea mai largă. Legea reprezintă doar un aspect al necesității; pe de altă parte nu toate notele sale caracteristice — luate în parte — sînt necesare, se subsumează necesității. Dacă repetabilitatea și generalitatea se referă exclusiv la latura cantitativă și exterioară a proceselor și fenomenelor, ele nu au neapărat un caracter legic și necesar. Numai generalul, care reflectă calitatea lucrurilor și care e legat de esențialitatea lor, are un caracter legic și necesar. Tocmai de aceea am afirmat că necesitatea și esențialitatea reprezintă principalele atribute ale legii. Cauzalitatea reprezintă și ea un aspect al necesității și legității universale. Ea este *una* din *legile* fundamentale ale existenței. Cauzalitatea, sub aspectul ei general, ca lege, este necesară, se subsumează necesității fără a se identifica, confunda cu aceasta. Vechea teorie mecanicistă, care identifică necesitatea și cauzalitatea, se bazează atît pe o sărăcire a conținutului necesității, care era redusă la unul din aspectele sale, cît și mai ales, pe o înțelegere greșită a raporturilor cauzale care erau considerate, toate, fără excepție, legice și necesare. Or, *cauzalitatea* este lege — și anume una din legile cele mai generale, dar nu *orice relație cauzală particulară* poate fi denumită lege.

3. Determinismul, care se identifică adesea cu necesitatea, nu este o categorie filozofică, ci o teorie, o concepție filozofică explicativă, potrivit căreia lumea este guvernată de necesitate, de legi și cauzalitate. Determinismul este deci teoria despre ordinea necesară, legică și cauzală a lucrurilor.

Cauzalitatea este categoria fundamentală, piatra unghiulară pentru orice teorie deterministă materialistă, deoarece numai prin descoperirea înlănțuirii cauzale a lucrurilor putem descifra mai adînc și descoperi legile și contradicțiile lor lăuntrice, putem înțelege în ce constă necesitatea lor. Drumul cunoașterii merge tocmai de la raporturi cauzale la lege și necesitate.

Determinismul materialist dialectic nu numai că nu identifică aceste categorii, dar însăși cauzalitatea o înțelege într-o manieră dialectică. Cauza și efectul nu sînt categorii imuabile, de o polaritate abstractă, ci *fluide;* unul din poli e cuprins *in nuce* în celălalt. Între cauză și efect există nu numai o deosebire *cantitativă,* dar și una *calitativă.* Aceasta înseamnă că pe plan istoric general succesiunea raporturilor cauzale are un sens ascendent suitor (fără a fi liniar).

Efectul nu este un produs pasiv al cauzei, ci reprezintă un *factor activ* care poate modifica însăşi calitatea cauzei ce i-a dat naştere. Între cauză şi efect nu există raporturi de *cauzare reciprocă* (dacă am admite aceasta am cădea într-un relativism absolut care nu mai face nici o distincţie între cauză şi efect pentru care dispar orice graniţe mobile între lucruri); există însă raporturi de *determinare reciprocă*.

Cauzalitatea — ca lege obiectivă — are un conţinut variat în diferite domenii ale realităţii. Varietatea calitativă a cauzalităţii este condiţionată de formele infinit-variate ale materiei în mişcare.

În sfîrşit, trebuie să mai spunem că între determinism şi finalism există o contradicţie ireconciliabilă. De aici nu rezultă însă că şi între cauzalitate şi finalitate există o asemenea contradicţie, cum afirmă materialismul mecanicist. Dacă ne referim la societate, aici cauzalitatea acţionează tocmai prin intermediul acţiunii conştiente a oamenilor, orientate către îndeplinirea anumitor ţeluri, idealuri. Deci, determinismul dialectic nu neagă existenţa finalităţii în societate (şi numai în societate), dar aceasta e subordonată cauzalităţii, indiferent dacă oamenii îşi dau seama sau nu. Oamenii sînt *determinaţi* să acţioneze într-un fel sau altul de condiţiile materiale ale vieţii. Faptul că finalitatea este subordonată cauzalităţii, are sens numai în raport cu determinismul, se vede şi de acolo că scopurile şi idealurile subiective ale oamenilor sînt realizabile numai în măsura în care corespund legilor obiective de dezvoltare a societăţii.

4. Noţiunea aristotelică de cauză finală poate avea vreun sens obiectiv numai dacă o înţelegem ca interacţiune, conexiune sau acţiune reciprocă. Cu aceasta am atins însă ultima idee pe care voiam s-o subliniem în concluzie: toate categoriile care au fost analizate — necesitate, lege, cauzalitate — sînt aspecte ale conexiunii universale. Conexiunea universală, legătura şi interdependenţa dintre fenomene, nu reprezintă o lege a dialecticii cum greşit se considera pînă de curînd, ci una din cele mai generale categorii filozofice care are un sens obiectiv, materialist numai dacă e subordonată categoriei de materie. Ea reflectă tocmai acea însuşire a lumii obiective, materiale, de a fi un tot unitar, coerent.

Această idee nu neagă, ci completează, explică, îmbogăţeşte teza potrivit căreia principiul fundamental al unităţii lumii constă în materialitatea sa. Lumea este unică şi unitară, un tot închegat şi coerent, nu numai sub raportul substratului (sau elementului) comun al tuturor lucrurilor — materia în mişcare — dar şi sub raportul conexiunii şi interdependenţei lucrurilor materiale, a formelor materiei diversificate calitativ.

Necesitatea, legea, cauzalitatea sînt verigi sau momente ale acestei conexiuni, sînt deci aspecte ale interdependenţei universale: ele exprimă şi în acelaşi timp explică unitatea materială a lumii.

НЕОБХОДИМОСТЬ, ЗАКОНОМЕРНОСТЬ, ПРИЧИННОСТЬ, ДЕТЕРМИНИЗМ

(КРАТКОЕ СОДЕЖАНИЕ)

В данной работе подвергаются анализу некоторые непарные, но соотносительные категории, не связанные отношениями полярности, но родственные по своему объективному содержанию. Статья разделена на четыре главы, затрагивающие следующие вопросы: 1) соотношение между необходимостью и закономерностью; 2) соотношение между необходимостью и причинностью; 3) детерминизм и причинность; 4) закономерность, необходимость, причинность — моменты или звенья всеобщей взаимосвязи.

В последней главе автор сделал некоторые выводы:

1. Категории: необходимость, закономерность, причинность — представляют собою исключительную гносеологическую ценность; они являются основами всякого теоретического, по-настоящему научного построения как в естествознании, так и в области общественных наук.

2. Соотносительный анализ этих категорий показывает, что необходимость является самой широкой; закономерность является формой необходимости, а причинность — одним из основных законов бытия.

3. Диалектико-материалистический детерминизм отличается от механического детерминизма как в оценке соотношения между вышеуказанными тремя категориями, так и в понимании причинности.

Всеобщая взаимосвязь не является законом диалектики, а одной из самых общих философских категорий, отражающей свойство объективного материального мира быть единым целым. Необходимость, закономерность, причинность являются звеньями или моментами этой взаимосвязи, сторонами всеобщей взаимозависимости; они выражают и в то же время объясняют материальное единство мира.

NÉCESSITÉ, LOI, CAUSALITÉ, DÉTERMINISME

(RÉSUMÉ)

Dans cette étude, l'auteur analyse dans leur corrélation certaines cotégories impaires, entre lesquelles il n'y a pas de rapports de polarité, mais qui sont apparentées par leur *contenu objectif*. L'étude comprend 4 chapitres qui traitent des problèmes suivants: 1° *la corrélation entre la nécessité et la loi*; 2° *la corrélation entre la nécessité et la causalité*; 3° *déterminisme et causalité*; 4° *la loi, la nécessité, la causalité — moments ou chaînons de la connexion universelle.*

Dans la dernier chapitre, l'auteur formule certaines conclusions:

1. Les catégories nécessité, loi, causalité, ont une grande valeur gnoséologique; elles représentent le fondement de toute construction théorique, réellement scientifique, tant dans les sciences de la nature que dans les sciences sociales.

2. L'analyse de leur corrélation révèle que la nécessité est la plus vaste des trois: les lois constituent une forme de la nécessité, tandis que la causalité est *l'une* des lois fondamentales de l'existence.

3. Il y a une différence qualitative entre le déterminisme matérialiste dialectique et le déterminisme mécaniciste, tant en ce qui concerne l'appréciation des corrélations entre les trois catégories, que la manière de comprendre la causalité.

La connexion universelle ne représente pas une loi de la dialectique, mais l'une des catégories philosophiques les plus générales, qui reflètent la qualité du monde objectif, matériel, d'être un tout unitaire, cohérent, nécessité ,loi, causalité sont autant de chaînons ou de moments de cette connexion, ce sont des aspects de l'interdépendance universelle; ils expriment et, en même temps, expliquent l'unité matérielle du monde.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

SPECIFICUL CUNOAȘTERII ARTISTICE *

DE

MARCEL BREAZU

S-a spus nu o dată în ultima vreme — și pe drept cuvînt — că trebuie să isprăvim cu enunțarea generalităților cunoscute și răscunoscute — și să purcedem la analiza concretă a faptelor, dacă vrem să împingem înainte cercetarea teoretică. De aceea s-a preconizat descinderea către problemele de arie mai restrînsă — părăsirea vastelor întinderi ale generalității, unde adevărurile pioase sînt în consensul unanim, dar nu mai interesează și nu mai ajută pe nimeni.

Și totuși ... Nu poți porni la cercetarea unor adevăruri mai modeste fără să le cunoști bine pe cele prestigioase. Sigur că există primejdia de a nu putea coborî în viață, atunci cînd rămîi mereu agățat de principiile generale și nici vorbă că aceste principii nu au soliditate decît dacă izvorăsc din realitate și le confirmă realitatea. Dar cum să te descurci pe cărări încă întunecate, dacă nu mergi cu un felinar a cărui rază luminează în beznă. Iată de ce, în ciuda reclamei pe care pozitivismul o face cercetării „faptului brut" — oamenii care vor să vadă limpede se orientează mereu după farurile principiilor. Bineînțeles însă că principiile nu-și au virtutea lor orientatoare, decît dacă pornesc de la fapte și țin mereu seama de fapte. Altfel, lumina lor este palidă și se revarsă peste întinderi pustii.

★

Ideea că opera de artă oglindește realitatea o găsim încă în antica „teorie a imitației" („*mimesis*") din filozofia greacă. Heraclit argumenta că în natură există o permanentă luptă a contrariilor, prin exemple din arta greacă, întrucît arta după el, *imită* natura. Teza este mai explicit formulată de Aristotel în „Poetica" sa, unde încă de la primele paragrafe se afirmă că artele „sînt toate privite laolaltă, niște imitații" [1]. Nu numai atît. Aristotel ajunge chiar la înțelegerea adevărului că arta este o *formă*

* Fragment din lucrarea *Artă și adevăr* care va apare în E.S.P.L.P.

[1] Aristotel, *Poetica*, I, 1447 a, 15, trad. D. M. Pippidi.

de cunoaştere a realităţii şi că în acest act de cunoaştere rezidă, în parte, plăcerea estetică: „Lucruri, pe care în natură nu le putem privi fără scîrbă ... închipuite cu oricît de mare fidelitate ne umplu de desfătare ... De aceea se şi bucură cei ce privesc o plăsmuire: pentru că au *prilejul să înveţe privind şi să-şi dea seama de fiece lucru,* bunăoară că cutare înfăţişează pe cutare“ [1] (sublinierea noastră — *M. B.*).

Poziţia aceasta o regăsim în estetica materialistă a lui Diderot, care o expune nu o dată, fie în ale sale *Essais sur la peinture,* fie în *Les Salons.* Bielinski şi Cernîşevski argumentează cu strălucire teza că arta este o formă de cunoaştere a realităţii şi fac din această teză un bun cîştigat al esteticii materialiste.

Rolul cognitiv al artei n-a putut fi negat nici de mulţi esteticieni idealişti. Dacă estetica mistică a unui Plotin (din care se inspiră încă şi astăzi esteticieni idealişti contemporani, care au aerul că descoperă noi Americi) se referea doar la „revelaţia“ puterii divine pe care o aduce opera de artă — un Kant sau un Hegel s-au situat pe poziţii mai apropiate de adevăr. Kant — în estetica lui care a făcut epocă — afirmă că arta „nu poate fi numită frumoasă decît dacă, cu toate că avem conştiinţa că este artă, face efectul naturii“ [2]. Altfel spus, în artă se oglindeşte natura, într-o formă specifică. Dar Kant, socotind frumosul ca o „universalitate fără concept“, pretinde că „arta nu este ca ştiinţa, ea se opreşte undeva, căci are limite, care nu pot fi depăşite“ [3]. Iată prin urmare că virtutea cognitivă a artei este după Kant, mărginită, funcţiile ei avînd mai cu seamă un caracter subiectiv. Hegel merge mai departe. „Arta — spune el — ne oferă într-o imagine vizibilă, armonia realizată a celor doi termeni ai existenţei, a *legii* fiinţelor şi a *manifestării* lor, a esenţei şi a *formei*“ [4]. Dar, — cu toate că estetica lui Hegel a adus lumină în multe probleme — şi el limitează raza funcţiei cognitive a artei. Deoarece după el „frumosul este manifestarea sensibilă a Ideii“ (das sinnliche Scheinen der Idee) — arta fiind nevoită să-şi îmbrace concepţiile într-o formă sensibilă — „cercul său este limitat: ea nu poate atinge decît un grad al adevărului . . . există un fel mai profund de a înţelege adevărul: cînd acesta nu mai este aliat cu sensibilul“ [5]. După cum se vede, chiar dacă facem abstracţie de idealismul obiectiv a lui Hegel, de faptul că el socoteşte că ceea ce se oglindeşte în artă este în ultimă instanţă „Ideea“ (şi nu realitatea materială) — încă nu putem găsi la el preţuirea justă a caracterului cognitiv al artei, care — cum am văzut — este considerat limitat şi inferior în orice caz cunoaşterii ştiinţifice şi filozofice.

Rezolvarea consecventă a problemei a adus-o marxismul. Sînt bine cunoscute indicaţiile lui Marx şi ale lui Engels în această privinţă. Ne putem mulţumi să amintim de scrisoarea lui Engels către Margaret Harkness, în care se arată că în opera sa, Balzac „grupează întregul istoric al societăţii franceze din care . . . . am învăţat mai mult decît din toţi

[1] Aristotel, *Poetica,* IV, 1448 b, 10—17.
[2] Kant, *Critica puterii de judecată,* Cartea II, § 45.
[3] *Ibidem,* Cartea III, § 47.
[4] Hegel, *Aestetik,* Introducere I.
[5] *Ibidem.*

istoricii, economiștii și statisticienii de profesie ai epocii, luați laolaltă"[1]. Trebuie să amintim de asemenea de articolele lui Lenin despre Tolstoi[2] în care se arată limpede că orice artist, în măsura în care e cu adevărat mare, oglindește în opera lui, în profunzime, cel puțin un aspect al epocii sale.

Dar repetarea frecventă a tezelor clasice a dus la banalizarea și la vulgarizarea lor. Adevărul că arta este o formă de cunoaștere a realității a ajuns astăzi să fie denaturat — confundîndu-se cunoașterea artistică cu cea științifică sau limitîndu-se deosebirile între ele, exclusiv la formula care spune prea puțin: „arta este gîndire în imagini". De aici pînă la schematismul creației artistice, care se sprijinea pe o asemenea estetică simplistă și care lipsea arta de specificul ei tulburător, nu a fost decît un pas pe care l-au făcut ușor cei ce nu aveau de adus un mesaj artistic real.

Este deci necesar să încercăm să explicităm indicațiile clasicilor, să înțelegem mai nuanțat, în toată complexitatea lui, adevărul că arta este o formă specifică de cunoaștere a realității, care se deosebește de cunoașterea științifică sau filozofică, fără să-i fie însă inferioară sau superioară, ci numai de o altă natură.

Cînd vorbim despre cunoașterea artistică — trebuie să spunem de la început — ne referim atît la cunoașterea creatorului de artă în cursul elaborării operei de artă, cît și la cunoașterea prilejuită de această operă celui ce o recepționează estetic. Aceste două procese nu pot fi fără îndoială identificate. Există deosebiri reale între ele. Ni se pare însă că, în esență, este vorba de acte de aceeași natură și de aceea nu vom trata — în această lucrare — în mod distinct cunoașterea artistului de cea a consumatorului de artă[3].

★

Cunoașterea artistică se deosebește de cunoașterea științifică prin cîteva caracteristici nete.

In primul rînd trebuie menționată trăsătura distinctivă bine cunoscută a unității dintre *general* și *particular* (sau individual) în cunoașterea artistică. Spre deosebire de știința care explorează esența obiectelor și proceselor din realitate investigînd cu instrumentele abstracției, pentru a-și formula cuceririle în noțiuni, judecăți și raționamente — arta prinde esența realității în *imagini*. Aceste imagini au o structură de o complexitate stufoasă și pentru făurirea lor procedeele artistice sînt nesfîrșit de variate. De la artă la artă, în arhitectonica acestor imagini intră elemente numeroase, care uneori au aspectul formulărilor sau construcțiilor științifice.

Iată, de pildă, imaginea literară sau cea muzicală. Romancierul folosește noțiuni și „raționează", în desfășurarea realității zugrăvite. Fie

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 137.

[2] V. I. Lenin, *Despre literatură*, Ed. P.M.R., 1949, p. 64—97.

[3] Trebuie de asemenea să accentuăm că nu ne referim, în aceste pagini decît la *funcția cognitivă* a artei, și nu la ansamblul complex al funcțiilor artei și al esenței însușirii estetice a realității de către om.

că oglindește împrejurări și oameni, fie că înfățișează lucruri și peisaje, artistul cuvîntului mînuiește noțiuni, le leagă în judecăți — procedînd la o primă vedere ca și sociologul, istoricul sau biologul, dar, în fapt, folosind instrumentele arsenalului logic numai pentru *a edifica* imagini, care trăiesc pentru cititori prin virtuțiile lor concret-senzoriale, și nu solicitîndu-i acestuia eforturi de abstractizare.

„Nimic nu era atît de frumos, atît de grațios, atît de strălucitor, atît de bine ordonat ca cele două armate. Trompetele, surlele, oboiurile, tobele, tunurile formau o armonie așa cum nu fusese vreodată în infern. Tunurile doborîră mai întîi aproape șase mii de oameni de fiecare parte; apoi purtătorii muschetelor scoaseră din cea mai bună dintre lumi cam nouă pînă la zece mii de pușlamale care îi infectau suprafața“ [1]. Iată o imagine a războiului, pe care ironia corosivă a lui Voltaire îl înfățișează în toată absurditatea și ipocrizia lui.

„Gospodăria Melehovilor se află chiar la marginea satului. Porțile de la ocolul de vite dau spre miazănoapte, pe malul apei. Un pripor de opt stînjeni între stînci văroase învîrstate cu verdeață și mușchi, și mai jos țărmul; o puzderie de scoici cu sclipiri de sidef; un tiv în zig-zag, cenușiu, cu pietricelele sărutate de valuri, și mai încolo, încrețită de vînt, fierbe coama vînătă a Donului“ [2]. Și geografia folosește asemenea noțiuni pentru a fixa trăsăturile unei regiuni, dar Solohov le *organizează* aici într-o imagine a ținutului Donului, care dezvăluie caracteristica sa prin cîteva detalii semnificative, concret-senzoriale.

Și poetul folosește noțiuni pentru a sugera imaginile cele mai pline de sevă artistică:

„Te-ai desfăcut de locul osîndei și-ai pornit
Și cumpănit pe cîte o talpă și-un călcîi,
Ai fost pe verticala înaltă cel dintîi.
Îți ridicaseși capul de jos, chemat de soare,
Și începu îndată și cugetul să-și zboare.
Tu ți-ai învins pămîntul, mormîntul și destinul.
Se învinsese omul neașteptat, străinul“ [3].

Pătrundem cu Arghezi către cunoașterea unui profund adevăr, tot pe treptele noțiunilor, ale căror muchii sînt însă rotunjite de cadența versului și topite în ansamblul imaginii poetice.

Cine nu cunoaște înrudirea — de un anumit fel — între muzică și matematică? Raporturi, riguros formulabile matematic, sînt prezente între sunetele oricărui acord muzical ca și în sunetele oricărui contrapunct. Dar aceste raporturi matematice solicită sensibilitatea muzicală și nu gîndirea matematică a celui care ascultă, să zicem, piesele din „Clavecinul bine temperat“ a lui Bach, cu toată construcția riguros proporționată a acestora.

---

[1] Voltaire, *Candide*, Cap. III.
[2] M. Solohov, *Pe Donul liniștit*, Cartea I, Cap. I.
[3] T. Arghezi, *Pînă atunci*, din *Cîntare omului*, E.S.P.L.A., 1956.

Prezența unor elemente de tip științific se găsește și în plastică și, nici vorbă, în arhitectură. Dar valoarea imaginii artistice pe care o realizează Venera de Milo, nu rezidă în sezisarea științifică a raporturilor existente între diferitele elemente anatomice ale statuii.

Imaginea artistică folosește deci și elemente ale gîndirii științifice — dar specificul ei stă în faptul că pune în prim plan aspectul lor *particular*, semnificativ pentru *generalul* esenței către care ne prilejuiește să pătrundem, dar care *în primul rînd*, se adresează *sensibilității* artistice și nu rațiunii noastre [1].

În creația imaginii artistice se pune în mișcare, în primul rînd, *intuiția senzorială* a artistului. Creatorul de artă are deosebită capacitate de a sezisa *concretul*. Concretul ca „sinteză a numeroase determinări, deci unitatea diversității" — cum îl definește Marx [2] — se relevă artistului în datele organelor sale de simț. Pictorul are deosebita capacitate de a intui culoarea și forma obiectelor, muzicianul de a intui sunetele semnificative, poetul de a sezisa virtutea senzorială a cuvintelor, puterea lor de a trezi reprezentări concrete, revelatoare ale unei esențe.

Este necesar să precizăm încă de pe acum: pe de o parte, această intuiție despre care vorbim, nu trebuie confundată cu „intuiția mistică" de tip bergsonian sau cu cea care ne-ar cufunda în „orizontul misterului" lui Lucian Blaga; pe de altă parte, apăsarea pe aspectul senzorial al realității nu înseamnă atașamentul artistului pentru culoare, formă sau ritm, de dragul exclusiv al acestor stimulusuri ale organelor de simț. Artistul prinde în datul senzorial *concretul, adică* — așa cum s-a arătat — sinteza determinărilor. Simpla vibrație a pictorului pentru palpitul culorilor în lumină, nu înseamnă încă cunoașterea artistică, așa cum vor teoreticienii picturii impresioniste, de pildă. În măsura în care operele lui Manet, Degas sau Gauguin au calități artistice, în aceste opere artiștii n-au închis numai reacția conurilor și bastonașelor, de pe retina lor, la stimulusul luminos. În celebrul *Portret* în pastel, al unei tinere fete, Manet n-a pus numai reacția ochiului său la culoarea verde a coleretei sau cafenie a ochilor personajului portretizat. Privitorul este impresionat de prospețimea și gingășia figurii, de aerul desinvolt al femeii în plină înflorire. Nu în primul rînd, culoarea emoționează, ci ceva mai adînc — *esența umană* — relevată prin intermediul culorii și al desenului. Nici Gauguin nu pune, în *Nave, nave, mahana* (Soare incîntător), simpla lui reacție senzorială la culoarea de bronz a trupurilor, la reflexele albăstrii ale părului personajelor sau la roșul aprins al pînzei cu care acestea își acoperă goliciunea. Culoarea și unduirea sau unghiularitatea

[1] Ne-am referit pînă acum la faptul că artistul folosește noțiuni, judecăți și raționamente — deci elemente ale gîndirii științifice — pentru a încerca să determinăm *specificul* cunoașterii artistice. Nu trebuie să uităm însă că opera de artă vehiculează idei care fac parte integrantă din structura ei profundă. Ar însemna să bagatelizăm întreaga problemă a oglindirii realității în artă dacă am uita acest lucru. Dar despre aceasta e vorba în alte capitole ale lucrării.

[2] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 226.

liniilor care conturează figurile, sînt pentru pictor (ca şi pentru cel care priveşte, cu delectare, tablourile) un mijloc de a prinde „sinteza determinărilor", de a fixa cu mijloacele artei, un „concret", cu valoare generalizatoare.

„Ceea ce trebuie admirat în coloraţia lui Tizian — spune Rodin — nu este o armonie mai mult sau mai puţin agreabilă: este sensul pe care îl prezintă; coloraţia nu este cu adevărat agreabilă decît pentru că dă ideea suveranităţii somptuoase şi dominatoare . . . . Culorile lui Rubens nu sînt nimic în ele însele; înflăcărarea lor („leur flamboiement") ar fi vană, dacă el n-ar da impresia vieţii, a fericirii şi a robustei senzualităţi" [1]. Personajele create de artist trăiesc pentru privitor cum au trăit şi pentru pictor — în „unitatea diversităţii" trăsăturilor lor, care impresionează *în primul rînd* simţurile noastre, dar care, pe calea zguduirii senzoriale, merg mai departe, mai profund, la punerea în vibraţie a *sensibilităţii artistice,* realizînd şi un act de cunoaştere. În felul acesta imaginea artistică relevă universalul care — cum arată Lenin — „întruchipează bogăţia particularului, singularului, individualului" [2].

★

Pentru a făuri imaginea artistică în care generalul este conţinut în particular — artistul trebuie să selecteze acele trăsături care să dezvăluie consumatorului de artă, fără efort de abstractizare din partea acestuia, ceea ce este profund, *esenţial,* necesar în realitatea oglindită. Şi omul de ştiinţă selectează. Şi zoologul elimină din caracterizarea unei specii acele trăsături ale indivizilor care nu sînt determinante pentru această caracterizare — şi reţine doar pe cele care sînt comune tuturor indivizilor aparţinenţi acelei specii. Selectarea există deci şi aici. Dar rezultatul final este o *sumă* de trăsături, care solicită intelectul şi nu senzorialitatea.

Artistul trebuie însă să selecteze o *singură* trăsătură (sau foarte puţine), care să impresioneze dintr-o dată, de-a dreptul, în primul rînd, *senzorialitatea* subiectului cunoscător. Învăţăcelul într-o disciplină ştiinţifică adună pe îndelete notele noţiunilor cu ajutorul cărora respectiva disciplină îi relevă — pe cale ştiinţifică — un aspect al realităţii. Spectatorul, auditorul, cititorul, e izbit de la primul contact (cînd are educaţia artistică minimă necesară) de *pregnanţa* trăsăturii caracteristice, închisă în imaginea artistică, grăitoare pentru o întreagă clasă de indivizi sau de fapte. Esenţa relevată de opera de artă e *condensată* în materialul operei (în limbaj, în marmură, în ulei, în vibraţia unei coarde de violoncel) ca într-un condensator, care s-ar descărca dintr-o dată. Cunoaşterea artistică prilejuită de opera de artă are de aceea caracter de

[1] Rodin, *L'art,* Grasset, Paris, 1932, p. 128.
[2] Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 71.

spontaneitate, nu cere efort laborios ca cea științifică. Într-asta, credem, rezidă *una* din cauzele bucuriei artistice [1].

Opera de artă este deci rezultatul prelucrării datelor pe care realitatea le oferă artistului. Această prelucrare se realizează uneori printr-un act direct, în „febra inspirației" la unii artiști, care ca Shakespeare sau Mozart își creează operele „pe nerăsuflate". Alteori este rezultatul unui efort îndelungat — ca la Caragiale sau la Flaubert — cînd artistul drămuiește fiecare element al operei, în deplină luciditate. Dar în toate cazurile fantezia lui creatoare — fie că se ajută sau nu de judecata intelectului — selectează, după *gustul* artistic al creatorului și în strînsă legătură cu atitudinea acestuia față de viață, acele elemente care au virtutea de a reprezenta de a *semnifica,* un sens profund al realității înfățișate.

Două sînt — ni se pare — principalele primejdii care îl pasc pe artist în acest proces: naturalismul și abstractismul.

În primul caz opera de artă — sau pretinsa operă — înseamnă turnarea într-un material care îndeobște este întrebuințat de artiști — lexic, piatră, culoare, sunet — a unui mulaj de „secțiune" în realitate [2]. „Iată faptul brut — are aerul să-ți spună un asemenea artist — așa se prezintă realitatea nedeformată. Ca un om de știință am decupat-o din contextul cosmic și am înfățișat-o nepărtinitor". Se știe cu cît orgoliu prezenta în acest fel, Zola arta „naturalistă". Că în realitate el a făcut nu naturalism de acest tip, ci realism — asta s-a arătat nu o dată. De altfel și Balzac afirma că nu năzuiește să fie decît notarul epocii sale și să consemneze, fără intervenția nici unui element de creație subiectivă, faptele „nude". Opera lui este însă altceva decît o simplă înregistrare notarială, ceea ce — în treacăt fie spus — ne învață că mărturiile artiștilor despre creația lor trebuie luate sub beneficiul de inventar și că „programele" diferitelor curente pot fi material pentru cercetări estetice numai în lumina operelor create, în fapt, de aceste curente.

Acele lucrări în care însă cu adevărat nu găsim altceva decît o copie cu indigo a unor elemente oarecare din realitate — nu pot avea pretenția de a fi opere de artă, pentru că nu deșteaptă emoții estetice. Asemenea lucrări nu *relevă* nimic. În viața noastră cotidiană trecem pe lîngă tot soiul de lucruri, care nu au pentru noi altă semnificație decît *utilitatea* lor practică. În această privință Bergson avea dreptate. În lucrarea lui „Le rire" dedicată analizei comicului, filozoful idealist francez încearcă în cîteva pagini să definească esența artei. El susține că „viața cere ca noi să ne asimilăm lucrurile prin prisma raportului pe care

[1] Bucuria artistică resimțită instantaneu la primul contact cu opera de artă, poate fi fără îndoială adîncită, pe măsura asimilării mai profunde a operei. Dar faptul că privind pentru a zecea oară *Vechilul* lui Grigorescu, pătrund în esența lui mai amplu, nu exclude caracterul spontan inițial al cunoașterii artistice. Vezi în legătură cu această problemă o scrisoare a lui Cehov către Gorki, în Gorki-Cehov *Scrisori-Articole-Extrase,* Ed. Cartea rusă, 1954, p. 65.

[2] Nu vrem să întrebuințăm termenul cu care îndeobște e gratificat naturalismul și anume: fotografiei Fotografia poate fi și ea naturalistă, adică neartistică, și poate fi operă de artă, atunci cînd fotograful procedează ca orice artist, selecționînd și organizînd elementele fotografiei pe care o creează.

ele le au cu nevoile noastre. A trăi înseamnă a acționa. A trăi înseamnă a nu accepta de la obiecte decît impresia *utilă,* pentru a-i răspunde prin reacție potrivită: celelalte impresii trebuie să se întunece sau să nu ne parvină decît confuz" [1]. Dar el pretinde că *întreaga* cunoaștere a realității cu ajutorul inteligenței nu are alt scop decît depistarea utilității imediate și că deci rațiunea nu poate dezvălui ceea ce e profund în realitate. Arta și-ar realiza deci „cea mai înaltă ambiție a ei", care este de a ne „revela realitatea", numai abătîndu-se de la „atenția la viață", detașînd „percepția, de nevoie". Artistul s-ar atașa deci culorilor și formelor și ar iubi „culoarea *pentru culoare,* forma pentru formă" [2]. Iată deci că, deși pornește de la o observație justă, orientarea idealistă generală a filozofiei sale îl determină pe Bergson să-și denatureze punctul de plecare, pentru a ajunge la negarea capacității artei de a oglindi *semnificația* profundă a realității. Rolul social diversionist al unei asemenea poziții este limpede.

Firește că obiectele de uz curent sînt oglindite de conștiința noastră, în primul rînd pentru latura lor *utilă.* Strada pe care o traversez zilnic, nu înseamnă în mod obișnuit, pentru mine altceva decît un drum util pentru deplasările mele cotidiene. Sigur că în această atitudine nu sezisez realitatea mai profundă care se află dincolo de calitatea utilă a pavajului sau de lățimea părții carosabile. O lucrare naturalistă care se va mulțumi să reproducă cu fidelitate de clișeu, detaliile structurii străzii, nu va adăuga nimic cunoașterii mele cotidiene și nu va trezi nici o reacție emotivă față de această realitate superficial prezentată. Dar, dacă un condei de maestru va reuși să-mi facă pregnantă culoarea străzii, cu pitorescul mișcării ei, să-i pună în valoare viața reînnodînd aspectele actuale cu cele ale unor momente din istoria frămîntată a acestui caldarîm bătut de oameni decenii sau veacuri (cum face de pildă Camil Petrescu pentru unele străzi din București, în romanul său „Un om între oameni") — atunci strada se va anima pentru mine, consumator al acestei opere de artă, de o viață nouă mai profundă. Pentru a realiza o astfel de lucrare, *nu* reproducerea naturalistă a detaliilor construcțiilor sau trotuarelor este necesară, ci *selectarea* acelor elemente care sînt semnificative pentru specificul acestei străzi și *organizarea* lor într-o imagine, care aduce o cunoaștere mai autentică, ce depășește banalitatea negrăitoare a aspectului superficial sezisat în traversarea cotidiană, grăbită, a străzii.

Nu este vorba aici numai de un efort de a „disocia realul de trivial ... de a găsi poezia lucrurilor care ne par adesea mai puțin poetice, numai pentru că emoția estetică este uzată de obicinuință" — așa cum pretindea odată Guyau [3]. Asta ar presupune că artistul nu face altceva decît să dea lustru unei imagini pe care fiecare muritor ar avea-o, în mod obișnuit, ca oglindire a realității în mijlocul căreia trăiește și care s-ar încețoșa din cauza uzajului excesiv. Este vorba de ceva mult mai complicat. Artistul realizează, grație înzestrării sale deosebite pe care o numim

[1] H. Bergson, *Le rire,* Alcan, Paris, 1920, p. 154—155.
[2] *Ibidem,* p. 159.
[3] M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique,* Alcan, Paris, 1901, p. 92.

talent, o pătrundere către semnificația adîncă a realității, pe care omul comun nu o poate înfăptui fără ajutorul său. Naturalismul nu poate oferi consumatorului de artă decît ceea ce, fără nici o aptitudine deosebită, găsea și acesta în lumea înconjurătoare. Iată de ce o reproducere plată a unui aspect oarecare al realității nu produce satisfacție estetică: și din cauză că o lucrare naturalistă nu realizează un act de cunoaștere profundă. Așa se întîmplă cu producțiile făurite de pe pozițiile „academismului", care cere artistului reproducerea „corectă" a realității, în care viziunea banală a meșterului de tablouri sau de poeme, nu se abate nici cu o iotă de la proporțiile „cuminți" ale obiectelor și de la reacțiile totdeauna previzibile ale personajelor, care acționează conformist, după prescripțiile sigure ale moralei filistine.

Ca o reacție îndeobște față de o asemenea poziție a apărut, arta „abstractă". Indiferent de rolul social diversionist pe care îl capătă, în genere, în societatea capitalistă o asemenea producție [1], la foarte mulți artiști, îndepărtarea de oglindirea autentică a realității în artă a însemnat inițialmente protestul împotriva platitudinii naturalismului și „academismului", pe care ei au sfîrșit prin a-l confunda cu realismul. Abstractismul nu înseamnă negarea funcției cognitive a artei. Dar arta „abstractă" vrea să ajungă prin intermediul operei de artă la o cunoaștere nu a plinătății suculente a vieții, ci la schițarea unei severe chintesențe, care nu reușește însă să fie decît o schemă uscată, asemănătoare unui rebus, a cărui dezlegare cere fără îndoială iscusință, dar care nu se poate însoți de adevărata satisfacție estetică.

Iată de pildă, una dintre poeziile lui Ion Barbu, care a suscitat la noi pasionate discuții:

„Din ceas, dedus adîncul aceste calme creste,
Intrată prin oglindă în mîntuit azur,
Tăind pe înnecarea cirezilor agreste,
In grupurile apei, un joc secund mai pur.
Nadir latent! Poetul ridică însumarea
De harfe resfirate ce-n zbor invers le pierzi
Și cîntec istovește: ascuns, cum numai marea,
Meduzele cînd plimbă sub clopotele verzi".

După unele exegeze, aici am avea expusă o „ars poetica" a lui Barbu, care ne-ar explica că poezia este un „joc secund" față de realitate. Să presupunem că ar fi așa! Dar efortul pe care îl cere dezlegarea unei asemenea șarade, nu are nimic comun cu bucuria spontană, care țîșnește într-o sensibilitate artistică normală (și bineînțeles educată) în prezența unei opere de artă autentice. Actul de cunoaștere nu poate fi declanșat decît poate pentru cîțiva „inițiați", care cunosc hieroglifica unei asemenea lucrări. Arta mare a tuturor vremurilor a vorbit însă maselor

[1] In *Art. Digest* (New York) din 15 septembrie 1953, de exemplu, sînt prezentate elogios niște vitrouri în manieră „abstractă", dintre care unul realizat de W. Haley, intitulat *Noah* în care porumbelul cu ramura de măslin are aspectul unei uriașe păsări de pradă, pe care Noe o privește cu groază. Mai e nevoie de comentarii?

largi, cerînd — mutatis mutandis — pentru a fi înțeleasă, cel mult ceea ce cere un text obișnuit pentru a putea fi citit: cunoașterea alfabetului și nu o competență de Champolion.

Iată un alt produs al poziției abstractiste, muzica dodecafonică, despre care un muzician din R. F. Germană, spune că seamănă cu pictura abstractă așa cum „seamănă un ou clocit cu altul". Inițiatorul ei, Arnold Schoenberg, își intitulează principiile de compoziție: „joc liber al formelor, bazat pe cele 479 001 600 de combinații posibile, din punct de vedere matematic, ale celor 12 tonuri". Compozițiile dodecafonice, care își propun de exemplu să ilustreze „linia grafică a siluetei orașului proiectată pe fondul cerului", cu ajutorul desenului melodic — nu au, se pare, nimic comun cu adevărata sensibilitate muzicală, bazată pe o senzorialitate auditivă normală, ci vor să facă „o muzică pentru ochi". Muzicieni de valoare ca Paul Hindemith sau Artur Honneger, care au reacționat și ei la vremea lor împotriva „academismului", au arătat, cu indignare că o asemenea încercare este străină de arta autentică.

Cubismul — în plastică — și-a propus de asemenea să fugă de „narațiune", cum spune Jean Cassou, și să realizeze o artă care să fie „opera facultății intelective și nu a aparatului senzorial" [1].

Iată prin urmare că arta „abstractă" se înstrăinează de unul din elementele esențiale ale cunoașterii artistice: oglindirea realității cu ajutorul unor imagini concret-senzoriale, care să vorbească direct sensibilității artistice sănătoase a maselor de consumatori de artă. Ca și producțiile naturaliste — și cele „abstractiste" se secătuiesc de seva artistică. Unele degenerează pînă la urmă în literatura scabroasă și în pînzele pornografice care se adresează — cu un rol social limpede — celor mai josnice instincte. Celelalte — care nu au mai puțin un rol social diversionist — se adresează unor cercuri de snobi și sfîrșesc prin a nu mai satisface nici cele mai elementare exigențe estetice normale.

Arta autentică nu poate urma un asemenea drum. Chiar și un estetician idealist de talia lui Croce arăta de mult că nu niște pături subțiri de „rafinați" dau măsura adevăratei arte. „Mă întreb care critici — spune el — au stabilit măreția lui Dante sau a lui Shakespeare sau a lui Michelangelo: dacă cu legiunile care au aclamat și aclamă pe acești giganți, se unesc, cum e și firesc și literați și critici de meserie, aclamațiile lor nu diferă în acest caz de ale copiilor și ale poporului, toți gata deopotrivă să-și deschidă inima frumuseții care vorbește tuturor" [2].

Dar această frumusețe reală „vorbește tuturor", pentru că în cunoașterea artistică intervine, pe lîngă elementul *unității dintre general și particular*, care se manifestă în *imaginile concret-senzoriale*, și un alt element despre care vom vorbi acum.

★

[1] J. Cassou, *Philosophie du cubisme* în *„Revue d'Esthétique"*, 1953, nr. 4, p. 396.
[2] Benedetto Croce, *Elemente de estetică*, trad. S. Neniţescu, Bucureşti, 1922, p. 73.

Marx a arătat în schița inițială la „Contribuții la critica economiei politice", că însușirea teoretică a lumii — pe care omul o realizează în activitatea de cunoaștere științifică și filozofică — este „un produs al minții care gîndește, care își însușește lumea . . . într-un mod care diferă de însușirea *artistică*, religioasă, *practic-spirituală* a lumii" [1] (sublinierea noastră — *M. B.*). Credem că, pe drept cuvînt, esteticianul sovietic G. A. Nedoșivin subliniază, în cadrul discuției recente despre obiectul esteticii marxist-leniniste [2], și importanța acestei distincții pe care o face Marx între cunoașterea („însușirea") teoretică a lumii și cea artistică, de ordin practico-spiritual. Observația lui Nedoșivin trebuie dusă mai departe. Oglindind realitatea în judecăți, noțiuni și raționamente, omul *constată* aspecte ale obiectelor și proceselor care există și au existat, independent de om și de omenire. Constituția chimică a unui bloc de marmură, structura celulară a unei petale de trandafir, vibrația atmosferică iscată de un ciripit de vrabie, există ca forme ale materiei în mișcare, fără ca vreun subiect să le oglindească în conștiința sa. E adevărat — cum a arătat Lenin în *Materialism și empiriocriticism* — că orice senzație este „imaginea *subiectivă* a lumii obiective" [3] (sublinierea noastră — *M. B.*), dar acest caracter subiectiv al senzației se referă la *forma* pe care conținutul ei obiectiv o ia, în urma „transformării energiei excitației exterioare în fapte de conștiință" [4]. În etapa rațională a procesului de cunoaștere, în activitatea teoretică, gîndirea umană se desfășoară pornind de la datele obținute prin senzații. Dar în activitatea practico-spirituală, cunoașterea umană manifestă și o altă latură a *subiectivității sale*. În atitudinea estetică față de realitate se manifestă o formă deosebită a relației dintre subiect și obiect. Cunoașterea artistică aduce în conștiință, aspecte ale obiectului, care nu pot exista independent de existența subiectului. Cunoașterea teoretico-științifică *constată* existența unor obiecte și procese, fără să fie nevoită să le *aprecieze*, să le *valorifice* [5]. Celulele petalei de trandafir *există*, pentru biolog — și cu asta actul său de cunoaștere s-a încheiat. Pentru artist însă, dispoziția acestor celule dă o anumită *calitate* petalei, catifelarea ei, pe care el o *apreciază* ca *„frumoasă"*. Această calitate are realitate obiectivă, întrucît rezultă din structura fizico-chimică a materiei petalei — dar nu se constituie ca atare decît în momentul în care conștiința artistică o *valorifică*. Sociologul *constată* caracterul de masă al eroismului membrilor unei societăți eliberate de exploatare care își apără libertatea, dar Fadeev ne pune în valoare, *frumusețea* actelor eroice ale membrilor „Tinerei gărzi", ne obligă, prin creația lui artistică, s-o *apreciem ca atare*. Sostacovici ne dă în

[1] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 227.

[2] *„Voprosî filosofii"*, 1955, nr. 3, p. 214—224. Vezi în această problemă și articolul lui V. K. Skaterscikov, *Obiectul, metoda și sarcinile esteticii marxist-leniniste*, în *„Analele romîno-sovietice"*, seria filozofie, 1956, nr. 3.

[3] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 110.

[4] *Ibidem*, p. 40.

[5] Fără îndoială că și cunoașterea științifică, întrucît izvorăște din necesități practice și este strîns legată de practică, cum se știe, trebuie să valorifice cuceririle sale, în raport cu practica, dar esența cunoașterii științifice, momentul „pur" al efortului teoretic, nu presupune necesitatea valorificării.

imagini muzicale nu numai o prezentare informativă a Leningradului, în zilele asediului hitlerist, dar punînd în vibrație, cu mijloacele artei, sensibilitatea noastră, ne impune să *apreciem* valoarea evenimentelor oglindite. Maria Banuș, în ritmul meșteșugit al versurilor din „Ție-ți vorbesc Americă", nu ne face numai să constatăm amploarea luptei pentru evitarea unui nou masacru între oameni — dar ne face vie *valoarea* acestei lupte, ne cere să-i *apreciem* calitatea, să-i vedem *frumusețea*. Daumier nu ne arată numai cum se prezintă parlamentul burghez, în celebra lui caricatură „Pîntecele legislativ", dar ne face să rostim condamnarea acestuia. Caragiale pune în valoare *urîțenia* morală a lui Cațavencu, nu-i face doar o prezentare constatativă. Horia Lovinescu *stigmatizează* putreziciunea familiei burgheze, în „Citadela sfărîmată", nu o analizează doar cu rece privire de om de știință.

În toate aceste imagini este realizat un act de cunoaștere prin care artistul desprinde din noianul de fapte, numai pe cele *semnificative* și ne impune, o dată cu cunoașterea, *și* aprecierea lor. Desprinderea semnificativului poate merge chiar pînă la un proces analog cu abstractizarea științifică. Iată un exemplu. „Umilința" nu umblă în lume ca „universalia ante rem". Nu există decît ca umilință a unui sclav biciuit, a unei mame care cerșește ca să-și salveze copilul sau a unui intelectual negru pe care niște albi mestecători de chewing-gum îl privesc cu dispreț de la „înălțimea rasei lor superioare". Dar poetul știe să o găsească în toate aceste ipostaze ca pe o realitate unică și să o desprindă, pură, într-o imagine, care o individualizează, pentru a o așeza la „Muzeul de antichități" al Omenirii, atunci cînd va fi lichidată din lume asuprirea și exploatarea.

„În părul tău cărunt și întristat
Se vede încă urma de scuipat
Și-n ochii tăi se tulbură de-avalma
Rușinea, ghiontul, palma și sudalma".

Cunoașterea acestei „esențe" a Umilinței se împletește cu *aprecierea* ei. Atitudinea artistului față de suferințele de milenii ale umiliților reprezintă valorificarea justă, la care ne obligă, *prin forța expresiei lui artistice*, să aderăm și noi:

„Nu știu cum să te ating să nu te sperii
Tremurătoare maică a durerii
În care față blîndă de uitare
Să te-nvelesc pentru vecia mare
Să dormi — de acum și pentru totdeauna.
O ceață-ai fost. Dar ai adus furtuna" [1].

Această valorificare a realității oglindite în imaginea-artistică, este *imanentă* acestei imagini. Artistul o impune cititorului, privitorului, auditoriului, *prin* imaginea artistică și nu printr-o argumentație retorică exte-

[1] Nina Cassian, *Muzeul de antichități* în *„Viața românească"*, 1955, nr. 12.

rioară acesteia. Atunci, cînd făuritorul unei lucrări pledează pe marginea imaginilor concret-senzoriale („de pe tuşe" cum ar spune un fotbalist) şi ne „explică" în limbaj teoretic sensul lucrării sale — el nu face operă de cunoaştere artistică, lucrarea lui nu este artă. Engels a arătat asta în scrisoarea lui către Minna Kautski: „...eu cred că tendinţa trebuie să reiasă din situaţie şi din acţiune însăşi, fără ca să fie scoasă în evidenţă în mod expres..." [1]. Orice didacticism răpeşte artei specificul său şi o lipseşte de forţa care dă cunoaşterii artistice capacitatea de a zgudui direct pe cel ce recepţionează estetic opera de artă.

Dar dacă artistul *impune*, dinăuntrul imaginei, o anumită apreciere a realităţii oglindite, dacă „imperativul" artistului este valabil pentru toţi cei ce îşi însuşesc estetic opera sa — înseamnă că *valoarea* conţinută în imagine are o realitate obiectivă întrucît se impune cu necesitate. Spectatorul, cititorul, *nu poate să nu o accepte,* aşa cum ochiul său, nu poate să nu reacţioneze la un stimulus luminos, cum urechea lui nu poate să nu reacţioneze la un stimulus acustic.

Această realitate obiectivă este însă de un fel deosebit: nu este independentă de omenire, aşa cum arătam mai sus. Rezidă în obiect, pentru că altfel subiectul cunoscător n-ar reacţiona — independent de voinţa lui — la prezenţa ei. Dar această realitate *imanentă* obiectului, se iveşte numai o dată cu apariţia omenirii care o poate *valorifica,* numai atunci cînd activitatea socială a omului — ca specie vieţuitoare calitativ deosebită de toate celelalte — creează, cum a arătat Marx, nu „numai un obiect pentru subiect, ci şi un subiect pentru obiect" [2].

Înţelegerea justă a acestui caracter deosebit al „obiectivităţii" valorii estetice, realizate prin actul de cunoaştere artistică, destramă falsitatea poziţiilor idealiste în problema frumosului, atît ale acelor esteticieni idealişti care consideră că există un frumos etern, valabil indiferent de transformarea continuă a conştiinţei sociale, cît şi a acelora care cad într-un subiectivism radical, neadmiţînd criterii obiective de apreciere a frumosului.

Judecata de gust nu este universal-valabilă, cum o voia Kant, răpindu-i însă caracterul obiectiv, ci este *istoriceşte-obiectivă.* Artistul este produsul epocii sale şi în cunoaşterea artistică se relevă *idealul estetic* pe care îl edifică conştiinţa socială a epocii. Firește, trebuie să fim atenţi la primejdia vulgarizării rezultată din negarea unor „permanenţe umane", care depăşesc hotarele diferitelor orînduiri sociale — dar nici nu putem uita — căzînd, ca materialiştii francezi sau ca Feuerbach, într-o greşeală metafizică, anistorică, — că nu există un „om etern" şi că „umanul" — deci şi valorificarea estetică — este în continuă transformare, în funcţie, *în ultimă analiză,* de condiţiile vieţii materiale a societăţii.

Cernîşevski a arătat că idealul estetic este în funcţie de interesele şi de felul de viaţă a diferitelor clase sociale [3]. Taine formulează

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Despre artă şi literatură,* E.P.L.P., 1953, p. 133.

[2] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice,* E.S.P.L.P., 1954, p. 216.

[3] N. Cernîşevski, *Arta şi realitatea din punct de vedere estetic,* Ed. Cartea rusă, 1949, p. 33—37.

o teză asemănătoare, diluînd-o însă prin golirea de conținutul ei de clasă, atunci cînd susține că arta unei epoci este centrată în jurul personajului dominant al vremii, adică al acelui „model pe care contemporanii îl înconjură cu admirația și cu simpatia lor . . . întreaga artă depinde de el, pentru că arta întreagă nu se străduiește decît să-i complacă sau să-l exprime [1].

E necesar însă să evităm confuzia între *aprecierea estetică* a lumii realizată în cunoașterea artistică și *aprecierea ei etică*. Valorificarea pe care o face cunoașterea artistică se referă la aprecierea realității în funcție de categoriile estetice: frumos, agreabil, sublim, urît, tragic, comic. Artistul cunoaște realitatea (și o face cunoscută consumatorului de artă, prin opera lui) în funcție de aceste categorii. Confuzia de planuri între valorificarea estetică și celelalte valorificări ale diferitelor activități practic-spirituale ale omului (etică, religioasă, politică) duce la greșeli tot atît de grave în direcția golirii artei de ceea ce îi este *specific*, ca și confuzia între cunoașterea artistică și cunoașterea științifică. Multe rebuturi artistice își datorează existența unor asemenea confuzii.

Dar dacă acest tip de confuzii duce la vulgarizări — nu mai puțin denaturantă este poziția pe care se situează cei ce pretind că „autonomizează" arta, ridicînd ziduri chinezești între însușirea estetică a lumii și celelalte modalități de însușire. Aceștia din urmă uită că în conștiința socială ca și în cea individuală nu există compartimentări etanșe și că diferitele ramuri ale conștiinței sociale ca și diferitele facultăți umane sînt interdependente.

Iată de ce, în mod obișnuit, *aprecierea estetică* a realității, realizată în cunoașterea artistică, *este strîns legată de cea etică și de cea politică*. Toate izvorăsc, *în ultimă analiză*, din aceeași sursă comună a existenței materiale a societății și „autonomizarea" lor nu poate să fie decît factice și nu poate îndeplini decît un rol social, ostil progresului [2].

Dacă valorificarea estetică a lumii își capătă realitatea numai împreună cu apariția omenirii, *o dată ivită* însă, caracterul său obiectiv devine persistent. Fără îndoială că operele de artă nu trăiesc decît dacă sînt revalorificate de o conștiință artistică — și această conștiință artistică a societății are un caracter istoric. Dar, întrucît arta este, cum am văzut, una din formele de însușire practic-spirituală a lumii, cunoașterea artistică se întruchipează într-o realizare *materială*. Această întruchipare materială a viziunii artistului reprezintă o condensare și o cristalizare a conștiinței artistice a epocii și a clasei sale. Ca dintr-o imensă masă de minereu — elementul prețios este extras de artist și *rămîne* ca realitate obiectivă, pe care conștiința artistică a societății nu o poate ignora, căreia i se impune cu necesitate de-a lungul veacurilor. Monumentele de artă, *materializare a cunoașterii artistice*, epopeile lui Homer, tragediile lui Shakespeare, statuile lui Praxiteles, muzica lui Bach sau Beethoven, romanele lui Balzac, Tolstoi sau Șoholov, versurile lui Whitman, Eminescu sau Maia-

[1] H. Taine, *Philosophie de l'art*, Hachette, Paris, 1913, vol. I, p. 102—103.
[2] Această problemă va fi dezvoltată într-o altă parte a lucrării.

kovski, rămîn ca realitate obiectivă, chiar dacă — așa ca în cunoscuta imagine a lui Anatole France — pămîntul răcit se va roti mai departe pustiu de viață în spațiile astrale, purtînd pe el întreg acest tezaur făurit de omenire.

★

Cunoașterea artistică realizează deci unitatea dintre general și particular, oglindind esența realității în imagini concret-senzoriale, înfăptuind o dată cu actul cognitiv și un act de apreciere, de valorificare. Tocmai din această cauză cunoașterea estetică are totdeauna un colorit *emoțional,* pune subiectul într-o vibrație *afectivă* de un timbru, specific. Această trăsătură, *lirică,* este încă unul dintre elementele caracteristice ale cunoașterii artistice. Neglijarea acestei trăsături în lucrările de pură virtuozitate meșteșugărească, ia acestor lucrări caracterul autentic artistic. Este ceea ce se întîmplă, cum am văzut cu arta „abstractă". Dar părăsirea filonului de sevă emoțională al artei adevărate pentru fuga după virtuozități formale nu este o descoperire a decadentismului contemporan. Spre sfîrșitul evului mediu (ca de altfel în Roma sfîrșitului de epocă sclavagistă, ca în toate perioadele de decadență) în secolele XV—XVI sînt căutate forme alambicate ale iscusinței tehnice, golite de fior afectiv, în care este urmărită doar învingerea dificultății. Este epoca cînd se fabrică poeme complicate care se pot citi în treizeci și două de feluri diferite, păstrîndu-se sensul și rima versurilor; epoca în care înflorește goticul flamboaiant, cînd Jean Vast ridică la Beauvais o campanilă înaltă de 153 de metri [1], care întrunea „rafinamentele" cele mai îndrăznețe ale arhitecturii gotice. Violentarea limitelor pe care le permite prelucrarea materiei pedepsește imediat pe arhitect: catedrala se prăbușește în scurtă vreme. Poeții de „pură virtuozitate" au o pedeapsă mai puțin vizibilă imediat, dar tot atît de plină de învățăminte: un Molinet, un Meschinot nu sînt pomeniți azi decît în istoriile literare, în vreme ce contemporanul lor François Villon trăiește și azi în conștiința artistică a omenirii. Meșteșugul nu era disprețuit nici de el (mărturie stau numeroasele lui acrostihuri) — așa cum nu poate fi neglijat de nici un artist — dar tehnica iscusită era utilizată pentru a da expresie *semnificațiilor* realității cunoscute de el, pentru a exprima puternica lui vibrație *emoțională* în fața acestei realități [2].

Această vibrație emoțională este legată direct de relevarea în cunoașterea artistică, a ceea ce se raportează la om, în realitatea înconjurătoare. Puternica emoție care însoțește cunoașterea artistică — ca parte integrantă a acestei cunoașteri — este legată de faptul că arta îl ajută pe om să se smulgă *alienării,* cu care condițiile de existență — din orînduirile bazate pe exploatare, îl amenință și să-și regăsească natura lui specific umană. Este bine cunoscută importanța pe care o dă Marx

[1] E. Bruley, *Architecture gothique,* Paris, 1932, p. 106.

[2] Esteticianul englez contemporan Herbert Read, în lucrarea sa *The meaning of Art,* a exprimat acest adevăr într-un chip deosebit de pregnant: „Artistul este un om care prin aptitudinea lui deosebită, rezolvă problemele noastre emoționale, pentru noi înșine" (vezi *Revue d'Esthétique,* t. III, fasc. II, p. 190).

acestei probleme pentru ca să fie nevoie să mai insistăm. Arta ia naştere şi se amplifică „prin complexitatea obiectiv desfăşurată a esenţei umane", prin dezvoltarea simţurilor „umane" care „se confirmă ca forţe esenţiale *umane*" abia prin existenţa obiectului lor „prin natura umanizată" [1].

De aceea ni se pare justă poziţia esteticianului sovietic Burov, care încă într-un articol publicat acum trei ani [2], ca şi într-o lucrare recentă, susţine că obiectul artei este omul social, viaţa omenească. Fără îndoială că am greşi, dacă am da dovadă şi în această privinţă de rigiditate dogmatică. A delimita obiectul artei nu poate să însemne interdicţia pentru artist de a aborda orice temă, de a-şi însuşi estetic şi de a exprima în imagini artistice cele mai nebănuite aspecte ale lumii. Dar a încerca să delimităm ştiinţific *obiectul* artei, ca una din caracteristicele intrinsece ale cunoaşterii artistice, înseamnă şi îndatorirea de a cerceta care este îndeobşte teritoriul pe care se mişcă în largul său creaţia artistică. Acest teritoriu, ni se pare este *realitatea raportată la om.*

Să încercăm să vedem cum stau lucrurile chiar în acele opere de artă, în care se pare că omul lipseşte. Să exemplificăm numai cu opere ale scriitorilor noştri.

Să pornim de la Eminescu.

„La steaua care a răsărit
E-o cale-atît de lungă
Că mii de ani i-au trebuit
Luminii să ne-ajungă..."

Iată în aparenţă o problemă cosmologică. Poetul o expune cu linişte de astronom. S-ar părea că se realizează aici o limpede lămurire a unei legi a naturii. De ce sensibilitatea noastră artistică intră în vibraţie? Oare numai pentru că *imaginea* în care se oglindeşte esenţa procesului descris e tulburătoare:

„Icoana stelei ce-a murit
Incet pe cer se suie..."

Nu numai din această pricină, ci pentru că Eminescu raportează tot ceea ce a înţeles că se petrece în spaţiile interplanetare la un *adînc sentiment omenesc:*

„Tot astfel cînd al nostru dor
Pieri în noapte adîncă
Lumina stinsului amor
Ne urmăreşte încă".

Tot la *scară umană* raportează Arghezi un aspect al naturii care intră şi în preocupările entomologului:

„Un păianjen ca un neg
Umblă lung în şase peri".

---

[1] K. Marx-F. Engels, *Despre literatură şi artă*, p. 35.

[2] A. I. Burov, *Despre specificul conţinutului şi formei în artă*, „Voprosî filosofii", 1953, nr. 5.

Oare numai portretul arahnidului creionat în linii fine de miniaturist, declanșează emoția cititorului? Poetul socotește că nu, de vreme ce după ce se ocupă de „munca" minusculei vietăți, de „nevoile și de durerile" ei — se întreabă (și o dată cu el și cititorul):

„De ce-s eu atît de mare
De ce-i el atît de mic?"

Marele meșter al zugrăvirii peisajului nostru, Mihail Sadoveanu, reînvie în cuvinte care sclipesc de culoare și în cadențe stilistice cu bogăție simfonică tabloul unei ploi în *Nada Florilor:*

„Din miază zi creșteau nouri, dezvoltîndu-se spre înălțimea cerului. Un vîntișor iute fîlfîi în pămătufurile trestiilor; — trecu. Baltă și stufuri rămaseră iar neclintite. Soarele se stinse, balta se întunecă și se zimțui în crețuri fine. In umbra care căzuse deodată peste strălucirea zilei, se întinse o liniște mare. Și se auzi în depărtare sunînd ploaia sau vîntul sau un șuvoi de apă...". Dar în peisajul acesta edenic, emoția cititorului capătă amploare pentru că simte cum meșterul condeiului primea „ploaia care-mi șiroia de pe păr în ochi și pe obraz. Nu simțeam nici o nevoie să mă apăr. Dimpotrivă, aveam un fel de bucurie și desfătare cu întreaga împrejurime. Sălcii, liane, papură, trestii, sticleau de un rîs real, pe care-l simțeam în mine".

Să ne amintim, de asemenea, de prima parte a romanului „Pasărea furtunii" a lui Petru Dumitriu, unde forța elementelor naturii este pusă în cumpănă cu forța omului.

Dar s-ar putea ca exemplele citate să pară minore, față de ceea ce reprezintă, în literatura noastră, prezența *omului,* raportarea realității la întreaga complexitate a existenței umane, în opera lui Eminescu, Creangă, Arghezi, Sadoveanu ca și în a lui M. Beniuc, Zaharia Stancu, E. Jebeleanu, V. Em. Galan sau Dan Deșliu.

Am pomenit însă numai de acele opere, în care s-ar părea că *nu* omul este obiectul cunoașterii artistice, pentru a arăta că și aici peisajul trăiește artistic pentru că este raportat la om [1].

Asta se întîmplă chiar dacă referirea la om nu este explicită: reacția umană în fața realității este prezentă, de exemplu, și în „Anemonele" lui Luchian și în „Simfonia Alpilor" a lui Richard Strauss — în care *poziția omului* față de natură conferă operei de artă, caracterul ei liric, forța ei emotivă.

★

Actul de cunoaștere artistică presupune deci o *selectare* a ceea ce este *semnificativ* printre multiplele aspecte ale realității oglindite — și apoi, *organizarea* acestor elemente semnificative *într-o imagine concret-senzorială,* care să lovească cu putere în *sensibilitatea artistică* a consumatorului de artă, realizînd totodată o *apreciere* și *atitudine emotivă* în fața realității oglindite, fără să-i solicite în chip deosebit, în primul rînd facultățile rațiunii sale. Selectarea artistică nu se realizează totdeauna în mod

[1] Vom mai reveni asupra acestei probleme în alt capitol al lucrării.

deliberat de către artist, după cum nici organizarea elementelor imaginii artistice, nu cere totdeauna o planificare prealabilă laborios cîntărită. Acea înzestrare deosebită pe care o numim *talent,* dă artistului autentic capacitatea de a-şi crea opera fără a-şi putea explica singur, de multe ori, cum a izbutit să o facă.

Înseamnă asta oare o pledoarie pentru creaţia inconştientă, în „transă"? Nicidecum! Ci numai sublinierea adevărului că cercetarea estetică nu poate fi preludiul elaborării unor norme, obligatorii pentru artist. Estetica normativă s-a dovedit, de-a lungul istoriei dezvoltării culturii, sau fără putere de înfluenţă asupra creaţiei artistice, sau — atunci cînd era impusă prin coerciţie — frenatoare pentru avîntul creaţiei. Dar cunoaşterea de către artist a elementelor creaţiei artistice îl poate scuti de căutări îndelungate pentru găsirea drumului său propriu, îl poate feri de multe ori de rătăciri dureroase. Argumentul care se sprijină pe adevărul că mulţi artişti mari au cîntat „cum cîntă pasărea", fără să fi fost ajutaţi de vreo îndrumare, are tot atîta valoare cît ar avea argumentul că şi expediţia lui Magellan a izbutit să facă înconjurul lumii într-o simplă navă cu pînze şi că deci pentru a face astăzi o asemenea călătorie ne-am putea foarte bine lipsi de luminile ştiinţei care au făcut posibilă construirea avionului supersonic.

Iată de ce artistul contemporan nu poate ignora — sub pedeapsa rătăcirilor lui în creaţie — îndrumarea partidului clasei muncitoare care îl orientează, în conformitate cu indicaţiile esteticii marxist-leniniste, către realizări artistice care să fie acte specifice de cunoaştere veridică a realităţii. Arta fiind o formă de cunoaştere a realităţii — aşa cum arată estetica marxist-leninistă — teoreticienii „formei pure" în artă, teoreticienii artei care „se poate dispensa de idei", îl depărtează pe artist de arta autentică, şi rolul lor social (indiferent de poziţia lor subiectivă) este de a sluji acele forţe sociale care, fiind condamnate de istorie, au interesul să împiedice orice act de relevare a adevărului.

СПЕЦИФИЧНОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ

(КРАТКОЕ СОДЕЖАНИЕ)

В этой статье, являющейся частью более обширной работы, посвященной вопросам отношения искусства к действительности, автор подвергает анализу проблемы специфичности познания с помощью художественных образов. Используя марксистско-ленинские положения о познавательной функции искусства, автор пытается определить общие характерные черты познания с помощью художественных образов, не затрагивая при этом вопроса, отличается ли способ познания автора

произведения искусства от познания воспринимающего данное произведение.

Богато иллюстрируя свои положения примерами из румынского и всемирного искусства и литературы, автор доказывает, что познание при помощи художественных образов отличается от теоретического познания, так как оно осуществляется посредством конкретно-чувственных образов; в то же время, как подчеркивается в данной работе, при создании вышеупомянутых образов, художник пользуется и мыслительными элементами, которые отбирает и вновь соединяет в процессе создания образов. Познание с помощью художественных образов приводит в движение, в первую очередь, чувственную, интуицию, которую следует отличать от мистической интуиции бергсоновского типа или от чистого, пассивного восприятия действительности в ощущения. Чувственная интуиция придает познанию, с помощью художественных образов, характер внезапности, являющейся одной из причин художественных эмоций. В процессе создания художественного образа художник должен предостеречь себя от двух опасностей, одинаково пагубных для произведения искусства: натурализма, не способствующего познанию, и отвлеченности, лишающей произведение искусства эмоциональной окраски. Так как искусство является, по выражению Маркса, одной из форм практически-духовного освоения действительного мира, в произведении искусства, одновременно с познанием действительности, дается и оценка этой действительности. Автор произведения искусства не ограничивается констатацией факта, он одновременно осваивает его, оценивает, высказывает свое мнение. Для того чтобы освоение было художественным, оно должно быть не внешним по отнешению к художественному образу, а имманентным, присущим ему. В противном случае произведение потеряло бы свой художественный характер, превратившись в дидактический труд. Только благодаря этой имманентности освоения в художественном образе, обеспечивающей познанию эмоциональный характер, искусство осуществляет свою социально-воспитательную функцию. Художественное освоение действительности имеет объективный характер, так как оно вызвано необходимостью, хотя оно зависит от человека и человечества, предполагает уже оформившееся художественное общественное сознание. Художественное освоение действительности является исторически-объективным, в зависимости от социальных условий, от эстетического идеала эпохи и класса, к которому принадлежит художник. Отсуда следует вывод, что предметом познания при помощи художественных образов является действительность в ее отношени к человеку. Поскольку искусство является специфической формой познания действительности, отмечает далее автор, то произведения, не преследующие познавательных целей и претендующие на положение «чистой формы», чужды подлинному искусству.

LE CARACTÈRE SPÉCIFIQUE DE LA CONNAISSANCE ARTISTIQUE

(RÉSUMÉ)

L'auteur analyse dans ce fragment d'un travail plus ample — qui sera consacré aux rapports de l'art avec la réalité — le problème de ce qui est spécifique dans la connaissance artistique. Il essaye de rendre explicites les thèses marxistes-léninistes classiques, relatives à la fonction cognitive de l'art se proposant de déterminer les traits généraux caractéristiques de la connaissance artistique, sans toutefois s'attaquer à la distinction entre la connaissance du créateur et celle du spectateur de l'œuvre d'art.

L'auteur illustre ses thèses par des exemples variés, tirés de la littérature et de l'art universels et roumains, et démontre que la connaissance artistique se distingue de la connaissance théorique en ce qu'elle est réalisée par l'intermédiaire d'images concrètes-sensorielles, à la création desquelles l'artiste emploie cependant aussi des éléments rationnels, qu'il *choisit* et *organise* afin de construire ces images. La connaissance artistique met cependant en mouvement, en premier lieu, *l'intuition sensorielle,* qu'on doit distinguer de l'intuition mystique de type bergsonien ou de la simple réception, purement passive, de la réalité par les sensations. Cette intuition sensorielle donne à la connaissance artistique un caractère de *spontanéité,* qui est l'une des causes de la joie artistique. Dans l'organisation de l'image artistique, l'artiste doit éviter deux écueils, tous les deux fatals pour la qualité artistique de son œuvre: le naturalisme, qui n'apporte aucun enrichissement de la connaissance, et l'abstractionnisme, qui dépouille la connaissance artistique de son caractère *émotionnel.* Etant donné que, selon Marx, l'art est l'une des formes d'appropriation pratique-spirituelle du monde, l'œuvre d'art réalise en même temps la connaissance de la réalité et l'*appréciation* de cette *réalité.* L'artiste fait plus que constater: *il met en valeur.* Pour être artistique, cette valorisation doit être *immanente* à l'image artistique et non extérieure à celle-ci, faute de quoi ce ne serait pas une œuvre d'art qui serait réalisée mais un ouvrage didactique. La fonction sociale-éducative de l'art s'accomplit justement grâce à cette *immanence de la valorisation* dans l'image, ce qui confère à la connaissance artistique un puissant caractère *émotionnel.* La valorisation artistique a un caractère *objectif* en ce qu'elle s'impose nécessairement, bien qu'elle ne soit pas indépendante de l'homme et de l'humanité, mais suppose l'apparition préalable d'une conscience sociale artistique. Cette valorisation est cependant *historiquement objective,* en fonction des conditions sociales dans lesquelles elle se réalise, de l'idéal esthétique de l'époque et de la classe respective. D'où il résulte que l'objet de la connaissance artistique est *la réalité rapportée à l'homme.* L'art étant une forme spécifique de connaissance de la réalité, il s'ensuit que les œuvres qui ne réalisent pas un acte de connaissance, qui prétendent être „forme pure", sont étrangères à l'art authentique.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

CRITICA TEORIEI ECHILIBRULUI ÎNTRE ANTITEZE *

de

R. TOMOIAGĂ

Discipol şi continuator entuziast al operei lui Gheorghe Lazăr, Ion Eliade-Rădulescu s-a afirmat ca cea mai puternică personalitate culturală din Ţara Romînească în sfertul de veac ce desparte răscoala lui Tudor Vladimirescu de revoluţia de la 1848. Numele lui este indisolubil legat de începuturile literaturii noastre moderne, ale şcolii, presei şi teatrului naţional. Raportate la epocă, meritele lui Eliade ca scriitor nu pot fi ignorate; este însă indiscutabil că meritele sale ca animator cultural întrec cu mult meritele sale literare. La baza întregii activităţi culturale a lui Eliade a stat o concepţie iluministă, izvorîtă din nevoia luptei pe care burghezia romînă în ascensiune o ducea împotriva feudalismului. Deşi, pe plan subiectiv, iluminismul lui Eliade nu s-a împletit niciînd cu o orientare revoluţionară fermă, el a avut, pe plan obiectiv, o contribuţie însemnată la pregătirea revoluţiei burghezo-democratice de la 1848. Toţi capii revoluţiei au fost elevii direcţi sau indirecţi ai lui Eliade, iar ei au tras din filozofia luminilor a profesorului lor concluziile revoluţionare pe care acesta ezita să le tragă.

Atît prin naştere, cît şi prin felul său de viaţă dinainte de 1848, Eliade aparţine micii boierimi îmburghezite, devenind exponentul ideologic al unor pături burgheze moderate, compuse din negustori, funcţionari şi militari, cărora le era caracteristică pendularea între unele nemulţumiri împotriva marii boierimi şi acomodarea la rînduielile feudale. Divergenţe serioase între Eliade şi viitorii revoluţionari s-au produs încă în jurul anului 1840. În 1843 Eliade nu s-a alăturat acţiunii conspirative a „Frăţiei", întreţinînd raporturi dintre cele mai reci cu conducătorii ei pînă în ajunul revoluţiei. Impins mai mult de motive de ordin subiectiv (cearta cu domnitorul Bibescu şi ambiţia de a se afişa) decît de convingeri principiale, Eliade a cerut în ultimul moment să fie cooptat în comitetul revoluţionar. Cererea sa a fost satisfăcută, în speranţa că marea popularitate de care se bucura Eliade în rîndurile unor cercuri burgheze şovăielnice va contribui la atragerea lor de partea revoluţiei. Ceea ce mişcarea revoluţionară a cîştigat la început prin alăturarea ocazională a lui Eliade la ea, avea să fie însă peste scurtă vreme contracarat prin acţiunile sale oportuniste. Dobîndind poziţia cea mai influentă în sînul guvernului provizoriu şi al locotenenţei domneşti care i-a luat locul, Eliade s-a folosit de toate mijloacele pentru a torpila revoluţia dinăuntru, pentru a o frîna şi a-i imprima un curs moderat, contribuind astfel într-o măsură hotărîtoare la înfrîngerea ei.

---

* Studiul de faţă reprezintă un fragment dintr-o lucrare mai întinsă consacrată concepţiilor social-politice ale lui Eliade. Poziţia sa de clasă oscilantă, evoluţia sa treptată spre conservatismul politic, precum şi conduita prin excelenţă oportunistă manifestată de el în timpul revoluţiei de la 1848 sînt analizate pe larg într-un capitol separat. Baza de clasă a concepţiilor conservatoare profesate de Eliade în cursul îndelungatului său exil şi în deceniul 7 al veacului trecut este adîncită în alte două capitole, care tratează teoria regenerării şi teoria progresului şi a conservaţiei.

Linia promovată de Eliade în cursul revoluției se caracteriza prin boicotul sistematic al articolului 13 din Proclamația de la Islaz (înfăptuirea reformei agrare), prin preconizarea unui compromis prematur de clasă cu boierimea reacționară și prin punerea, absolut stranie, a mișcării de eliberare socială și națională sub tutela Porții otomane. Dacă la 1848 poziția lui Eliade se mai situa la extrema dreaptă a liberalismului burghez, în anii următori ea a evoluat rapid spre stînga conservatoare. Procesul acesta s-a desfășurat concomitent cu renunțarea burgheziei romîne la ideile revoluționare și cu transformarea întregii burghezii continentale într-o clasă contrarevoluționară. Propaganda dizolvantă cu caracter conservator și legitimist inițiată de Eliade, după prăbușirea revoluției, în sînul emigrației revoluționare a provocat o ripostă energică atît din partea democraților revoluționari (N. Bălcescu secondat de I. Ghica), cît și din partea liberalilor radicali (C. A. Rosetti). Aceste două acțiuni combinate concentric au avut ca efect izolarea politică a lui Eliade, însă învrăjbirea lui cu toți capii revoluției a determinat alăturarea sa definitivă la tabăra conservatorilor.

Concepțiile social-politice conservatoare formulate de Eliade după prăbușirea revoluției de la 1848 au o aceeași bază de clasă. Ele reflectă, desigur, zig-zagurile întregii noastre burghezii, dar în primul rînd atitudinea celor mai înapoiate pături ale ei, dornice să lichideze cît mai grabnic revendicările revoluționare ale poporului și să încheie cît mai curînd și în orice condiții compromisul de clasă burghezo-moșieresc. Sub acest raport, conduita lui Eliade poate fi considerată ca fiind tipică pentru lașitatea burgheziei, nu însă și pentru servirea optimă a intereselor ei tactice. Acestea au fost mult mai bine apărate de către liberalii brătienești, care au tărăgănat cincisprezece ani încheierea monstruoasei coaliții, cu scopul de a smulge clasei boierești cît mai multe poziții și de a o sili la cît mai însemnate concesii.

★

Toate teoriile și concepțiile social-politice conservatoare formulate de Eliade în ultima parte a vieții, după înăbușirea revoluției din anii 1848—1849, sînt fondate pe o teorie filozofică centrală, care asigură în grad înalt unitatea unui sistem de gîndire în aparență neomogen și oferă în același timp cheia pentru înțelegerea lui. Această teorie filozofică cheie este teoria echilibrului între antiteze. Ea are o factură net idealistă și e impregnată de un misticism bizar și de un împăciuitorism extrem, care-și vor pune amprenta pe întreaga operă de bătrînețe a lui Eliade. Două dintre cele mai răsunătoare teorii lansate de Eliade în pragul celui de-al șaptelea deceniu al veacului trecut și anume teoria „boieri și ciocoi" și teoria înrudită „doi 1821, doi 1848", constituie doar niște simple anexe ale teoriei echilibrului între antiteze.

Prima și cea mai cuprinzătoare expunere (circa 100 de pagini) a principalei sale teorii a fost făcută de Eliade în introducerea la *Istoria critică universală,* o lucrare prin excelență mistică scrisă în timpul surghiunului în insula Chios (1851—1853) și apărută postum în 1892, în două volume care tratează numai istoria antică. Într-o scrisoare din anul 1856 către un discipol, Eliade rezumă pe cîteva pagini „știința sa trinitară" și arată că a redactat, pe trei coli, o prescurtare a ei în limba franceză, care n-avea să vadă însă lumina tiparului [1]. O a doua expunere amplă a științei trinitare se găsește în lucrarea *Issachar sau Laboratorul,* intitulată și *Echilibru între antiteze,* apărută treptat între anii 1859 și 1869. Dacă prima formulare a teoriei echilibrului din *Istoria critică universală* cuprinde o serie de speculații metafizice care lipsesc în *Issachar,* în schimb

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Scrisori din exil,* București, 1891, p. 510—512.

formularea din *Issachar* e mai bogată în exemplificări din domeniul societăţii, motiv pentru care îi vom acorda preferinţă.

Doctrina echilibrului între antiteze face de la început distincţie între două categorii de dualităţi: dualităţile *naturale* şi dualităţile *monstruoase*. În dualităţile naturale sau adevărate se unesc într-un chip organic, armonios doi termeni corelativi, unul *activ* şi celălalt *pasiv*. Dualităţile naturale sînt *simpatice* sau *creatoare*, de vreme ce cei doi termeni corelativi produc cu necesitate un al treilea termen, *rezultatul*. Dualităţile sau diadele naturale se subordonează astfel unor triade sau trinităţi, în cadrul cărora are loc mişcarea şi dezvoltarea lucrurilor din natură şi societate.

Iată, în reprezentarea grafică liniară — cea mai simplă cu putinţă — cîteva dintre trinităţile fundamentale cu care operează Eliade de-a lungul *Istoriei critice universale* şi a *Echilibrului între antiteze:*

Activ	*Pasiv*	*Rezultate*
Spirit	Materie	Creaţiune
Suflet	Corp	Om
Bărbat	Femeie	Familie
Timp	Spaţiu	Eternitate
Guvern	Popor	Societate
Progres	Conservare	Perfectibilitate
Drept	Datorie	Libertate
Libertate	Autoritate	Ordine

Renunţăm să complicăm inutil lucrurile prin reprezentări cabalistice pe triunghiuri, pătrate cu triunghiuri inferioare şi superioare, şi cercuri.

Dualităţile *monstruoase* sau *destructive* constau după Eliade, în unirea nepotrivită a doi termeni, ambii activi sau ambii pasivi. Ele au un caracter forţat, sînt neproductive, sterile. Într-un mod semnificativ, Eliade înglobează antagonismele sociale în categoria dualităţilor monstruoase, dînd ca exemplu dualităţile: învingător-învins, împilator-împilat, despot-sclav, sacrificator-victimă [1]. Eliade afirmă că între termenii dualităţii naturale nu există luptă, ci simpatie, colaborare. După el, binele rezultă din echilibrul antitezelor, iar răul din ruperea echilibrului lor natural. Eliade adaugă că fiecare dintre cei doi termeni ai unei dualităţi naturale poate să degenereze. Într-un asemenea caz, dualităţii naturale

Libertate — Autoritate — Ordine

i se substituie dualitatea monstruoasă

Libertinaj — Despotism — Anarhie.

Atenţia principală Eliade o acordă cazului invers, cînd cu ajutorul mijloacelor regeneratoare şi în primul rînd al răspîndirii luminilor, o dualitate monstruoasă poate fi înlocuită prin una naturală. Ca exemplu Eliade citează dualitatea monstruoasă Stăpînire—Norod, care trebuie înlocuită

[1] Vezi I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru între antiteze*, Bucureşti, 1859—1869, p. 10.

prin dualitatea creatoare Guvern—Popor, al cărei produs este adevărata Societate.

În cîteva rînduri Eliade se abate de la linia metafizică a separării absolute a contrariilor şi a opunerii lor dinafară, preconizînd o dezvoltare în virtutea contradicţiilor interne. Iată un asemenea loc, care, în ciuda formulării mistice, ascunde un remarcabil gînd dialectic: „Dumnezeu însă, în marea sa bunătate şi în nemărginita sa preştiinţă, a prevăzut ca însuşi din excesul răului să iasă binele: clepţii Greciei devin soldaţii şi eroii *ugonului* independenţei; tîlharii Olteniei devin soldaţii lui Tudor“ [1].

Am văzut că echilibrul universal mereu deranjat şi mereu restabilit al antitezelor produce, după Eliade, mişcarea lucrurilor din natură şi societate. Eliade consideră că mişcarea societăţii omeneşti are un caracter ascendent. În acest sens el îl citează pe Michelet: „D. Michelet, vorbind despre mişcarea umanităţii, a zis: „Umanitatea se învîrteşte într-un cerc, care neîncetat se tot lărgeşte în spiraliu“ [2].

Teoria echilibrului între antiteze nu este o teorie originală. Vom vedea că Eliade a împrumutat-o de pe unde a putut, fiindcă servea perfect intereselor şi orientării sale practice mai vechi. În schimb, Eliade manifestă o anumită originalitate — adeseori chiar prea multă — în aplicarea teoriei echilibrului la realităţile romîneşti ca, de pildă, în cazul născocirii teoriei „boieri şi ciocoi“. Originalitatea lui Eliade se vădeşte însă mai ales în perfecţionarea unor reţete practice conciliatorist-oportuniste, folosite de el incidental şi înainte vreme, dar care dobîndesc abia acum o fundamentare teoretică deplină şi o aplicare din ce în ce mai intensă, care va deveni de-a dreptul stereotipă.

Principalele procedee sau reţete practice ale lui Eliade, stereotipizate cu ajutorul teoriei echilibrului, sînt în număr de trei: 1) aruncarea între focurile convergente, 2) predica dublă şi 3) formula sau lozinca ambiguă.

Ce este „aruncarea între focurile convergente“ ne-o vor lămuri cel mai bine propriile cuvinte ale lui Eliade: „Deviza scutului nostru va fi una şi aceeaşi: *Echilibrul antitezelor*. Şi, prin urmare: Dreptul şi Datoria, Autoritatea şi Libertatea, Guvernul şi Poporul, Conservaţia şi Progresul etc. vor afla acelaşi respect din partea noastră, aceeaşi apărare, acelaşi cult, pe cît vor fi în echilibru; iar la întîmplare de a învinge o parte, vom trece în partea celei învinse, spre a susţine echilibrul... Spre a combate dar răul, de bună voie ne vom arunca, după cum ne-am aruncat întotdeauna, între două focuri“ [3]. De cele mai multe ori Eliade îşi aplică reţeta fără ca s-o denumească expres ca, de pildă, în pasajul următor dintr-o scrisoare de la sfîrşitul anului 1858, în care se pronunţă în contra privilegierii proprietarilor în detrimentul ţăranilor, prin divanurile ad-hoc: „Nu că doară sînt inamic al proprietarilor: îmi cunoşti principiile şi cîte am păţit şi sacrificat spre a apăra proprietatea. Ci zic că este nedrept, inuman, de a se da drepturi numai unei clase oarecare, ori care va fi

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 56.
[2] *Ibidem*, p. 277.
[3] *Ibidem*, p. 1, 2. Altă referire plină de mîndrie la aruncarea între focurile convergente se găseşte în *Instituţiunile Romîniei*, Bucureşti, 1863, p. 76.

aceea. De-ar fi excluşi proprietarii, aşi striga tot asemenea în favoarea lor. Naţia nu se compune numai de o condiţie de oameni" [1].

Tactica aruncării între focurile convergente traduce esenţa teoriei echilibrului între antiteze. Ea implică estomparea contradicţiilor sociale în locul dezvăluirii lor, tendinţa de a atenua lupta de clasă prin intervenţii continue în favoarea unei armonizări iluzorii a claselor sociale antagoniste, sub egida conservatoare a apărării stării de lucruri, adică a exploatării existente. Metoda aruncării între focurile convergente reprezintă antipodul metodei rezolvării reale a contradicţiilor sociale prin lupta de clasă şi, implicit, antipodul unei poziţii revoluţionare.

Eliade este adversarul cel mai statornic şi mai hotărît al luptei de clasă. El declară astfel: „Voi lăsa gloria altora de a vorbi de clase ce n-am avut niciodată, sau de a crea clase, spre a crea dezbinare în timp de uniune" [2]. Marea sa teamă este să nu se producă revoluţii, iar dacă revoluţia totuşi s-a produs, atunci ceea ce trebuie să se împiedice cu orice preţ este producerea unui St. Barthélemy civil [3]. Ca şi la 1848, la 1863 Eliade va face din nou tot ce-i sta în putinţă, pentru a împiedica izbucnirea războiului civil între moşieri şi ţărani. „Timpul voi să zic a venit — pledează el mieros — ca să facem a apăra cu toţii proprietatea, iar nu spre a aprinde gueră civilă, sculind romîni asupra romînilor în epoca de unire" [4].

Deşi Eliade pretinde solemn că „între împilator şi împilat, împilatul este fratele nostru" [5], afirmaţia aceasta este la el gratuită, deoarece în numele frăţiei cu împilaţii, n-a rupt niciciud frăţia cu împilatorii. Însăşi inerţia intimă a jocului de-a echilibrul între antiteze duce la fixarea cu predilecţie de partea contrariului retrograd, a vechiului, deoarece preferinţa consecventă acordată contrariului progresist, noului, ar însemna pur şi simplu stricarea jocului, înlocuirea falsului echilibru între antiteze prin lupta contrariilor, prin lupta de clasă. De cele mai multe ori preferarea contrariului retrograd este nemărturisită sau chiar inconştientă; uneori ea este conştientă şi mărturisită făţiş, cu riscul inevitabil de a provoca supremul dezgust faţă de întreaga teorie şi practică a echilibrului între antiteze. Comentîndu-şi faimoasa deviză de la 1848, Eliade spune fără înconjur: „Mai bine un secol de tiranie decît o noapte de anarhie!" — au zis înţelepţii antichităţii. Despotismul te subjugă, ci trăieşti spre a te elibera; anarhia te distruge. Despotismul te ucide ca individ; anarhia te ucide ca naţie" [6].

E curios că, în repetate rînduri, Eliade a protestat împotriva caracterizării doctrinei sale ca o doctrină de „juste-milieu" [7]. Pentru un cunos-

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Scrisori din exil*, p. 617.
[2] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 13.
[3] I. Eliade-Rădulescu, *Amintiri asupra istoriei regenerării romîne sau evenimentele de la 1848*, Bucureşti, 1893, p. 207. (Ediţia originală a apărut la Paris în 1851).
[4] I. Eliade-Rădulescu, *Instituţiunile Romîniei*, Bucureşti, 1863, p. 221.
[5] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 12.
[6] *Ibidem*, p. 4.
[7] Vezi de exemplu I. Eliade-Rădulescu, *Instituţiunile Romîniei. Tabel istoric de la Traian pînă în zilele noastre*, Bucureşti, 1863, p. 76 sau *Echilibru...*, p. 2.

cător al teoriei echilibrului între antiteze pretenţia aceasta apare desigur comică.

Alături de tactica aruncării între focurile convergente, metoda predicii duble face parte din repertoriul permanent al strategiei echilibrului între antiteze. Şi de astă dată practica apare ca factor primordial în raport cu teoria. Eliade a aplicat-o cu mult înainte de revoluţia de la 1848, adresînd discursuri paralele boierimii şi burgheziei, iar după aceea boierimii şi ţărănimii, conservatorilor şi progresiştilor, revoluţionarilor şi contrarevoluţionarilor. Poate că nicăieri dubla predică a lui Eliade nu-şi dezvăluie într-un chip atît de deplin zădărnicia ca în discursurile paralele pe care le ţine la 1850 *albilor* şi *roşilor* în Franţa, conjurîndu-i să stingă vrajba dintre ei şi să se unească în numele unui creştinism evanghelic.

Predica către albi:

„Roşii!... dar roşii nu sînt nişte tîlhari, nişte ucigaşi, nişte turbători, nişte distrugători, nişte vrăjmaşi ai religiei, ai familiei şi ai proprietăţii. Aceasta o strigă calomnia şi trădarea. Ei sînt nişte oameni ca şi voi, nişte francezi, copiii Franţei, speranţa viitorului ei“ [1].

Predica către roşii:

„Şi vouă trebuie să mă adresez, oameni ai viitorului, oameni ai lumii celei noi: albii nu sînt oare şi ei tot francezi? Dacă aparţin lumii vechi, ei sînt părinţii voştri şi au experienţa pe care voi încă n-o aveţi; ei au merite pe care şi voi trebuie să vi le cîştigaţi înaintea copiilor voştri. Unde-i paternitatea dacă nu vă suferiţi părinţii? Şi fără de paternitate, unde-i fraternitatea ce-o proclamaţi voi?...“ [2].

Dubla predică este inofensivă, zadarnică numai în sensul că, prin însăşi natura ei, nu va reuşi niciînd să convingă, să-i schimbe pe exploatatori. Ea este însă extrem de dăunătoare şi chiar primejdioasă, în măsura în care reuşeşte să convingă pe exploataţi, adormindu-i cu iluzii deşarte, făcîndu-i să se abată de la singurul drum just ce există pentru ei, acela al unei permanente şi neîmpăcate lupte de clasă.

Ajungem la formula sau lozinca ambiguă, o altă întruchipare desăvîrşită a echilibrului între antiteze, un alt mijloc subtil de a masca preferinţa pentru contrariul reacţionar, printr-o accentuare în aparenţă egală, nepărtinitoare, a celor două teze opuse din care se compune formula. „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie“ înseamnă în realitate: nu urăsc atît tirania, cît mi-e frică de anarhie; urăsc mai puţin exploatarea feudală, decît mă tem de revoluţia poporului. În antetul Proclamaţiei de la Islaz „Respect către proprietate, respect către persoane“ trebuie să citim printre rînduri: respectul ce-l am pentru proprietatea istorică boierească întrece infinit respectul ce-l am pentru demnitatea umană a persoanei clăcaşului; sau: puţin îmi pasă de persoana mizerabilă a clăcaşului, dacă îmbunătăţirea soartei lui nu se poate face decît cu preţul ştirbirii silnice a proprie-

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Souvenirs et impressions d'un proscrit*, Paris, 1850, p. 290.
[2] *Ibidem*, p. 291—292.

tăţii boiereşti [1]. Sensul adevărat al celei de-a doua fraze din aliniatul trei al proclamaţiei îl vom descifra numai dacă vom intercala mintal două paranteze care lămuresc totul: „Nu se cuvine (atît) a pierde cei mai mulţi pentru cei mai puţini, căci este nedrept; (cît) nu se cuvine iară a pierde cei mai puţini pentru cei mai mulţi, căci este silnic". Eliade s-a dovedit un artist neîntrecut în răstălmăcirea antirevoluţionară a ambiguităţii devizei fundamentale a „Frăţiei": „Dreptate—frăţie". Avînd aerul că accentuează deopotrivă cei doi termeni, Eliade deplasa total accentul de pe dreptatea exploataţilor pe frăţia cu exploatatorii care, printr-o extremă ironie, deveneau inviolabili, sacrosancţi, în virtutea însăşi a principiului proclamat cu cinci ani în urmă de către revoluţionari. „Autonomia ţării şi suzeranitatea Porţii" înseamnă de fapt: **fac oricîte concesii cu privire la** dreptul secular de autonomie a ţării, dar nu admit nici cea mai mică discuţie cu privire la dreptul de suzeranitate al sultanului...

Izvoarele franceze ale doctrinei echilibrului între antiteze au fost stabilite cu o rîvnă deosebită de către acad. Gh. Opresçu, în teza sa de doctorat *Eliade Rădulescu şi Franţa* din anul 1924. În ce priveşte teoria echilibrului între antiteze în înţelesul îngust al termenului, Eliade este tributar în primul rînd lui P. J. Proudhon. În ce priveşte speculaţiile mistice ale „ştiinţei trinitare" Eliade l-a copiat fără nici o jenă pe saintsimonistul Pierre Leroux (detestat pînă şi de Proudhon), pe colaboratorul lui Leroux—Jean Reynaud, precum şi pe un alt „trinitar turbat", J. B. Leclère. O puternică influenţă a exercitat-o asupra lui Eliade, Charles H. Lecouturier. Aceasta se resimte în întreaga parte a treia a *Echilibrului între antiteze,* subîntitulată *Spiritul şi materia* şi îndeosebi în capitolele referitoare la spaţiu şi timp, la progres şi conservaţie. La cele arătate de acad. Gh. Opresçu se poate adăuga o oarecare influenţă a socialistului micburghez Louis Blanc, privind completarea „doctrinei evanghelice" pe care Eliade o schiţase, independent, încă din anul 1838. Eliade a tradus şi scrierea lui L. Blanc *Catechismul socialiştilor,* pe care voia s-o folosească pentru combaterea ateismului lui Proudhon.

E vrednică de luare aminte conduita negativă a lui Bălcescu faţă de mentorii occidentali ai lui Eliade. La 22 octombrie 1849 Bălcescu scria, de pildă, din Paris soţiei prietenului său Ion Ghica: „A propos de Eliade, află că e alienat, ca Lamartine; copia a urmat soarta originalului" [2]. Într-o scrisoare către Ghica (din 6 mai 1850, Paris), Bălcescu relatează o ironie

[1] În studiul *Eliade Rădulescu şi Franţa,* Cluj, 1924, Gh. Opresçu semnalează două modele ale devizei lui Eliade „Respect către proprietate, respect către persoane". Cel dintîi i-a fost oferit de Lamartine, care i-a îndemnat în februarie pe muncitorii parizieni să strige la Hôtel de Ville „Vive la République, vive la propriété!" [Trăiască republica, trăiască proprietatea!] (vezi *op. cit.,* p. 30, nota 1). Un al doilea model pare să-i fi fost oferit de către scriitorul burghez Alphonse Esquiros, cu care de altminteri Eliade avea să se împrietenească în 1849 la Paris. În cartea sa *„L'Evangile du Peuple. Les veillées littéraires illustrées"* (Evanghelia poporului. Serile literare ilustrate, vol. I, 1848—1849, p. 23), Esquiros spunea poporului: „Aşteptaţi şi fiţi calmi. Respect către proprietatea mare şi mică, de vreme ce prin aceia care posedă astăzi, statul întreg va ajunge într-o zi la posesiune" (vezi Gh. Opresçu, *op. cit.,* p. 48, nota 3).

[2] N. Cartojan, *Scrisori inedite de la N. Bălcescu şi I. Ghica,* Bucureşti, 1913, p. 7—8.

usturătoare a unui diplomat turc la adresa triadelor lui Leroux şi a boierilor romîni reacţionari [1]. La începutul anului 1850 Bălcescu a făcut la Londra cunoştinţa lui L. Blanc, dar a fost departe de a împărtăşi esenţa concepţiilor sale [2].

Se impune o observaţie globală cu privire la influenţa pe care au exercitat-o asupra lui Eliade, după prăbuşirea revoluţiei de la 1848, concepţiile lui Proudhon şi Louis Blanc, ale „trinitarilor" Leroux, Reynaud şi Leclère, sau ale conservatorului şi misticului spiritualist Lecouturier — cu toţii gînditori moderaţi, reformişti, adversari principiali ai unei lupte de clasă intransigente, ai unei orientări revoluţionare autentice. Spre deosebire de influenţa filozofiei luminilor, care în tinereţea lui Eliade a contribuit hotărîtor la formaţia lui, nici una dintre influenţele sus-amintite nu i-au servit lui Eliade, în epoca maturităţii, ca să-şi găsească un drum nou, ci numai ca să-l întărească pe drumul pe care începuse să meargă în chip de sine stătător încă înainte de 1840. Determinante pentru aceasta au fost condiţiile social-economice speciale din Ţara Romînească, care l-au făcut pe Eliade să adopte în arena luptei de clasă o poziţie prin excelenţă contradictorie, cu deznodămînt conservator, înrudită cu aceea a scriitorilor francezi de care s-a apropiat mai tîrziu, aşa cum te apropii de nişte tovarăşi de drum. Raportul dintre Proudhon şi Eliade nu este în nici un caz o legătură ca de la maestru la discipol, ci un raport de parteneritate creat pe baza apartenenţei la o aceeaşi direcţie ideologică.

O a doua remarcă, pe care o socotim necesară, priveşte diletantismul lui Eliade în materie de filozofie. Cu excepţia lui Condillac şi a cîtorva filozofi ai luminilor, în frunte cu Rousseau şi Voltaire, pe care i-a studiat în tinereţe, a lui Fourier, pe care l-a studiat sistematic abia la vîrsta de cincizeci de ani, şi a lui G. Vico, Eliade nu a cunoscut mai de loc operele marilor filozofi. În primul rînd, Eliade nu a cunoscut nemijlocit opera lui Hegel [3].

Există temeiuri suficiente pentru a crede că, şi fără concursul lui Proudhon, Eliade ar fi ancorat în cele din urmă la o variantă oarecare a teoriei echilibrului. Făcînd însă cunoştinţă cu scrierile lui Proudhon, Eliade a devenit, în ce priveşte formularea teoriei echilibrului între anti-

[1] Vezi I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, ediţia O. Boitoş, Bucureşti, 1940, vol. II, p. 238.

[2] Potrivit unei mărturisiri din *Issachar (Echilibru...*, p. 157) Eliade cunoştea încă din 1832 concepţiile marelui socialist utopic francez Charles Fourier, a cărui operă avea s-o studieze însă sistematic abia după douăzeci de ani, în timpul exilului la Chios *(Scrisori din exil*, p. 166). Între anii 1834 şi 1836 Eliade a adăpostit în *„Curierul romînesc"* articolele şi apelurile fourieriste ale lui Th. Diamant. Prin 1856 Eliade se gîndea încă la ridicarea satului romînesc printr-o organizare falansteriană (vezi D. Popovici, *Introducere* la *I. Heliade Rădulescu, Opere*, Bucureşti, 1939, t. I, p. 39). Între manuscrisele lui Eliade figurează şi o traducere a scrierii lui Fourier *Du libre arbitre*, intitulată *Despre voia liberă*. Din nefericire nu se poate spune că Eliade ar fi prelucrat creator ideile lui Ch. Fourier. Din opera acestui gînditor, Eliade a preluat o seamă de fantezii din partea ei cea mai slabă — speculaţiile teozofice. Pe de altă parte, deşi opera lui Fourier i-a servit lui Eliade la critica orînduirii burgheze din Apus, el n-a transformat această critică, în condiţiile istorice noi, într-o critică revoluţionară.

[3] Vezi Gh. Oprescu, *op. cit.*, p. 101 şi T. Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura romînă*, Bucureşti, 1933, p. 16—17.

teze, obligatul acestuia. Proudhon pretinsese încă la 1839 în *Discursul despre sărbătorirea duminicii* că „armonia este echilibrul în diversitate", pentru ca la 1853 să spună în *Filozofia progresului* că „totul în univers este opoziție, balansare, echilibru" [1]. Primatul său cronologic apare astfel neîndoios stabilit. Fapt e că o dată atras de Proudhon, căzut sub influența lui, Eliade îl urmează orbește nu numai în liniile mari ale teoriei echilibrului, ci chiar și într-o serie întreagă de chestiuni secundare, în care se simte de asemenea obligat să-i țină hangul din celălalt capăt al Europei. În categoria acestor imitații minore intră, de pildă, calomnierea mișcării revoluționare poloneze sau critica unirii principatelor romîne, pe motiv că nu s-a efectuat pe o bază federativă, așa cum recomanda Proudhon pentru Italia. Cu atît mai mari sînt asemănările între Eliade și Proudhon cu privire la anexele nemijlocite ale teoriei echilibrului, în primul rînd: dualismul dogmatic al binelui și răului; proiectele anarhiste utopice de înlocuire a statului printr-o federație de comune și cantoane; idealizarea reacționară a unui pretins patriarhalism feudal.

Între Eliade și Proudhon sînt însă și diferențe. Astfel, Eliade a fost întotdeauna scandalizat de faimoasa formulă a lui Proudhon „La propriété c'est le vol. Dieu c'est le mal". Proprietatea e furt. Dumnezeu este răul. (Prima parte a acestei formule a regretat-o de altminteri la bătrînețe însuși Proudhon). Dar principala diferență dintre Proudhon și Eliade constă în faptul că, în funcție de stadiul în acea vreme înapoiat al dezvoltării social-economice din țara noastră, poziția lor în tabloul luptei de clasă nu prezintă identitate, ci analogie. Ambii sînt ideologii tipici ai unor clase mijlocii, dar Proudhon este reprezentantul micii burghezii intermediare între marea burghezie și proletariat, în timp ce Eliade este reprezentantul unor pături burgheze șovăielnice intermediare între boierime și țărănimea clăcașă. La 1848 și pînă spre sfîrșitul vieții lui Eliade, proletariatul nu constituia încă unul dintre polii societății noastre, iar Eliade ridică problema lui numai incidental, cînd face critica orînduirii burgheze din Apus.

Se știe îndeobște că, în ajunul revoluției de la 1848, Marx a supus unei critici nimicitoare învățătura lui Proudhon sub toate aspectele ei. Nu vom intra aici în detaliile acestei critici. Vom sublinia numai faptul că, în ansamblul ei, critica lui Marx se răsfrînge și asupra învățăturii lui Eliade, în măsura în care ea constituie o variantă a teoriei metafizice despre echilibrul contrariilor, influențată nemijlocit de varianta lui Proudhon. Totalei denaturări a faptelor operate de Proudhon sau Eliade prin teoria echilibrului, Marx îi opune concepția dialectică a luptei contrariilor, respectiv a luptei de clasă, arătînd că: „Fără antagonisme nu există progres. Aceasta este legea pe care a urmat-o civilizația pînă în zilele noastre" [2]. Poziției reformiste pe care s-au situat Eliade sau Proudhon, Marx îi opune în încheierea *Mizeriei filozofiei* poziția revoluționară: *„Evoluțiile sociale* vor înceta de a mai fi *revoluții politice* numai în acea ordine a lucrurilor în care nu vor mai exista nici clase și nici anta-

[1] Vezi Gh. Oprescu, *op. cit.*, p. 99—100.
[2] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, Ed. P.C.R., București, 1947, p. 56.

gonisme de clasă. Pînă atunci, în ajunul oricărei primeniri generale a societăţii, ultimul cuvînt al ştiinţei sociale va fi totdeauna: Lupta sau moartea; lupta singeroasă sau pieirea. Iată cum se pune, în mod inevitabil, chestiunea" [1].

Analogia dintre poziţiile lui Eliade şi Proudhon ne îndreptăţeşte să extindem asupra celui dintîi o serie de caracterizări strălucite făcute de Marx celui din urmă. Ca şi Proudhon, Eliade „e în acelaşi timp burghez şi popor..." [2]. Şi Eliade „zeifică *contradicţia,* căci contradicţia este baza existenţei lui. El e doar contradicţie socială pusă în acţiune" [3]. Ca şi Proudhon, Eliade „vrea să fie sinteza, dar este o eroare compusă" [4]. Pe deplin valabilă este, în cazul lui Eliade, şi cunoscuta caracterizare: „Din fire, Proudhon înclina spre dialectică. Deoarece însă nu a priceput niciodată adevărata dialectică ştiinţifică, a ajuns doar la sofistică" [5]. „Mişcarea sa dialectică este diferenţa dogmatică dintre bine şi rău" [6]. La fel de valabilă este aprecierea de ansamblu: „Proudhon (în egală măsură Eliade — *R.T.)* a făcut un rău imens" [7]. Un punct comun între Eliade şi Proudhon a fost denunţat indirect de Engels: „Întregul proudhonism este străbătut de o trăsătură reacţionară, de o aversiune faţă de revoluţia industrială" [8]. (Menţionăm că la Eliade aversiunea aceasta s-a manifestat într-un grad mult mai redus decît la Proudhon).

În întreaga sa practică politică, definită de spiritul echilibrului între antiteze, Eliade a manifestat un acord uimitor cu teoria sa principală. Nu cunoaştem decît două cazuri în care Eliade nu şi-a pus în practică teoria favorită, cînd în mod cu totul excepţional s-a mărginit să afirme numai teza nu şi antiteza. Primul asemenea caz îl reprezintă concepţia sa istorică idealistă, pe care nu a contrazis-o niciodată prin teze de ordin materialist. Al doilea caz îl reprezintă concepţiile sale reformiste, pe care nu le-a contrazis niciodată prin teze revoluţionare. Încolo, nu există nici o singură chestiune în legătură cu care Eliade să nu fi susţinut atît teza, cît şi antiteza. Fobia antităristă a lui Eliade a fost precedată astfel de două ode din anul 1829 şi de un sonet din 1830, în care se înălţau osanale lui Nicolaie I. Invers, turcofilia lui Eliade a slăbit considerabil după terminarea războiului din Crimeea. Prin 1857 Eliade a ajuns să spună şi el în sinea sa, ceea ce toţi patrioţii romîni strigaseră în toamna anului 1848: „Mizerabilii turci" [9]. E curios apoi că tocmai Eliade s-a găsit să facă zarvă pe tema că Poarta încalcă dreptul nostru de autonomie, convocînd divanurile ad-hoc prin firman. Într-un caz ca acesta e totuşi lim-

---

[1] K. Marx, *Mizeria filozofiei,* Ed. P.C.R., Bucureşti, 1947, p. 150—151. De la punctul dublu înainte, Marx citează din scriitoarea franceză George Sand.

[2] K. Marx, *Scrisoarea către Annenkoff,* în *Mizeria filozofiei,* p. 182.

[3] *Ibidem,* p. 183.

[4] K. Marx, *Mizeria filozofiei,* p. 111.

[5] K. Marx, *Scrisoarea către Schweitzer,* în *Mizeria filozofiei,* p. 28.

[6] K. Marx, *Mizeria filozofiei,* p. 99.

[7] *Marx către Kugelmann,* 9 octombrie 1866, în Marx-Engels, *Opere alese,* Ed. P.M.R., Bucureşti, 1952, vol. II, p. 422.

[8] F. Engels, *Contribuţii la problema locuinţelor,* în Marx-Engels, *Opere alese,* E.P.L.P., Bucureşti, 1955, vol. I, ediţia a II-a, p. 601.

[9] I. Eliade-Rădulescu, *Scrisori din exil...,* p. 572.

pede că atitudinea *caracteristică* pentru Eliade o constituie turcolatria sa servilă, iar ieşirile sale izolate împotriva turcilor sînt necaracteristice [1].

★

Contradicţiile grave ale lui Eliade în chestiunea boierimii, pendularea sa continuă între antiteze se concretizează în construirea a două teorii opuse, teoria „boieri şi ciocoi" şi teoria „boierii cu ale boierilor", dintre care prima face apologia boierimii, iar a doua exprimă, dimpotrivă, ostilitatea autorului ei faţă de boieri. Am arătat mai sus că teoria „boieri şi ciocoi" trebuie considerată ca o anexă a teoriei echilibrului între antiteze. Adăugăm acum că, prin diverse aspecte ale sale, dar în primul rînd prin opunerea dogmatică a binelui şi răului, ea face parte integrantă din teoria echilibrului. Atît teoria „boieri şi ciocoi", cît şi corelatul ei antitetic, teoria „boierii cu ale boierilor", au fost elaborate abia în perioada exilului, rudimente ale amîndurora pot fi însă lesne identificate în oscilaţiile lui Eliade din deceniul de tranziţie care a precedat revoluţia de la 1848.

Rezumînd pregnant esenţa opoziţiei dintre boieri şi ciocoi, Eliade spune în *Issachar:* „boierismul şi ciocoismul sînt ca principiile binelui şi răului, ca principiile vieţii şi al morţii în corpul colectiv al naţiunii" [2]. Teoria „boieri şi ciocoi" apare aşadar brodată pe fondul mitic al luptei eterne şi universale dintre principiile binelui şi al răului, oglindite fantastic în vechea religie persană prin lupta dintre zeii Ormuz şi Ahriman [3]. Fondată pe un mit nebulos şi nu pe studiul istoric concret al realităţii sociale, teoria „boieri şi ciocoi" prezintă un şir întreg de trăsături comune cu teoria echilibrului a lui Proudhon:

1° Însuşi dualismul dogmatic al binelui şi răului.

2° Idealismul. (Lupta se desfăşoară între principii ideale).

3° Caracterul metafizic. (Lupta se desfăşoară între principii eterne).

4° Mecanicismul. (Lupta se desfăşoară între principii respectiv forţe exterioare unele altora, ca motor al dezvoltării preconizîndu-se contradicţiile *externe,* nu contradicţiile interne ale lucrurilor).

5° Caracterul anistoric derivat din cel metafizic. După cum Proudhon considera că mica burghezie se întîlneşte în toate ţările şi în toate epocile,

---

[1] Contradicţiile grave manifestate de Eliade aproape în orice problemă îngreunează însă adeseori enorm determinarea atitudinii sale caracteristice. În ciuda numeroaselor sale inconsecvenţe, credem că pot fi considerate drept caracteristice tezele care exprimă: 1) ostilitatea faţă de Napoleon al III-lea, 2) vederile republicane, 3) solidarizarea cu boierimea reacţionară şi 4) împotrivirea la aducerea unei dinastii străine pe tronul Romîniei. Ultimul punct constituie un merit deosebit al lui Eliade; din motive lesne de înţeles el a fost întunecat sau trecut sub tăcere de istoriografia burghezo-moşierească. În raport cu spaţiul revistei şi cu nevoia de a uşura urmărirea ideilor principale cuprinse în studiul de faţă, am renunţat la un excurs de cîteva pagini de interes mai mult istoric decît filozofic, în cadrul căruia concluziile enunţate mai sus sînt demonstrate *in extenso.*

[2] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...,* p. 70.

[3] Precum ni s-a atras atenţia, în speculaţiile metafizice asupra antinomiei bine-rău. Eliade s-a inspirat din ideile formulate de Gh. Lazăr în discursul compus pentru solemnitatea înscăunării lui Grigore Ghica la 30 iulie 1822.

la fel şi Eliade considera că boieri şi ciocoi se găsesc în toate timpurile, la toate popoarele şi în toate clasele sociale [1].

6° Eclectismul practic. (El se traduce la Proudhon prin vestita reţetă ridiculizată de Marx: să menţinem din capitalism partea bună (bogăţia capitaliştilor) şi să eliminăm partea rea (mizeria proletariatului), iar la Eliade prin reţeta: să menţinem din feudalism partea bună (boierii) şi să eliminăm partea rea (ciocoii).

7° Caracterul conservator al ambelor teorii, care urmăresc salvarea orînduirii sociale existente.

Originalitatea teoriei lui Eliade nu rezidă în opoziţia dogmatică a binelui şi răului, comună între el şi Proudhon, ci într-o dogmă proprie, graţie căreia a devenit posibilă însăşi construcţia teoriei. Dogma aceasta este dogma „boieribilităţii". Potrivit ei „tot romînul s-a născut şi se naşte boieribil" [2]. În spiritul dogmei sale, Eliade dă o definiţie stranie boierului: „Boierul este un funcţionar public militar şi civil totdeodată; şi fiindcă vorba înseamnă bellator sau oştean, este una cu *cavaler* şi riter, minus dreptul de naştere" [3]. De altminteri, încă în 1850 Eliade susţinuse în faţa Europei occidentale că... „Dreptul naşterii n-a fost cunoscut în Romînia; boierul este numai un slujbaş, iar titlul lui nu trece asupra urmaşilor" [4]. În *Issachar* se aduce motivarea: „De-ar fi existat la noi drepturi de naştere, bănia Craiovei ar fi rămas un drept în familia fostului ban din timpii lui Radu-Negru" [5]. Argumentul lui Eliade este însă foarte puţin convingător; într-adevăr, urmaşii primului ban n-au fost bani, dar ei au rămas boieri şi latifundiari, membri ai clasei privilegiate din care se alegeau dregătorii şi domnul ţării. Eliade pretinde în fine că... „departe de a fi o castă (boierimea), îşi recrută pînă astăzi din popol pe funcţionarii săi" [6]. Cea mai elocventă refutare a dogmei boieribilităţii o constituie articolul lui Eliade *Pentru opinie* din anul 1841. În 1859 autorul lui avea interes să mintă, dar în 1841 el a spus adevărul, arătînd că poţi să fii şi cu stea în frunte — toate-s degeaba dacă nu te-ai născut boier...

Definiţiile date de Eliade ciocoilor sînt şi mai vagi decît cele folosite pentru boieri. Ca şi boierii, ciocoii se găsesc în toate clasele şi la toate naţiunile [7]. În consecinţă, ciocoii nu reprezintă un rebut specific al clasei boiereşti, ci un rebut al tuturor claselor sociale. Într-o măsură şi mai mare decît boieria, „ciocoiea" nu apare la Eliade ca o categorie social-istorică, ci ca o noţiune morală cu caracter supraistoric.

Într-un loc din *Issachar* ni se spune: „Şi precum boieria nu este ereditară, asemenea nici ciocoiea nu se lasă de moştenire la copii... Ci precum din părinţi buni ies ca o excepţie cîteodată copii răi, asemenea din părinţi boieri ies cîteodată cei mai afurisiţi ciocoi" [8]. În alt loc, Eliade susţine

---

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 43, 48 ş. a.
[2] *Ibidem*, p. 43.
[3] *Ibidem*, p. 49.
[4] I. Eliade-Rădulescu, *Souvenirs...*, p. 187.
[5] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 41.
[6] *Ibidem*, p. 40.
[7] *Ibidem*, p. 48.
[8] *Ibidem*, p. 55.

că atunci cînd a dat vestitul aşezămînt prin care ţăranii au fost legaţi de glie, din „boierul boierilor" Mihai Viteazul a devenit „ciocoiul ciocoilor" [1]. Totuşi, asemenea pasaje au în opera lui Eliade un caracter incidental şi se pot număra pe degete. Ele implică o concepţie dialectică: naşterea unui contrariu din contrariul său, transformarea contrariilor unele în altele. Or, în gîndirea lui Eliade predomina o notă metafizică potrivit căreia ciocoii nu provin din boieri, nu reprezintă un produs al autodezvoltării boierimii, ci un fenomen de degenerescenţă provocat de o cauză externă: infectarea organismului naţional de către un agent patogen străin. Agentul acesta este de ordin fizic în cazul infiltraţiei străinilor în clasele conducătoare, de ordin moral în cazul cînd o ideologie străină se substituie tradiţiilor naţionale. După Eliade, acţiunile nocive ale fanarioţilor în carne şi oase pot fi uneori întrecute de influenţa dizolvantă exercitată de idei de felul celor ale liberalismului francez, iar culmea grozăviei este atunci cînd un „pui de fanariot" (ca Ion Ghica...) se face la noi exponentul robespierrismului.

Caz particular al luptei dintre bine şi rău, lupta dintre boieri şi ciocoi echivalează, cum vedem, cu o luptă între principiul romînismului şi principiul străinismului. După cum turna în noţiunea de boier tot ce era bun sau i se părea bun, Eliade toarnă în noţiunea de ciocoi tot ce e rău sau i se pare rău; iar răul îl reprezintă în ochii lui înainte de toate importul biologic sau ideologic străin. Pînă la urmă, Eliade toarnă în noţiunea de boier tot ce-i place, iar în aceea de ciocoi, tot ce-i displace — procedeu în total dezacord cu regulile logicii.

În afară de aceasta, teoria boieri şi ciocoi este o teorie extrem de contradictorie şi de confuză din cauză că, de la o pagină la alta, adeseori chiar în cuprinsul aceleiaşi pagini, Eliade alternează într-un chip logiceşte nepermis sensul moral special dat de el noţiunilor de boier şi ciocoi cu înţelesul obişnuit de categorii social-istorice pe care îl au ele în limba noastră. Iată un exemplu de felul în care Eliade substituie pe nesimţite cele două sensuri ale noţiunii de boier. Într-o scrisoare din iulie 1855 către Gr. Grădişteanu, Eliade arată întîi că boier înseamnă funcţionar public, apoi că boieri sînt şi Goleştii (mari boieri prin naştere) şi Eliade (mic boier prin naştere) şi Tell (fiu de negustor), precum şi toţi patrioţii şi intelectualii romîni (mulţi de origine burgheză sau ţărănească). În continuare, încurcînd şi mai rău sensurile, Eliade se întreabă: „Apoi dacă va combate cineva pe boierii ţării, încît să nu mai aibă credit nicăieri, cine va vorbi în numele ţării? Opinca săracă ce nu ştie decît a geme şi a suferi? Neguţătorii ce îşi caută interesele şi care, în cea mai mare parte sînt greci, sîrbi şi ovrei? sau fanarioţii?" [2].

În cursul raţionamentului Eliade porneşte de la sensul moral larg, constituit de el, al noţiunii de boier; îl alternează de mai multe ori cu sensul obişnuit îngust; şi trage la sfîrşit concluzia pe baza sensului îngust, de clasă socială, al termenului mediu boier. Eliade cade aici în sofismul *quaternio terminorum* sau *fallacia falsi medii*. În-

[1] Vezi I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 69.
[2] I. Eliade-Rădulescu, *Scrisori din exil...*, p. 420.

treaga teorie boieri şi ciocoi nu reprezintă decît o amplificare a aceluiaşi sofism şi a sofismului *error fundamentalis*.

In introducerea părţii a doua din *Issachar* (care poartă menţiunea că datează din 10 noiembrie 1851), Eliade afirmă : „Moartea boierilor ar însemna moartea naţiunii ; or naţiunea n-a murit, aşa că n-au murit nici boierii“[1]. Precum vedem, Eliade atribuie boierimii, concepută de el ca o chintesenţă a romînismului, rolul de ferment istoric civilizator, de păstrător şi apărător al fiinţei noastre naţionale, în contrast cu rolul dizolvant al ciocoimii, concepută ca o chintesenţă a străinismului. Ideea directoare a teoriei boieri şi ciocoi este lupta pentru apărarea tradiţiilor feudale autohtone, pentru stăvilirea unei evoluţii capitaliste *pure* şi impetuoase, care să mături resturile feudalismului. Eliade îşi sugestionează cititorii să cugete împreună cu el : „Cu legi şi doctrine eterogene aduse sau imitate din afară se pierde Romînia, pentru că ridicîndu-i-se elementele ei vitale, i se impun altele, ce nu le pot respira plămînii ei. Se îneacă animalul de uscat în fundul apelor, moare peştele scos şi ţinut a răsufla aerul. Dă romînului legi romîne, legi biblice şi creştine, lasă-i datinele străbune, dacă vrei să trăiască ca naţie“ [2]. Cu ajutorul teoriei „boieri şi ciocoi“ Eliade îşi permite într-un mod *sui generis* să declare ca produse autohtone de calitate, „made in Romania“, orice idei conservatoare pe care le împărtăşea, şi ca mărfuri proaste de import orice idei liberale ceva mai radicale, pe care nu le împărtăşea. Se înţelege de la sine că Eliade clasifica în categoria din urmă toate ideile democrat-revoluţionare şi, mai ales, ideea împroprietăririi ţăranilor.

Teoria boieri şi ciocoi îi permite autorului ei şi o altă figură de extremă ingeniozitate ; să combată aristocraţia şi rînduielile feudale din celelalte ţări, făcînd în acelaşi timp, cu ajutorul unor premise şi procedee comparative false, apologia aristocraţiei şi feudalismului nostru. Esenţa teoriei boieri şi ciocoi este idealizarea trecutului feudal romînesc, prezentat ca o excepţie, ca un model demn de imitat de către toate popoarele, cu atît mai mult, cu cît Eliade îl exportă gratuit... Pe fundamentul teoriei „boieri şi ciocoi“, Eliade înalţă o întreagă teorie despre superioritatea orînduirii patriarhale romîneşti, care singură ar fi perpetuat comunităţile evanghelice ale primilor creştini. „Legislatorul nostru — spune Eliade pe franţuzeşte şi cu toată seriozitatea — a fost Hristos“... [3]. Teoria „boieri şi ciocoi“ are un substrat naţionalist şi şovin care, din nefericire avea să fie exploatat din plin şi amplificat crescendo de către ideologii regimului burghezo-moşieresc. Despre teoria „boieri şi ciocoi“ nu se poate spune, în concluzie altceva decît că este o teorie reacţionară.

Teoria „doi 1821, doi 1848“ reprezintă o simplă extindere a teoriei „boieri şi ciocoi“ asupra evenimentelor istorice. După Eliade au existat doi 1821 cu totul deosebiţi, unul al lui Ipsilanti şi al zaverei (rău, anarhic, fanariot şi ciocoiesc) şi altul al lui Tudor şi al contrazaverei (bun, năzuind înscăunarea ordinei, romînesc şi boieresc) [4]. Intr-un chip ase-

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 133.
[2] *Ibidem*, p. 7.
[3] I. Eliade-Rădulescu, *Souvenirs...*, p. 217.
[4] Vezi I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 101—103.

mănător au existat şi doi 1848: un 1848 boieresc, al regenerării, al lui Eliade şi un 1848 ciocoiesc, al anarhiei, al lui Ghica-Bălcescu-Arăpilă Rosetti" [1]. Cu privire la cei „doi 1859" pe care Eliade i-a adăugat după ce-şi avea teoria de mult gata, el este mai puţin explicit. În orice caz, Eliade are în vedere un 1859 ciocoiesc, al lui Kogălniceanu, şi un 1859 boieresc în sensul, bineînţeles, al vederilor sale [2]. Ceea ce nu-i iartă Eliade lui Kogălniceanu este, în primul rînd, faptul că unirea principatelor s-a făcut în conformitate cu principiul centralismului statal, ştirbindu-se drepturile moldovenilor şi siluindu-se voinţa antiunioniştilor, în loc să se facă după platforma federativ-anarhică preconizată de Proudhon [3]. Scoatem cu totul din discuţie anul 1821. În ce priveşte evenimentele anilor 1848 şi 1859 e limpede că „teoria" lui Eliade nu aduce apă la moara revoluţiei şi a progresului ci, dimpotrivă, la moara adversă.

Teoria „boierii cu ale boierilor" — corelatul antitetic al teoriei boieri şi ciocoi — a fost formulată de Eliade în cursul şederii sale la Paris, la începutul anului 1851, după ce conflictul dintre el şi toţi ceilalţi capi ai revoluţiei ajunsese la apogeu. Caracterul confuz al teoriei, „boierii cu ale boierilor", fabricată de autorul ei ad-hoc ca şi teoria „doi 1848", este sporit prin faptul că în ea răbufnesc toate resentimentele acumulate de micul boier Eliade împotriva marii boierimi încă din vîrsta copilăriei. Eliade îşi înfăţişează teoria sub forma unei profesii de credinţă. Redăm pasajul care o rezumă cel mai bine:

„Cînd revoluţiile se fac de jos în sus, înfrîngerea sau reacţiunile nu vin decît fiindcă poporul a avut totdeauna slăbiciunea să sufere ca să se amestece în treburile lui oameni care n-au avut vreodată altă meserie decît să-l exploateze. În 1848, romînii au făcut aceeaşi greşeală ca toate popoarele: comitetul lor revoluţionar a fost compus din elemente eterogene. Dacă ar fi voit cineva să facă o mişcare boierească ca aceea de la Bucureşti în 1841, sau ca cea din Iaşi în 1848, poporul trebuie să lase pe boieri să-şi facă singuri treburile. Însă dacă ar fi fost mişcarea destinată să ajungă populară, n-ar fi trebuit să fie nimic comun între oamenii poporului şi boieri; greşeala este a aceluia care a propus fuziunea aceasta" [4].

---

[1] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 103—107, precum şi *Scrisori din exil*, p. 301—304.

[2] I. Eliade-Rădulescu, *Echilibru...*, p. 107, 108.

[3] Vezi I. Eliade-Rădulescu, *Instituţiunile Romîniei*, p. 110—171, în special 128—159; la fel *Echilibru...*, p. 233—244.

[4] I. Eliade-Rădulescu, *Amintiri asupra istoriei regenerării romîne sau evenimentele de la 1848*, Bucureşti, 1893, p. 286—287; vezi şi p. 290. Ediţia originală (*Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine*) a apărut la Paris în anul 1851.

Într-o seamă de scrisori către prieteni, datate din primăvara aceluiaşi an 1851, Eliade şi-a completat „teoria" cu noi argumente de o factură şi mai demagogică (vezi *Scrisori din exil*, p. 107—110). Supărat pe boieri, el pozează ca „plebeian" sau ca „proletar" şi se gîndeşte la unirea elementelor plebeiene din sînul emigraţiei revoluţionare într-un front comun îndreptat împotriva boierilor. Peste patru ani însă, în corespondenţa cu aceiaşi amici, Eliade se revoltă la gîndul că e luat drept plebeian, cînd el doar este neam de neamul lui boier, iar calitatea aceasta a sa se dovedeşte şi prin serviciile pe care le-a ocupat, prin rangurile pe care le-a deţinut şi prin marea avere pe care a avut-o în ţară înainte de 1848 (vezi *Scrisori din exil...*, p. 380—381).

Nu am ajunge la nici un rezultat sau am trage concluziile cele mai eronate, dacă am cădea în greşeala de a privi în bloc şi abstract numeroasele supărări ale lui Eliade pe boieri, alternate de împăcările sale cu boierii. Boierimea epocii nu era o clasă omogenă. Ea era divizată în boierime mare, mijlocie şi mică, pături între care existau contradicţii accentuate, adeseori chiar conflicte. La rîndul lor, aceste trei pături ale boierimii se scindau în fracţiuni politice opuse: o fracţiune majoritară cu concepţii feudale retrograde şi o fracţiune minoritară progresistă cu vederi liberale respectiv democrat-revoluţionare. De aceea, este necesar ca, în cazul oricărui conflict sau alianţe a lui Eliade cu „boierii", să se stabilească precis, printr-o analiză concretă, cu care grup anume al boierimii s-a produs cearta sau împăcarea. Vom încerca să facem acest lucru cu privire la momentele care ni se par cele mai caracteristice în evoluţia raporturilor lui Eliade cu boierii.

Momentul 1840—1841. La scurtă vreme după ce s-a desolidarizat total de acţiunea lui Ion Cîmpineanu, care urmărea prin complotul său înfăptuirea unor reforme liberale, Eliade condamnă complotul lui Dimitrie Filipescu, care urmărea realizarea unor reforme şi mai adînci şi promova chiar unele idei democrat-revoluţionare. Pe de altă parte, Eliade blamează prin articolul *Pentru opinie,* publicat la Braşov sub iniţiala E..., lăcomia şi corupţia marii boierimi feudale şi face afirmaţia gravă că „pieirea şi micşorarea noastră totdeauna a venit de la boieri", nu de la stăpînire[1]. Momentul 1840—1841 este cel mai contradictoriu dintre toate; în el contradicţiile lui Eliade apar strînse ghem, disponibile pentru desfăşurarea viitoare într-o direcţie sau în alta. În război cu fracţiunile progresiste ale boierimii, Eliade se distanţează în acelaşi timp de fracţiunea reacţionară, dar nu se îndură să treacă la un război făţiş împotriva ei.

Momentul 1848. Prinsă între revoluţie şi contrarevoluţie ca între Scylla şi Charybda, corabia slabă a lui Eliade îşi caută scăparea la ţărmul revoluţionar, dar pilotul rămîne neconvins, continuă să şovăie. Urmarea este că revoluţionarul fără voie se pune cît se poate de rău cu boierimea reacţionară. Uneori el o irită la culme. La 21 iulie, cînd Tingir, secretarul lui Soliman Paşa, soseşte la Bucureşti cu o scrisoare către boieri, Eliade îi declară scurt: Boieri nu mai există în ţară...[2].

Momentul 1851. Revoluţionarul de ocazie este judecat aspru de conducerea emigraţiei revoluţionare pentru greşelile sale. În loc să facă act de *mea culpa,* Eliade inventă teoria „boierii cu ale boierilor". O dată stricat cu partidul revoluţionar, respins de el, lui Eliade nu-i rămîne altceva decît să se îndrepte încetul cu încetul spre partidul reacţiunii.

Momentul 1856. Eliade scoate publicaţia *„Le Conservateur".* Înaintea noastră va sta de acum înainte un conservator militant, care a luat locul revoluţionarului ocazional de odinioară.

Teoria „boierii cu ale boierilor" este o teorie tot atît de reacţionară ca şi antiteza sa, teoria „boieri şi ciocoi". Nu întîmplător, Eliade lovea

[1] Articolul *Pentru opinie* se află reprodus în *Scrieri politice, sociale şi lingvistice,* ediţia G. Baiculescu, Craiova, 1940. Citatul e de la p. 206.

[2] Vezi *Anul 1848 în Principatele Romîne,* Bucureşti, 1902, t. II, p. 673.

cu ajutorul ei în elementele progresiste ale boierimii şi urmărea să împiedice participarea lor la revoluţia antifeudală, într-un moment cînd burghezia era slabă, necoaptă politiceşte şi lasă din cale afară. Teoria „boierii cu ale boierilor" reflectă divergenţele grave ce au existat între Eliade şi adevăraţii revoluţionari în tot timpul cît Eliade se rătăcise printre ei, pe cînd teoria „boieri şi ciocoi" reflectă despărţirea definitivă a lui Eliade de lagărul revoluţionar, alăturarea sa la tabără reacţiunii conservatoare. Teoria „boierii cu ale boierilor" şi-a pierdut actualitatea aproape imediat după lansarea ei, şi n-a avut parte decît de o circulaţie interioară restrînsă în cercurile emigraţiei revoluţionare, care au repudiat-o. Teoria „boieri şi ciocoi" s-a bucurat în schimb cu concursul binevoitor al conservatorilor de toate nuanţele, de o publicitate puţin obişnuită.

★

Terminînd examinarea ultimei anexe a teoriei echilibrului între antiteze, e locul să ne întrebăm care a fost soarta teoriei filozofice fundamentale din sistemul concepţiilor social-politice ale lui Eliade, ce influenţă a exercitat ea asupra ideologiei burghezo-moşiereşti ?

În răspunsul ce urmează să-l dăm, trebuie să ţinem seama de faptul că marele renume al *„Echilibrului între antiteze"* a fost acela al unei cărţi despre care toată lumea a auzit, dar pe care aproape nimeni n-a citit-o. Pe de altă parte, teoria echilibrului între antiteze nu s-a bucurat nici de o popularizare indirectă prin intermediul unor lucrări consacrate istoriei culturii noastre. În tratarea istoriei filozofiei romîneşti, istoriografia oficială burghezo-moşierească sărea de obicei direct de la D. Cantemir la T. Maiorescu, care în comparaţie cu Eliade apărea mult mai modern şi putea servi mult mai bine scopurile burghezo-moşierimii [1].

Dacă influenţa nemijlocită a teoriei echilibrului între antiteze a fost aproape nulă [2], este neîndoios că ea a exercitat în schimb vreme îndelungată o puternică influenţă indirectă, datorită împrejurării că spiritul ei şi-a pus amprenta adînc pe toate scrierile lui Eliade din ultimii douăzeci de ani ai vieţii. Multe dintre acestea s-au bucurat de o circulaţie întinsă şi au contribuit într-o măsură însemnată la difuzarea în mase a ideii centrale a propagandei burghezo-moşiereşti: înlocuirea luptei de clasă prin armonia de clasă între exploataţi şi exploatatori. În condiţiile actuale ale construirii bazei economice a socialismului în ţara noastră, orice slăbire a luptei de

[1] Există o singură excepţie, monografia *Ioan Heliade-Rădulescu, Începuturile filozofiei şi sociologiei romîne* a lui G. D. Scraba, apărută la Bucureşti în editura Socec (fără dată) acum mai bine de treizeci de ani. Ne îndoim însă că o asemenea lucrare greoaie şi aproape ilizibilă ar fi contribuit cu ceva la popularizarea ideilor filozofice ale lui Eliade. În raport cu ignorarea generală a operei filozofice a lui Eliade, Scraba cădea în celălalt extrem, al considerării sale ca părintele sociologiei romîne (*op. cit.*, p. 6). Respingem o asemenea vedere, de vreme ce înainte de Eliade am avut în tustrele ţările romîneşti o seamă de gînditori remarcabili, cu preocupări stăruitoare în domeniul ştiinţelor sociale.

[2] Nu contestăm că unele aspecte mecaniciste ale teoriei echilibrului — varianta Eliade — se regăsesc în teoria ondulaţiei universale a lui V. Conta.

clasă, orice „pauză" în ea, înseamnă în mod fatal un tribut întîrziat plătit teoriei echilibrului între antiteze.

Cu totul diferit a fost destinul teoriei „boieri şi ciocoi", anexa principală a teoriei echilibrului între antiteze. După încheganea monstruoasei alianţe între anii 1863 şi 1866, ea a intrat în repertoriul permanent al propagandei conservatoare şi a figurat mereu la loc de cinste în suprastructura societăţii burghezo-moşiereşti. Mai simplă, mai accesibilă maselor, teoria „boieri şi ciocoi" a fost popularizată prin retipăriri integrale sau parţiale şi a beneficiat de numeroase comentarii şi vulgarizări. Ea i-a furnizat lui Eminescu materia primă pentru faimoasa sa teorie a păturilor suprapuse. Ecouri nemijlocite ale teoriei „boieri şi ciocoi" s-au perpetuat în ideologia „Junimii", în ideologia poporanismului, în lucrările profesorului C. Rădulescu-Motru în „ideologia" cuzistă şi legionară, precum şi în opera a numeroşi istorici, începînd cu A. D. Xenopol şi C. Giurescu.

Preţuirea înaltă pe care o acordăm lui Eliade pentru aportul excepţional adus de el la dezvoltarea culturii romîne moderne trebuie să se întemeieze exclusiv pe aspectele pozitive ale operei sale. În contrast cu ideologia burghezo-moşierească interesată în exaltarea aspectelor negative ale operei lui Eliade, ideologia socialistă trebuie să le dezvăluie şi să le critice fără cruţare.

Cu toate că moşierimea a fost desfiinţată ca clasă încă în prima etapă a revoluţiei pe care o străbatem, reminiscenţele teoriei „boieri şi ciocoi", care mai dăinuie în mintea oamenilor, pot în principiu altera atitudinea pe care trebuie s-o avem faţă de trecutul de exploatare feudal. Orice înfrumuseţare inconştientă a feudalismului autohton, orice tentaţie de a opune „patriarhalismul" lui altor regimuri feudale, precum şi uitarea, adeseori desăvîrşită, a datoriei de a lupta împotriva rămăşiţelor feudale din conştiinţa oamenilor, înseamnă a plăti tribut teoriei „boieri şi ciocoi", iar prin mijlocirea ei, teoriei antimarxiste a echilibrului.

КРИТИКА ТЕОРИИ РАВНОВЕСИЯ МЕЖДУ АНТИТЕЗИСАМИ

(КРАТКОЕ СОДЕЖАНИЕ)

В основе консервативных социально-политических взглядов Иона Элиаде Рэдулеску — указывает автор — лежит философская теория равновесия. Несмотря на то что И. Э. Рэдулеску заимствовал формулировку теории равновесия у Прудона, все же практически он стоял на этой позиции задолго до того, как познакомился с работами Прудона. Доказательством этому служит использование И. Э. Рэдулеску трех оригинальных тактических приемов, во время революции 1848 года: 1) занимать промежуточную позицию между двумя сходящимися

в одной точки огнями; 2) двойная проповедь и 3) использование двусмысленных формул или лозунгов.

Данная статья ставит себе целью подчеркнуть идеалистические, метафизические и механистические стороны философской теории, обоснованной И. Э.Рэдулеску, а также сущность ее приложения — теории «бояре и мироеды». Как Э. Рэдулеску, так и Прудон — говорит далее автор — являются представителями идеологии средних классов с той лишь разницей, что Прудон представлял мелкую буржуазию, занимавшую промежуточную позицию между крупной буржуазией и пролетариатом, в то время как И. Э. Рэдулеску отражал взгляды нереволюционных буржуазных слоев, стоящих на позициях между дворянством и крепостным крестьянством.

Теория равновесия между антитезисами является антиподом марксистской теории о классовой борьбе. Ссылаясь на уничтожающую критику прудонизма со стороны Маркса, автор приводит ряд положений и высказываний, которые по аналогии можно распространить и на И. Э. Рэдулеску.

В данной работе детально подвергается анализу реакционная сущность теории «бояре и мироеды», защищавшей феодальное боярство. Также доказана реакционность противопоставленной теории «бояре пусть занимаются своими боярскими делами», так как она являлась идеологическим тормозом для участия в антифеодальной революции прогрессивного крыла боярства в то время, когда буржуазия была еще слабой и политически незрелой. Автор подчеркивает еще реакционную сучность теории «два 1848 года», выдуманной И. Э. Рэдулеску для обличения клеветнических нападок на революцию 1848 года и особенно на ее революционно-демократическое крыло, руководимое Николаем Бэлческу.

Теория равновесия между антитезисами была малоизвестна; зато ее непосредственное приложение: теория «бояре и мироеды» — вошла в постоянный репертуар консервативной пропаганды. Сущность этой теории была использована М. Эминеску в его теории надставленных слоев.

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE L'EQUILIBRE DES ANTITHÈSES

(RÉSUMÉ)

L'auteur soutient que les conceptions sociales et politiques conservatrices, professées par Ion Eliade-Rădulescu après 1848, reposent sur la théorie philosophique de l'équilibre des antithèses. Eliade a formulé cette théorie sous l'influence de Proudhon. Mais, pratiquement, Eliade se situe sur les positions de cette théorie de l'équilibre bien avant de connaître les écrits de Proudhon. Cela est amplement démontré par les trois recettes

ou procédés tactiques originaux appliqués par Eliade en 1848: 1° „Se jeter entre les feux convergents"; 2° le double prêche et 3° la formule (ou le mot d'ordre) ambiguë.

L'article fait ressortir les aspects idéalistes, métaphysiques et mécanicistes de la théorie philosophique fondamentale d'Eliade, ainsi que de l'annexe de celle-ci — la théorie „boyards et *ciocoi*" [1]. Entre Eliade et Proudhon il existe un rapport d'analogie, dans le sens que les deux sont des idéologues typiques des classes moyennes; mais, alors que Proudhon est le représentant de la petite bourgeoisie, intermédiaire entre la grande bourgeoisie et le prolétariat, Eliade est celui de certaines couches bourgeoises, non révolutionnaires, intermédiaires entre les grands propriétaires terriens et les paysans qui ne possédaient pas de terre.

La théorie de l'équilibre des antithèses est à l'antipode de la théorie marxiste de la lutte des classes. L'article se réfère à la critique annihilante faite par Marx au proudhonisme et indique une série de thèses et de caractérisations qu'on peut étendre, par analogie, à Eliade.

L'article analyse amplement le fond réactionnaire de la théorie „boyards et *ciocoï*", par laquelle Eliade fait l'apologie des boyards féodaux. On démontre que la théorie opposée „les boyards avec leurs affaire à eux" est également réactionnaire, car elle visait à interdire à la fraction progressiste des boyards de participer à la révolution antiféodale, à une époque où la bourgeoisie était faible et n'avait pas encore atteint à la maturité politique. Le même substratum réactionnaire est encore mis en évidence par la théorie „deux 1848", improvisée par Eliade en vue de calomnier la révolution de 1848 et spécialement son aile démocratique et révolutionnaire, conduite par N. Bălcescu.

La théorie de l'équilibre des antithèses a été peu connue; en échange, son annexe immédiate, la théorie „boyards et *ciocoi*", est entrée au répertoire permanent de la propagande conservatrice. L'essence de cette théorie a été reprise par Eminescu dans sa théorie des couches superposées.

[1] On appelle *ciocoi* (tchocoï) — du nom d'un oiseau de proie — les parvenus dont les appétits tout neufs n'étaient point encore rassasiés, ce qui les rendait bien plus à craindre dans les campagnes où ils sévissaient (note du traducteur).

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

DIALECTICA MATERIALISTĂ, CA LOGICĂ

DE

HENRI WALD

O ştiinţă există în măsura în care are un obiect de cercetare propriu, specific. Orice ştiinţă se defineşte prin obiectul pe care îl studiază, iar obiectul de cercetare al oricărei ştiinţe constă în legile de dezvoltare a unui anumit domeniu al existenţei.

Problema existenţei logicii dialectice, ca disciplină filozofică relativ independentă, poate să capete un răspuns afirmativ numai prin dezvăluirea legilor logicii dialectice, a legilor de dezvoltare specifice gîndirii dialectice.

I. METODA DIALECTICĂ ŞI LOGICA DIALECTICĂ

Indicaţia lui Lenin cu privire la identitatea dintre dialectică, gnoseologie şi logică în filozofia marxistă nu ne permite să ştergem orice deosebire dintre *metoda* dialectică şi *logica dialectică*. Dimpotrivă, ea ne ajută să înţelegem că logica dialectică nu este decît dialectica materialistă ca logică, ca ştiinţă a celor mai esenţiale legi de dezvoltare a gîndirii logice.

Totuşi, unii logicieni marxişti-leninişti, pornind de la convingerea că logica formală este singura ştiinţă care studiază formele şi legile gîndirii corecte, continuă să nege existenţa unei logici dialectice în filozofia materialist-dialectică.

„Consecvenţa gîndirii, legătura justă dintre idei, regulile, legile legăturii juste dintre idei, adică ale legăturii şi relaţiilor dintre judecăţi, ale relaţiilor dintre premise şi consecinţe — *iată în ce constă obiectul logicii formale şi nici o altă ştiinţă nu studiază acest obiect*", scrie logicianul sovietic *K. Bakradze* [1]. După părerea lui, „Logica dialectică este metoda

[1] K. Bakradze, *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 272.

de cunoaștere a realității, teoria cunoașterii *și nu știința legilor gîndirii juste...* [1]. K. Bakradze conchide că „...prin noțiunea de logică dialectică se înțelege metoda dialectică marxistă în genere..." [2]. După părerea lui Bakradze, dialectica materialistă nu se ocupă de loc de legile și formele gîndirii corecte, ci se mărginește numai să interpreteze materialist-dialectic principiile și regulile descoperite de logica formală. „Studierea principiilor gîndirii *juste* din punctul de vedere al materialismului dialectic — scrie Bakradze — nu transformă logica formală în logică dialectică..." [3]. Un alt logician sovietic, N. Kondakov, vrînd să sublinieze inutilitatea unei logici dialectice se întreabă: „Oare nu se oglindește dialectica în legea rațiunii suficiente, care cere ca „orice idee adevărată să fie fundamentată", adică să decurgă dintr-o altă idee, să fie legată de alte idei?" [4].

Cei ce susțin că logica formală este singura știință care studiază formele și legile gîndirii corecte — dialectica materialistă fiind, după părerea lor, numai metoda de cercetare a realității obiective, a conținutului obiectiv al formelor logice — greșesc, deoarece șterg orice deosebire între *metoda* dialectică și *logica* dialectică.

Logica dialectică există și, ca și logica formală, studiază tot legi logice potrivit cărora gîndirea corectă îmbină *formele* logice în vederea reflectării juste a realității. Ca și logica formală, logica dialectică rămîne indiferentă față de conținutul concret pe care îl poate oglindi o formă logică sau alta. Însă, ca și logica formală interpretată materialist-dialectic, logica dialectică se interesează și ea, din punctul de vedere gnoseologic, de conținutul general, pe care formele și legile logice îl reflectă.

De realitatea obiectivă pe care o oglindesc formele logice se ocupă ontologia; de raportul dintre această realitate obiectivă și formele logice se interesează gnoseologia, iar raporturile dintre diferitele forme logice sînt studiate de către logică.

Totuși, nici filozofii care au admis existența de sine stătătoare a logicii dialectice nu s-au străduit să delimiteze precis logica dialectică de metoda dialectică. Ei au insistat mai mult asupra coincidenței dintre metoda dialectică și logica dialectică, decît asupra deosebirii dintre ele. „S-ar putea spune că astfel interpretată, logica dialectică coincide cu ceea ce numim noi metoda dialectică. Și acest lucru este just", scrie filozoful sovietic M. M. Rozenthal, într-un articol în care susține necesitatea elaborării logicii dialectice [5]. O ezitare asemănătoare poate să fie întîlnită într-un studiu mai recent, de altfel deosebit de interesant, al unui alt filozof sovietic, E. P. Sitkovski. După ce afirmă că: *„Logica materialist-dialectică* este știința despre legile gîndirii umane, care sînt reflectarea legilor lumii materiale obiective" [6], autorul ajunge la încheierea că: „Logica materialist-

---

[1] K. Bakradze, *op. cit.*, p. 274.
[2] *Ibidem*, p. 275.
[3] *Ibidem*, p. 274.
[4] N. Kondakov, *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 284.
[5] M. M. Rozenthal, *V. I. Lenin despre sarcinile și principiile elaborării logicii dialectice*, în *„Voprosî filosofii"*, 1955, nr. 2, p. 48.
[6] E. P. Sitkovski, *Lenin despre coincidența dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii în materialismul dialectic*, în *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 97.

dialectică este logica conținutului viu, logica mișcării, a dezvoltării, a vieții vii"[1].

Deși ajunge la concluzia că: „Logica dialectică (este) știința despre legile formelor gîndirii și ale gîndirii, elaborată cu ajutorul metodei dialectice"[2], logicianul maghiar Fogarasi Béla rămîne la părerea că, spre deosebire de logica formală, logica dialectică se confundă cu teoria cunoașterii[3].

Fără nici o îndoială, dialectica materialistă, ajungînd să oglindească cele mai generale și mai profunde legi de dezvoltare a naturii, societății, cunoașterii și gîndirii, este, chiar prin aceasta, singura metodă științifică generală de cercetare și de transformare a naturii și societății, de studiu și de îndrumare a cunoașterii și gîndirii. Dar dialectica materialistă nu este un bloc indistinct, nediferențiat. Dialectica materialistă este alcătuită din ontologie, gnoseologie și logica materialismului dialectic.

Ontologia studiază cele mai generale legi de dezvoltare a naturii și societății, gnoseologia cercetează cele mai generale legi de dezvoltare a cunoașterii și logica se ocupă de cele mai generale legi de dezvoltare a gîndirii corecte.

Cele mai generale legi de dezvoltare a naturii sînt, după cum se știe, legea unității contrariilor și a contradicției interne, legea transformării schimbărilor cantitative în schimbări calitative, legea negării negației și legea interdependenței universale. Prima determină autodezvoltarea lucrurilor, a doua determină sensul în care se autodezvoltă lucrurile, a treia determină spiralitatea drumului pe care îl parcurge autodezvoltarea lucrurilor și a patra rezultatul autodezvoltării lucrurilor. *Societatea* — formă de mișcare a materiei la nivelul căreia apare subiectul cunoscător și transformator — *cunoașterea* — prin care subiectul reflectă natura și societatea — și *gîndirea* — prin care subiectul descoperă legile naturii, societății, cunoașterii, și însăși gîndirii se dezvoltă potrivit acelorași legi. Legile societății, cunoașterii și gîndirii sînt tot atîtea forme specifice de manifestare a legilor naturii[4]. Societatea, făcînd parte integrantă din natură, nu poate să se dezvolte după alte legi, iar cunoașterea naturii și societății nu se poate desfășura decît după aceleași legi.

În materialismul dialectic, ontologia este știința generală a obiectului, iar gnoseologia și logica alcătuiesc știința generală a reflectării subiective a obiectului și a transformării practice a obiectului de către subiect. Deoarece legile dialectice ale obiectului determină, în mod necesar, legile dialectice ale reflectării obiectului de către subiect, ontologia este, în cadrul dialecticii materialiste, primordială față de gnoseologie și logică, iar legile ei devin, astfel, legile fundamentale ale dialecticii materialiste, în

---

[1] E. P. Sitkovski, *Lenin despre coincidența dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii în materialismul dialectic*, în *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 105.

[2] Fogarasi Béla, *Logik*, Berlin, 1955, p. 25.

[3] *Ibidem*, p. 22.

[4] S-a pus, uneori, întrebarea de ce societatea face parte din obiectul filozofiei, în vreme ce materia vie, de pildă, este obiectul unei științe particulare. Poate pentru că orice om trebuie să cunoască legile sociale pentru a participa cu maximă eficacitate la progresul societății în care muncește. De aceea, probabil, este și „sociologia" o disciplină filozofică, adică de maximă generalitate.

general. Primordialitatea ontologiei față de gnoseologie și logică explică de ce se confundă, îndeobște, ontologia materialismului dialectic cu dialectica materialistă, în ansamblul ei.

Cunoașterea își are însă legile ei specifice pe care le studiază gnoseologia. Legea ontică a unității contrariilor și a contradicției interne se manifestă în procesul cunoașterii sub forma unei serii de contradicții: contradicția dintre existență și conștiință, dintre unitatea întregului organism senzorial și diversitatea calitativă a simțurilor, dintre pasivitatea receptării lumii exterioare și activitatea transformării ei, dintre obiectivitatea conținutului reflectat și subiectivitatea formei care reflectă, dintre posibilitățile nelimitate ale cunoașterii și limitele reale ale cunoștințelor. Prin legea transformării calitative a concretului senzorial în abstract rațional și a acestuia în concret logic se manifestă, în procesul cunoașterii, celelalte legi dialectice ale obiectului.

Gîndirea logică își are și ea legile ei proprii, pe care le studiază logica. În desfășurarea gîndirii corecte, legile de dezvoltare a obiectului capătă forma legilor logice ale gîndirii dialectice: legea predicației contradictorii, a negației determinate, a dublei negații și a conexiunii formelor logice [1].

Legile gîndirii logice oglindesc cele mai generale legi obiective. Cele mai generale legi obiective s-au fixat în gîndirea omenească sub forma legilor logice în procesul multimilenar al practicii social-istorice a omenirii.

După cum legile obiective nu pot fi nici create, nici suspendate și nici modificate, tot așa nici legile logice nu pot fi create, suspendate sau modificate. Atît legile obiective, cît și legile logice sînt raporturi necesare. Primele sînt raporturi necesare între diferitele stadii ale aceluiași lucru sau între diferite lucruri, iar celelalte sînt raporturi necesare între diferitele forme logice ale gîndirii. După cum acțiunea unor legi obiective poate fi anulată numai prin desființarea fenomenelor a căror dezvoltare este determinată de acele legi, tot așa acțiunea unor legi logice poate fi suspendată numai prin desființarea gîndirii corecte. Deosebirea constă numai în faptul că, în primul caz, fiind vorba de lucruri, este necesară intervenția noastră materială, obiectivă, iar în al doilea caz, fiind vorba de gînduri, este suficientă intervenția noastră spirituală, subiectivă, fie spontană, din nebăgare de seamă, fie intenționată, cu bună știință. Cea din nebăgare de seamă duce la apariția paralogismelor, iar cea cu bună știință generează sofismele. Logica ne învață să ne ferim de primele și să le descoperim pe celelalte, respingîndu-le.

Independența relativă a gîndirii noastre față de realitatea obiectivă — consecință firească a caracterului activ al gîndirii — ne dă, în același timp, atît posibilitatea de a ne forma judecăți adevărate, cît și posibilitatea

[1] Prima încercare de a formula specificul legilor gîndirii dialectice i se datorează academicianului A. Joja, care, în două comunicări consecutive ținute la Academia R.P.R., în 1955, le-a formulat, simetric față de legile logicii formale, astfel: legea identității concrete, a predicației complexe contradictorii și a terțiului supravenient. Dintre acestea studiul de față nu poate să rețină și să dezvolte decît pe cea de a doua, deoarece, după părerea mea, aceasta le include și pe celelalte două.

de a ne forma judecăţi false. Descoperind şi formulînd legile gîndirii corecte — a căror nerespectare anulează reflectarea justă a realităţii — logica ne dă, totodată, normele de care trebuie să asculte gîndirea pentru a se feri de erori, permiţîndu-ne, astfel, ridicarea corectitudinii spontane, întreţinută, în mod obişnuit, de practica zilnică, la nivelul superior al corectitudinii conştiente. Aşadar, legile logice sînt *norme* ale gîndirii corecte, deoarece, înainte de toate, sînt *legi* ale gîndirii corecte. Logica nu este nici „o poliţie a gîndirii" [1], nici „Codul penal al raţiunii" [2] şi nici o disciplină care se ocupă „numai de posibilitatea de a combina propoziţii cu ajutorul particulelor logice..." [3], ci o disciplină filozofică a cărei valoare normativă izvorăşte nemijlocit din valoarea ei ştiinţifică.

Există însă două *straturi* de legi ale gîndirii corecte şi deci două logici care studiază, pe rînd, cele două feluri de legi logice.

Unitatea dialectică *obiectivă* dintre esenţă şi fenomen, necesitate şi întîmplare, general şi individual etc. determină, în procesul practicii social-istorice, unitatea dialectică *subiectivă* dintre cele două trepte ale cunoaşterii: senzorialul şi raţionalul. Unitatea dialectică dintre cele două laturi contradictorii ale realităţii obiective poate fi cunoscută numai prin unitatea dialectică dintre cele două trepte contradictorii ale cunoaşterii realităţii obiective. Senzorialul oglindeşte latura fenomenală, întîmplătoare, individuală a lucrurilor, iar raţionalul reflectă latura esenţială, necesară, generală a lucrurilor. În desfăşurarea activităţii practice, dialectica obiectului cunoaşterii determină dialectica cunoaşterii obiectului.

Dar structura dialectică a lucrurilor determină necontenita lor automişcare. Autodezvoltîndu-se, lucrurile îşi păstrează, între două puncte nodale, calitatea lor, *identitatea* lor. Unitatea dialectică obiectivă dintre stabilitatea relativă a lucrurilor şi automişcarea lor absolută, dintre identitatea relativ stabilă a lucrurilor şi autodiferenţierea lor absolută determină, tot prin intermediul practicii, unitatea dialectică subiectivă dintre cele două momente ale raţiunii: momentul elementar şi cel dialectic.

De rolul hotărîtor al practicii în procesul de constituire a operaţiilor logice este definitiv convins şi cunoscutul psiholog elveţian Jean Piaget. Referindu-se la o epocă în care practica omenească era extrem de superficială, Piaget scrie: „Conştiinţa primitivă este într-adevăr nediferenţiată sau „adualistică", după cum a numit-o J. M. Baldwin, adică ea aşază totul pe un singur plan fără să distingă un pol exterior sau obiectiv de un pol interior sau subiectiv. În consecinţă, ea nu cunoaşte decît suprafaţa lucrurilor şi suprafaţa eului, adică, mai precis zona în care se întîlneşte acţiunea cu obiectul ei... [4]. În altă parte, Jean Piaget subliniază caracterul social al activităţii practice care generează operaţiile logice şi matematice. „Formarea logicii la copil... — scrie Piaget — pune în evidenţă două fapte esenţiale: că operaţiile logice izvorăsc din acţiune şi că trecerea de la acţiunea ireversibilă la operaţii reversibile este însoţită în mod

[1] A. Wernicke, *Mathematischē und philosophischė Propädeutik*, Berlin, 1912, p. 58.
[2] F. Gonseth, *Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, Paris 1953, vol. VI, p. 18.
[3] A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, Flamarion, Paris, 1956, p. 111..
[4] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, 1950, vol. III, p. 283.

necesar de o socializare a acțiunilor, mergînd de la egocentrism la cooperare [1].

După Jean Piaget, valabilitatea universală și caracterul formal al noțiunilor și operațiilor logice și matematice se explică prin faptul că ele sînt rezultatul abstractizării unor acțiuni și nu unor obiecte, unor operații practice care sînt independente de natura specifică a unor anumite lucruri și, deci, pot fi aplicate tuturor lucrurilor. Pozitivismul operaționist îl împiedică pe Piaget să vadă că legile logice sînt rezultatul abstractizării unor *raporturi obiective* dezvăluite în practica de transformare a obiectelor și nu numai a unor acțiuni practice [2].

Astfel cele mai elementare legi obiective s-au fixat în gîndirea logică sub forma legilor elementare ale gîndirii corecte: legea identității, a non-contradicției, a terțiului exclus și a rațiunii suficiente. Cele mai esențiale legi obiective s-au fixat în gîndirea corectă sub forma legilor dialectice ale gîndirii logice: legea predicației contradictorii, a negației determinate, a dublei negații și a conexiunii formelor logice. Primele oglindesc legile obiective ale stabilității relative a lucrurilor, iar celelalte reflectă legile obiective ale automișcării lucrurilor. Pe primele le studiază logica elementară — numită, îndeobște, formală, clasică, aristotelică — iar pe celelalte, logica dialectică.

Logica nu studiază, deci, legile obiective, ci legile subiective ale reflectării raționale a legilor obiective. Firește că, în esența lor, legile obiective și legile logice coincid. Altfel, oamenii n-ar putea domestici forțele naturii și societății [3]. Dar, în vreme ce legile obiective există independent de gîndirea omenească, legile gîndirii corecte au apărut o dată cu gîndirea logică, iar descoperirea și formularea acestor legi de către știința logicii este un proces care mai continuă și astăzi.

Combinarea formelor logice potrivit legilor elementare ale gîndirii corecte se desfășoară spontan, determinată de necesitatea de a cunoaște viața de fiecare zi. Combinarea formelor logice potrivit legilor dialectice ale gîndirii corecte se desfășoară numai sub impulsul cunoașterii științifice, care a ajuns să descopere cele mai esențiale legi obiective [4].

---

[1] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, 1950, vol. III, p. 256. Merită să fie reținută distincția pe care o face Piaget între acțiunile practice, care sînt *ireversibile* și operațiile logice, care sînt *reversibile*. Într-adevăr, primele sînt individuale, iar celelalte sînt generale.

[2] Despărțindu-se de pozitivismul semantic, Piaget rămîne, totuși, pozitivist. „Așadar — scrie el — dacă se face abstracție de ipoteza neverificabilă a unei corespondențe dintre legile logice și adevărurile absolute, nu rămîn decît două interpretări posibile: sau un pur convenționalism (dar așa coordonarea între logistică și faptele fizice devine foarte delicată, deoarece fizica nu este numai un ansamblu de constatări enunțate cu ajutorul unei „sintaxe" convenționale; ea este, în bună parte, produsul operațiilor ca atare), sau o punere în relație cu mecanismele efective ale gîndirii". (J. Piaget, *Essai sur les transformations des opérations logiques*, Paris, 1952, p. XI).

[3] „...legile gîndirii sînt legile existenței ajunse în conștiință și, în consecință, gîndirea nu stingherește nicidecum existența, ci o eliberează", scrie A. I. Herzen. (A. I. Herzen, *Textes philosophiques choisis*, Moscou, 1950, p. 128).

[4] Gîndirea dialectică intră în funcțiune ori de cîte ori omul de știință atinge categoriile și legile fundamentale ale domeniului său de cercetare. În asemenea momente, sub imperiul lărgirii practicii „casnice" prin experimentul științific, gîndirea elementară este depășită, iar cercetătorul este determinat de propria sa descoperire să gîndească dialectic, fără să-și fi însușit logica dialectică.

Deoarece descoperirea legilor logice care oglindesc legile obiective ale stabilității relative a lucrurilor nu a contrazis interesele nici unei clase sociale și, datorită elementarității acestor legi, a putut fi mai lesne dusă pînă la capăt, logica elementară, care le studiază, s-a constituit cu aproximativ două milenii și jumătate înaintea logicii dialectice. Descoperirea legilor logice care oglindesc legile obiective ale autodezvoltării lucrurilor, venind în conflict cu interesele claselor exploatatoare și fiind mai dificilă, datorită profunzimii acestor legi, știința care le studiază — logica dialectică — mai întîmpină și astăzi rezistența înverșunată a filozofilor reacționari. Chiar și acei filozofi care au ajuns față în față cu legile dialectice ale gîndirii logice s-au retras scandalizați din fața lor, nesuportînd ideea că privilegiile sînt vremelnice. Zenon din Elea rămîne cel mai ilustru dintre ei.

II. LOGICA ELEMENTARĂ ȘI LOGICA DIALECTICĂ

Raportul dintre logica elementară și logica dialectică a fost întrezărit încă de Kant. „Toată cunoașterea noastră pornește de la simțuri, înaintează de aici spre intelect și sfîrșește la rațiune, deasupra căreia nimic mai înalt nu se găsește în noi pentru a prelucra materia intuiției și a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gîndirii", scrie Kant [1]. Însă Kant crede că gîndirea elementară organizează fenomenele, iar gîndirea dialectică organizează gîndirea elementară. „Dacă intelectul — scrie Kant — e o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii" [2].

Datorită apriorismului său agnostic, Kant nu a putut să admită că rațiunea cunoaște realitatea mai profund decît intelectul, ci a acordat rațiunii numai funcția de a desăvîrși organizarea fenomenelor, începută de intelect, pînă cînd ajunge în fața antinomiilor pe care nici ea nu le mai poate rezolva.

Primul care pune explicit problema raportului dintre logica elementară și logica dialectică, rezolvînd-o, în ultimă analiză, în defavoarea primei, este Hegel. Reluînd ideea lui Kant, Hegel precizează: „Gîndirea care nu produce decît determinări *finite* și care se mișcă în cadrul lor se numește *intelect*" [3].

Deși îl elogiază deseori pe Aristotel, Hegel nu acordă logicii elementare o valabilitate științifică. „Prin urmare, — scrie el — propoziția identității se enunță astfel: „Orice este identic cu sine însuși, A = A; și negativ: A nu poate *în același timp* să fie A și să nu fie A". Această propoziție ,în loc să fie o veritabilă lege a gîndirii, nu este altceva decît legea *intelectului abstract*. Însăși forma propoziției o contrazice, deoarece o propoziție promite o distincție între subiect și predicat și aceasta (propoziția identității) nu dă ceea ce forma ei îi cere" [4].

---

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 1930, p. 280.
[2] Im. Kant, *op. cit.*, p. 282.
[3] G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, 1952, p. 47.
[4] *Ibidem*, p. 90.

Vorbind mereu despre superioritatea logicii dialectice față de logica elementară, Hegel nu pomenește nicăieri de rolul pe care logica elementară, deși inferioară logicii dialectice, îl are în desfășurarea gîndirii corecte. De cîte ori se referă la logica elementară — „obișnuită" cum o numește el — tonul folosit este aproape disprețuitor. „*Figurile* silogismului, după cum se numesc,... sînt, în tratatele obișnuite, așezate una lîngă alta, fără ca cineva să se fi gîndit cît de cît să dezvăluie necesitatea lor și cu atît mai puțin importanța și valoarea... Ele au totuși un sens profund care se sprijină pe necesitatea ce face ca *fiecare moment,* ca determinare a noțiunii, să devină el însuși totalitatea și rațiunea de a fi mediatizatoare" [1], scrie Hegel. În acest text, Hegel precizează una din principalele deosebiri dintre logica elementară și cea dialectică: prima înșiră formele logice, iar cealaltă le ierarhizează. Lui Hegel, caracterul specific al legilor logice nu i-a apărut ca o problemă. Pentru el, adept al idealismului obiectiv, *obiectul filozofiei* se reduce la studiul automișcării ideii absolute.

Ceea ce trebuie neapărat să fie remarcat este că logica dialectică hegeliană nu depășește decît logica elementară a identității, neglijînd logica elementară a relațiilor. În concepția lui Hegel, raportul dintre logica elementară și logica dialectică este redus numai la raportul dintre logica aristotelică și logica hegeliană. Raportul dintre logica sa și logica stoică, în special al lui Chrysippos, cade în afara preocupărilor sale. În logica hegeliană, principiul rațiunii suficiente nu se referă la unitatea dialectică dintre cauză și efect, ci la unitatea dialectică dintre individual și general. Formula categorială a principiului rațiunii suficiente din logica hegeliană nu are, după cum se crede îndeobște, forma: „Dacă există cauza, există și efectul", sau: „Dacă există condiția, există, și consecința", ci forma: „Dacă există individualul, există și generalul". Hegel nu socotea printre judecăți decît pe acelea ale căror predicate sînt genuri față de subiectele lor. „Judecățile — scrie Hegel — sînt deosebite de *propoziții:* acestea din urmă conțin o determinare a subiectelor care nu se află față de ele într-un raport de generalitate, — de pildă, o stare, o acțiune izolată sau altceva asemănător: Cezar s-a născut la Roma în cutare an, el s-a războit în Galia zece ani, el a trecut Rubiconul etc..., acestea sînt propoziții, nu judecăți" [2].

Izgonind din mijlocul judecăților, judecățile de relație existențiale, Hegel a lăsat de o parte, în același timp, și judecățile de relație necesare, care oglindesc legi obiective și a permis, astfel, metafizicienilor să absolutizeze logica relațiilor, sub forma logisticii, opunînd-o atît logicii aristotelice, cît și logicii hegeliene [3]. Deși principiul rațiunii suficiente se află

[1] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 117.

[2] *Ibidem,* p. 111.

[3] În vreme ce între cauză și efect există un *raport,* între individual și general există un *auto-raport.* Efectul există în cauza lui numai ca posibilitate; generalul există în individualul lui ca realitate. Legea cauzalității este un raport de *succesivitate;* legea identității este un raport de *simultaneitate.* Legea cauzalității este *temporală;* legea identității este *atemporală.* Raportul dintre cauză și efect leagă două fenomene individuale relativ independente; raportul dintre individual și general leagă cele două laturi contradictorii ale aceluiași lucru sau proces.

atît la baza unității dintre individual și general, cît și la baza unității dintre cauză și efect, Hegel își întemeiază logica sa în special pe prima latură a acestui principiu.

Engels, însușindu-și punctul de vedere hegelian, potrivit căruia logica dialectică, în opoziție cu logica elementară, „dezvoltă formele superioare din cele inferioare", atrage, în același timp, atenția asupra valabilității logicii elementare, subliniind că „...nimeni nu va conchide pe baza acestui fapt că... logica formală e un non-sens" [1]. Totodată, dînd ca exemplu de judecată ipotetică: „dacă soarele se ridică deasupra orizontului,i începe ziua" [2], judecată cauzală, deci de relație, pe care o găsim în centrul logicii stoice [3]. Engels depășește limitele logicii hegeliene și indică logicienilor marxiști calea pe care trebuie să pășească pentru a descoperi acea lege a gîndirii care să sintetizeze ambele laturi ale principiului rațiunii suficiente, dezvoltate, pînă acum, unilateral, drumul pe care trebuie să-l parcurgă logicienii marxiști în munca de elaborare a logicii dialectice materialiste.

Primul care analizează mai amănunțit raportul dintre logica elementară și cea dialectică este G. V. Plehanov. „După cum inerția — scrie Plehanov — este un caz particular al mișcării, tot așa gîndirea conformă regulilor logicii formale (conformă „legilor fundamentale" ale gîndirii) este un caz particular al gîndirii dialectice" [4]. Două pagini mai departe, Plehanov precizează: „...dialectica nu suprimă logica formală, ci nu face decît să retragă legilor ei *valoarea absolută* care le-a fost atribuită de către metafizicieni" [5]. Plehanov a înțeles just că logica elementară are o valabilitate relativă și că, datorită acestui fapt, este inferioară logicii dialectice, care are o valoarea absolută, dar, confundînd planul existenței cu planul gîndirii, a ajuns la concluzia greșită ,potrivit căreia gîndirea elementară este un caz particular al gîndirii dialectice.

Într-adevăr, repausul este un caz particular al mișcării, dar, în vreme ce, între repaus și mișcare există un raport de simultaneitate, între gîndirea elementară și cea dialectică există un raport de succesivitate. Rațiunea umană oglindește mai întîi — prin gîndirea elementară — identitatea lucrurilor, iar apoi —prin gîndirea dialectică — unitatea contradictorie dintre identitatea relativă a lucrurilor și autodiferențierea lor absolută. Logica elementară nu este un caz particular al logicii dialectice, deoarece logica dialectică se sprijină pe logica elementară nu o include, o presupune, nu o implică. Nu au dreptate nici acei gînditori care susțin că: „Astronomia lui Newton este așadar un caz particular al panastronomiei lui Einstein, după cum geometria lui Euclid este un caz particular al pangeometriei lui Lobacevski" [7]. Spațiul studiat de geometria euclidiană

---

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 245.
[2] *Ibidem*, p. 226.
[3] „La stoici, mișcarea este identificată cu însăși cauza", scrie Emile Bréhier. (*Chrysippe*, Alcan, Paris, 1910, p. 131).
[4] G. V. Plehanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Ed. Sociales, Paris, 1947, p. 141.
[5] *Ibidem*, p. 143.
[6] Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris, p. 42.

este un caz particular, limită, al spațiului studiat de pangeometria lobacevskiană, dar cele două științe își iau obiectul lor propriu, sînt relativ independente și se află într-un raport ierarhic, în cadrul căruia cea superioară nu o înghite pe cea inferioară, ci se întemeiază pe ea. Nu numai în *istoria științelor* Aristotel îl precede pe Hegel, Newton pe Einstein, Euclid pe Lobacevski, dar și în *procesul gîndirii* logica elementară precede logica dialectică, mecanica clasică precede mecanica relativistă și geometria tridimensională precede geometria pluridimensională. Dacă, prin absurd, oamenii ar fi trăit înconjurați nu de diversitatea fenomenelor, ci de esențele ultime, într-un fel de rai platonician, atunci istoria științelor și procesul gîndirii s-ar fi desfășurat deandaratelea. Aristotel ar fi apărut atunci cînd oamenii și-ar fi dat seama că cele două laturi contradictorii ale oricărui lucru se află într-o unitate indestructibilă, relativ stabilă și relativ independentă. „O ființă inteligentă care ar locui în interiorul unui atom — spune un gînditor contemporan — s-ar găsi față în față cu niște percepții care n-ar duce-o direct la admiterea unei logici bivalente, ca mediatoare între ele și teoriile sale fizice. Ba, dimpotrivă, logica bivalentă îi va apărea lui la capătul unei îndelungate munci de elaborare matematică a observațiilor sale imediate, adică în momentul în care va da peste principiul de corespondență, ca să spunem așa, deandoaselea" [1]. Dacă din acest text înlăturăm empirismul logic și înlocuim comparația dintre logica bivalentă și cea polivalentă cu comparația dintre logica elementară și cea dialectică, rămîne remarca făcută înaintea citatului.

Lenin arată limpede că „...logica dialectică cere să iei obiectul în dezvoltarea, în „automișcarea" (cum spune cîteodată Hegel), în schimbarea sa" [2]. Subliniind obiectul specific al gîndirii dialectice, Lenin nu neglijează rolul pe care îl are gîndirea elementară și știința care o studiază. „Logica formală — scrie el — la care ne limităm în școli (și trebuie să ne limităm — cu corectări — în clasele inferioare ale școlilor), ia definiții formale, conducîndu-se după ceea ce este cel mai obișnuit sau ceea ce sare cel mai adesea în ochi, și se limitează la acestea" [3].

De faptul că logica dialectică trebuie să-și precizeze poziția atît față de logica elementară a identității, cît și față de logica elementară a relațiilor a fost convins și filozoful german Max Raphaël, dar, neținînd nici el seama de discursivitatea necesară a gîndirii logice, s-a apropiat mai mult de soluția lui Plehanov decît de aceea a lui Lenin și a inclus ambele logici elementare în logica dialectică, socotindu-le ca pe niște momente relativ independente ale acesteia. „Se poate arăta cu ușurință — scrie Raphaël — că într-o asemenea logică a mișcării (dialectice) logica relațiilor și logica lucrurilor sînt ambele conținute, sau mai bine zis, menținute" [4]. În aceeași pagină, el reia ideea, precizînd-o. „Logica mișcării

[1] Herman Meyer, *Les jugements singuliers dans l'explication de la nature*, Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 1953, vol. VI, p. 45.

[2] V. I. Lenin, *Încă o dată despre sindicate*, volumul *Despre construcția de partid*, Ed. pentru literatură politică, 1953, vol. II, p. 224.

[3] *Ibidem*, p. 224.

[4] Max Raphaël, *La théorie marxiste de la connaissance*, N.R.F., Paris, 1837, p. 28.

(dialectice) — adaugă el — nu este aşadar numai o logică specifică pe lîngă celelalte două şi dincolo de ele, ci, înainte de toate, o logică care le cuprinde pe celelalte două. Ea nu le contestă dreptul relativ la independenţă şi existenţă, ci pretinde să fie universală, adică să menţină pe o treaptă superioară a unităţii ambele logici fără să le desfiinţeze caracterul antagonist" [1]. Pe teza lui Plehanov s-au bazat acei filozofi sovietici, care, considerînd că după făurirea dialecticii materialiste logica elementară a devenit inutilă, au determinat scoaterea, după revoluţie, a studiului logicii din programul de învăţămînt, pînă în 1946, cînd a fost reintrodus printr-o hotărîre a C.C. al P.C.U.S. [2]. Din 1946 încoace, unii logicieni sovietici au căzut în greşeala inversă. M. S. Strogovici, V. F. Asmus, K. S. Bakradze, N. I. Kondakov şi alţii au negat dreptul la existenţă independentă al logicii dialectice, susţinînd că singura ştiinţă care studiază legile şi formele gîndirii corecte este logica formală, interpretată materialist-dialectic. Dintre logicienii sovietici care s-au situat pe o poziţie consecvent leninistă în problema raportului dintre logica elementară şi cea dialectică, cei mai cunoscuţi la noi în ţară sînt M. N. Alekseev, V. I. Cerkesov şi B. M. Kedrov. „Logica dialectică dezvăluie formele dialecticii în gîndire..." [3] scrie M. N. Alekseev, iar V. I. Cerkesov subliniază „însemnătatea reală a logicii dialectice marxiste ca logică superioară, cu adevărat generală şi universală" [4], fără să subaprecieze „sensul raţional şi importanţa pozitivă a logicii formale" [5].

Că logica elementară nu este un caz particular al logicii dialectice, ci un moment necesar al gîndirii logice admite şi filozoful marxist francez Henri Lefebvre. „Logica formală — scrie el — este unul din momentele raţiunii" [6].

Logicienii burghezi contemporani şi-au dat seama mai de mult că logica clasică a devenit insuficientă.

„Logica aristoteliciană pentru care *ceea ce este, este,* nu mai poate să convină unei fizici în care ar trebui să se spună *ceea ce este nu este* sau *ceea ce este, devine*" [7]. Carl Hampel constată că „majoritatea termenilor folosiţi în ştiinţa contemporană sînt relaţii sau funcţiuni, mai de grabă decît clase sau proprietăţi" [8]. Autorul acestei constatări sugerează

[1] Max Raphaël, *La théorie marxiste de la connaissance,* N.R.F., Paris, 1937, p. 28.

[2] Această concepţie a lui Plehanov mai este susţinută, uneori, şi astăzi. De pildă, la noi în ţară, tov. Anghel Şor, într-un articol publicat în *„Contemporanul"*, nr. 31 (513) şi intitulat: *În legătură cu sistemul logicii dialectice,* scrie: „Prin urmare, logica dialectică reţine în sine, în calitate de proprie parte componentă, în forma negată, logica formală".

[3] M. N. Alekseev, *Despre esenţa dialectică a judecăţii,* în *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 58.

[4] V. I. Cerkesov, *Unele probleme ale teoriei noţiunii în logica dialectică,* în *„Voprosî filosofii"*, 1956, nr. 2, p. 74.

[5] *Ibidem,* p. 74.

[6] H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique.* Ed. Sociales, Paris, 1947, p. 145.

[7] Emile Namer, *Le concept et le contact dans la science contemporaine,* Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie, 1953, vol. VI, p. 120.

[8] *International Encylopedie of Unified Science,* vol. II, nr. 7. *Fundamentals of Concept formation in empirical science. The University of Chicago Press,* 1952. Citat de Roger Garaudy în *„Rev. phil."*, 1956, nr. 2, p. 222.

că logica clasificatoare trebuie să cedeze acum locul logicii relaţiilor. „Este limpede — declară Herman Meyer — că ne trebuie un alt corelator între posibilităţi şi realizări, decît între obiecte şi clase“ [1].

Este limpede că logica predicativă a lui Aristotel devenise insuficientă încă de pe vremea stoicilor, adică de îndată ce ştiinţa a trecut de la clasificare la cercetarea legilor, de la studiul esenţelor la studiul necesităţii; încă de atunci a pus Chrysippos bazele logicii relaţiilor, opunîndu-o logicii aristotelice. Fără îndoială că logica matematică din zilele noastre constituie un mare progres faţă de logica lui Chrysippos şi cu atît mai mult faţă de logica lui Aristotel. Filozoful marxist francez Roger Garaudy are dreptate cînd scrie că: „Sistemul de logică formală al lui Russell constituie incontestabil un progres în raport cu logica artistotelică: el nu se mai ocupă de clasarea obiectelor, ci de studiul raporturilor de dependenţă“ [2]. Dar logica matematică, indiferent de gradul de perfecţiune pe care l-a atins, nu studiază decît legile logice conform cărora gîndirea poate să oglindească *numai* relaţiile cantitative dintre lucruri [3]. Chiar unii epistemologi burghezi mărturisesc aceasta. „...ea [explicaţia matematică] se mărgineşte să dezvăluie numai relaţiile cantitative ale fenomenelor. Ea este funciarmente incapabilă să dea o explicaţie strict calitativă şi cu atît mai puţin o explicaţie prin esenţe“ [4]. Referindu-se tot la valoarea cognitivă a gîndirii matematice, un alt metodolog burghez contemporan scrie: „Deci fizica teoretică modernă nu explică, ea nu-şi dă nici măcar osteneala să explice, ea descrie numai fenomenele în cadrul unei gîndiri cît mai matematice posibilă“ [5]. Oricîte îmbunătăţiri i-ar fi aduse logicii matematice, ea nu poate atinge vreodată valoarea explicativă a logicii dialectice materialiste, fără de care ştiinţa contemporană nu mai poate să progreseze decît cu toate frînele strînse [6].

Comparînd mecanica clasică cu cea relativistă, filozoful francez Gaston Bachelard scria mai de mult: „Nu există nici un fel de tranziţie între sistemul lui Newton şi sistemul lui Einstein. Nu se poate trece de la primul la al doilea prin înmulţirea cunoştinţelor, prin sporirea preciziei măsurătorilor, prin rectificarea unor principii. Este necesar un efort de totală înnoire“ [7].

Bachelard nu ştie că tranziţia nu este numai cantitativă, că discontinuitatea nu exclude continuitatea, ci se sprijină pe ea, dar a înţeles că

---

[1] Herman Meyer, *op. cit.*, p. 45.

[2] Roger Garaudy, *De l'empirisme logique à la semantique*, în *„Rev. phil.“*, 1956, nr. 2, p. 222.

[3] „...o concepţie *pur* matematică... nu poate cuprinde întregul obiect al ştiinţelor naturale, rămîne în natură *ceva* care îi scapă“ (A. I. Herzen, *op. cit.*, p. 306).

[4] Thomas Greenwood, *Valeur explicative des mathématiques*, Actes du XI-ème Congrès..., vol. XIV, p. 152—153.

[5] J. H. Tummers, *La physique théorétique n'explique pas les phénomènes mais les décrit, Actes du XI-ème Congrès...*, vol. VI, p. 62.

[6] „...logistica nu este o ştiinţă a realului: domeniul său este posibilul...“ (Jean Piaget, *Essai sur les transf.*, p. VII—VIII).

[7] Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 42.

mecanica lui Einstein nu este pur şi simplu mecanica lui Newton perfecţionată, ci este o altă mecanică. Tot astfel, logica dialectică materialistă nu apare prin perfecţionarea logicii aristotelice şi a celei stoice, ci este o altă logică, calitativ superioară. Pentru elaborarea ei, „este necesar un efort de totală înnoire".

III. LEGILE LOGICII DIALECTICE

Gîndirea logică este unică şi universal-umană. Mulţi filozofi burghezi confundă gîndirea logică, fie cu diferite concepţii despre lume, fie cu diverse metode de cercetare ştiinţifică, fărîmiţînd unitatea indestructibilă a raţiunii omeneşti.

Considerînd, de pildă, concepţia magică despre lume ca pe un tip de logică, Robert Lenoble scrie: „...omul a vrut întotdeauna să raţioneze şi să cunoască. În acest scop el a încercat multiple tipuri de logică şi multiple tipuri de explicaţie ştiinţifică, pe care le vedem succedîndu-se de-a lungul istoriei sau chiar înfruntîndu-se în aceeaşi epocă" [1]. Spre deosebire de R. Lenoble, filozoful francez Lucien Goldmann confundă raţiunea cu metodele speciale ale ştiinţelor particulare, spărgînd gîndirea logică în trei feluri de a gîndi. „De fapt — scrie el — există trei structuri fundamentale ale cunoaşterii pe care le numim gîndirea ipotetico-deductivă, nomotetico-experimentală şi dialectică" [2]. După părerea lui L. Goldmann gîndirea logică este de trei feluri: gîndirea matematică, gîndirea naturalistă şi gîndirea socială. Cu privire la gîndirea dialectică, Goldmann scrie că: „Criteriul adevărului enunţurilor dialectice presupune... acţiunea şi transformarea legilor înseşi care structurează realul în sensul realizării valorilor" [3]. Aşadar, conchide el: „...cînd este vorba de o gîndire care se referă la viaţa istorică şi socială... enunţurile nu sînt ci *devin* adevărate sau false prin acţiunea oamenilor" [4].

De fapt, indiferent de obiectul către care se îndreaptă, gîndirea logică este aceeaşi, la toţi oamenii şi în toate timpurile. Cele două momente ale ei — momentul gîndirii elementare şi cel al gîndirii dialectice — sînt nemijlocit legate între ele. Gîndirea elementară este implicit şi dialectică, iar gîndirea dialectică este implicit şi elementară. Gîndirea dialectică *explicitează* caracterul dialectic *implicit* al gîndirii elementare. Cele două momente ale raţiunii *se succed, nu se implică.*

Gîndirea elementară cunoaşte obiectul în identitatea lui relativ stabilă, iar cînd se întoarce asupra ei însăşi — prin logica elementară [5] descoperă structura elementară a formelor logice şi legile elementare potrivit cărora se combină aceste forme ale gîndirii corecte. Gîndirea dialectică cunoaşte

---

[1] R. Lenoble, *Types d'explications et types logiques au cours de l'histoire des sciences*, Actes du XI-ème Congrès..., vol. VI, p. 12—13.

[2] Lucien Goldmann, *Remarques sur la théorie de la connaissance*, Actes du XI-ème Congrès..., vol. II, p. 90.

[3] *Ibidem*, p. 92.

[4] *Ibidem*, p. 93.

[5] A gîndi înseamnă a gîndi obiecte: a face logică înseamnă a gîndi gîndirea.

obiectul în automişcarea lui absolută, iar cînd se apleacă asupra ei însăşi — prin logica dialectică — descoperă structura dialectică a formelor logice şi legile dialectice potrivit cărora se combină ele [1].

Noţiunea elementară — noţiunea care oglindeşte numai însuşirile esenţiale distinctive ale unui gen de lucruri — reflectînd structura dialectică a obiectului, are şi ea o structură dialectică, dar aceasta nu se dezvăluie decît în lumina logicii dialectice, a noţiunii dialectice de noţiune, care oglindeşte caracterul contradictoriu al celor două laturi ale oricărei noţiuni: sfera şi conţinutul. Gîndirea o formează pe prima potrivit legilor elementare ale raţiunii, iar pe cea de a doua, potrivit legilor logice dialectice. Faptul că noţiunile elementare au şi ele o structură dialectică şi se autodezvoltă nu înseamnă de loc că ele sînt noţiuni dialectice, deoarece, la nivelul lor, gîndirea încă nu este conştientă de caracterul dialectic al obiectului reflectat [2].

Structura dialectică a formelor elementare ale gîndirii logice este determinată de legile dialectice obiective şi nu de legile gîndirii dialectice. Dialectica gîndirii este altceva decît gîndirea dialectică. Gîndirea elementară nu poate să cunoască nici structura dialectică a obiectului şi nici structura dialectică a oglindirii lui. Numai gîndirea dialectică poate să cunoască dialectica obiectului şi a reflectării lui. Numai gîndirea dialectică poate să dezvăluie dialectica gîndirii.

În constituirea structurii dialectice a formelor logice ale gîndirii elementare şi în procesul de trecere de la una la alta a acestora, nu acţionează legile dialectice ale gîndirii logice, ci legile dialectice ale realităţii obiective. Dialectica gîndirii elementare este determinată, în mod nemijlocit, adică nu prin intermediul legilor dialectice ale raţiunii, de către legile dialectice ale lumii obiective. Pentru gîndirea elementară, dialectica formelor ei există „în sine" numai. Ea devine „pentru sine" abia la nivelul gîndirii dialectice. Din cel mai strict punct de vedere al logicii elementare, gîndirea nu poate să fie riguroasă decît dacă nu depăşeşte tautologia, expresia limită a legii identităţii. Însă o judecată elementară, oglindind unitatea dialectică obiectivă dintre identitate şi diferenţă, afirmînd că *S. este P.*, depăşeşte, prin însuşi acest fapt, tautologia şi relativizează legea identităţii, astfel încît, conform ei, gîndirea se poate concentra *numai asupra identităţii* lucrurilor diferite, fără să mai fie tautologică. Drumul spre gîndirea dialectică este astfel deschis. Relativitatea legilor elementare ale gîndirii logice devine limpede în lumina caracterului absolut şi universal al legilor dialectice ale gîndirii corecte, juste.

Legile gîndirii dialectice nu desfiinţează legile gîndirii elementare, ci se întemeiază pe ele. Legile logicii dialectice nu anulează legile logicii elementare, ci le depăşeşte. Legile logicii dialectice sînt superioare legilor

[1] La începutul istoriei filozofiei, în cadrul concepţiei globale despre lume, a predominat gîndirea naiv dialectică; mai tîrziu, în cadrul concepţiei analitice despre lume, a precumpănit gîndirea elementară, absolutizată metafizic; astăzi, în cadrul concepţiei sintetice despre lume, gîndirea elementară şi cea dialectică ocupă locurile lor firesti.

[2] În general, noţiunile elementare se formează prin abstractizare, prin trecerea de la concretul senzorial la abstracţia logică, iar prin concretizare, prin trecerea de la abstracţia logică la concretul logic, se formează noţiunile dialectice. În primul proces predomină analiza şi inducţia, iar în al doilea, sinteza şi deducţia.

logicii elementare, deoarece gîndirea, respectîndu-le, izbuteşte să descopere cele două laturi contradictorii ale lucrului considerat şi, astfel, să sporească sensibil puterea oamenilor asupra mediului lor înconjurător, natural şi social. Dar, respectînd legile logicii dialectice, gîndirea respectă, în acelaşi timp, şi legile logicii elementare. Raţionamentul dialectic, — format din judecăţi dialectice — este şi el *silogistic,* deoarece contradicţia pe care o reflectă se desfăşoară într-o unitate relativ stabilă, salturile modale pe care le oglindeşte despart calităţi relativ stabile, iar conexiunea pe care o limpezeşte cuprinde lucruri relativ independente. Valabilitatea universală a structurii silogismului şi a regulilor lui este determinată de stabilitatea relativă a identităţii lucrurilor. Raţionamentul dialectic oglindeşte autotransformarea şi interdependenţa unor lucruri *relativ stabile* şi *relativ independente.*

Gîndirea care nu respectă legile logicii elementare alunecă în sofistică, prin dizolvarea ideilor în *mişcarea* ideilor. Gîndirea care ignorează legile logicii dialectice devine metafizică, prin absolutizarea stabilităţii relative şi a independenţii relative a ideilor. Gîndirea logică, atîta vreme cît oglindeşte o practică superficială, extensivă, are o tendinţă spontană să absolutizeze identitatea lucrurilor, să absolutizeze momentul gîndirii elementare; cînd această tendinţă este încurajată şi consolidată de interesele conservatoare ale unei clase sociale reacţionare, logica elementară se transformă în metoda metafizică [1]. Logicii elementare nu îi este cu totul străină *dinamica* gîndirii, ceea ce îi scapă din vedere este *autodinamica* gîndirii.

Principala lege a logicii dialectice este *legea predicaţiei contradictorii.* Din momentul în care omul de ştiinţă descoperă categoriile şi legile fundamentale ale domeniului său — categorii şi legi prin care se manifestă categoriile şi legile fundamentale ale dialecticii obiective — gîndirea elementară este, în mod spontan, depăşită, iar structura ei implicit dialectică se explicitează, scandalizînd, de cele mai multe ori, pe descoperitorul însuşi, care neînarmat cu logica dialectică, ori îşi reneagă propria lui descoperire, ori se prosternează în faţa divinului incognoscibil, ori caută să cîrpească, pe ici pe colo, vechea logică. Zenon din Elea, Kant şi Russell sînt tipici pentru aceste trei atitudini [2].

În prima jumătate a veacului nostru, oamenii de ştiinţă s-au trezit în faţa unor judecăţi dialectice pe care, din uimire, le-au numit paradoxale. Iată cîteva dintre ele: „Radiaţia este şi corpusculară şi ondulatorie", „Spaţiul este şi continuu şi discontinuu", „Viteza luminii este şi constantă şi variabilă", „Neuronul cortical este şi activ şi pasiv", „Viaţa este şi asimi-

[1] Nu cred că are dreptate tov. A. Şor cînd afirmă în articolul deja citat că există „o coincidenţă între metafizică pe plan ontologic.... şi logica formală pe planul ştiinţei despre gîndire". Prin ea însăşi, logica elementară nu este nici metafizică şi nici idealistă. Ea nici nu absolutizează valabilitatea relativă a legilor ei şi nici nu neagă legătura lor cu legile obiective. Metafizica şi idealismul i-au fost adăugate dinafară.

[2] Descoperind antinomii, contradicţii lăuntrice, budiştii susţineau că există o serie de probleme la care nu se poate răspunde nici afirmativ şi nici negativ. „Buda atotştiutor — spuneau ei — n-a vrut să dezvăluie oamenilor adevărul despre o serie de probleme". Th. Stcherbatski, *La théorie de la connaissance et la logique chez les boudhistes tardifs,* Paris, 1926, p. 239.

laţie şi dezasimilaţie", „Un microelement nu este predicabil, dar o clasă de microelemente este predicabilă" etc.

Mulţi savanţi au crezut că asistă la răsturnarea raţiunii, la o nouă „cădere" a omului datorită repetării aceluiaşi păcat originar: îndrăzneala de a mușca din mărul cunoaşterii. Ei nu şi-au dat seama că aceste paradoxe sînt tot atîtea judecăţi dialectice, care nu păcătuiesc de loc faţă de legea logică elementară a noncontradicţiei, dar care, spirijinindu-se pe ea, o depăşesc.

Într-adevăr, judecata dialectică: „Spaţiul este şi continuu şi discontinuu — non-continuu —" nu este alcătuită, după cum cred unii, din judecata elementară afirmativă: „Spaţiul *este* continuu" şi judecata elementară negativă: „Spaţiul *nu este* continuu", care sînt incontestabil incompatibile în cadrul gîndirii corecte, ci din judecata elementară afirmativă: „Spaţiul *este* continuu" şi judecata elementară infinită afirmativă: „Spaţiul *este* non-continuu-discontinuu" [1].

Legea logică elementară a non-contradicţiei interzice gîndirii corecte să admită simultan şi sub acelaşi raport adevărul a două judecăţi contrarii, dintre care una neagă ceea ce cealaltă afirmă. Legea logică dialectică a predicaţiei contradictorii obligă gîndirea corectă să găsească cele două predicate contradictorii, predicabile simultan şi sub acelaşi raport despre unul şi acelaşi subiect, în cadrul aceleiaşi unice judecăţi complexe afirmative. În acelaşi timp, legea noncontradicţiei este strict respectată, deoarece afirmarea judecăţii: „Spaţiul *este* şi continuu şi discontinuu" implică respingerea judecăţii contradictorii: „Spaţiul *nu este* continuu şi discontinuu".

Orice judecată dialectică respectă cu aceeaşi stricteţe şi celelalte legi logice elementare. Legea identităţii este respectată prin aceea că cele două predicate contradictorii sînt atribuite simultan şi sub acelaşi raport *aceluiaşi* subiect, deoarece oglindesc cele două laturi contradictorii ale *aceluiaşi obiect*. Legea terţiului exclus este şi ea respectată de vreme ce acceptarea primei a dus la respingerea celeilalte şi la constatarea riguroasă că a treia nu există, nu este posibilă. Respectarea primelor legi ale logicii elementare înseamnă respectarea, în acelaşi timp, şi a legii raţiunii suficiente din cadrul logicii identităţii. Deoarece legea noncontradicţiei şi a terţiului exclus sînt corolarele legii identităţii, fiind toate bazate pe legea raţiunii suficiente, legea predicaţiei contradictorii le respectă şi le depăşeşte pe toate în acelaşi timp [2].

---

[1] O judecată infinită este superioară unei judecăţi negative. Judecata afirmativă este totdeauna mai valoroasă decît cea negativă. O judecată afirmativă infinită indică *existenţa* a ceva, în vreme ce o judecată negativă arată numai *ceea ce nu există*.

[2] Este clar de ce numim unitatea dialectică dintre cele două laturi fundamentale, diametral opuse, ale oricărui obiect şi ale oricărei cunoştinţe despre el — *„contradictorie"*. Deoarece limbajul, deprins să exprime judecăţi elementare, devine *contradictoriu* de îndată ce este nevoit să formuleze judecăţi dialectice. Cei care reduc logica la logica elementară se trezesc, astfel, în faţa unui „scandal logic". Prin extinderea termenului, dialecticienii numesc contradictorie şi unitatea dilalectică care a determinat, prin reflectare, formarea unei propoziţii contradictorii. Deci, contradicţia nu este exclusiv lingvistică. Din acest punct de vedere, nu pot să fiu de acord cu tov. Mircea Florian care afirmă că: „Contradicţia nu e ontologică sau logică, ci numai gramaticală" (M. Florian, *Curs de logică*, 1941—1942, vol. II, p. 258, curs litografiat).

Mulţi oameni de ştiinţă contemporani susţin că judecăţile dialectice provin din confundarea a două puncte de vedere diferite şi că distingerea celor două puncte de vedere pretins confundate rezolvă automat paradoxele ştiinţei contemporane, pe care ei le consideră numai aparente.

Pentru a exprima raportul dintre două proprietăţi ale aceluiaşi lucru, care nu sînt nici compatibile în acelaşi timp, nici incompatibile succesiv, Niels Bohr a propus adoptarea unei noi noţiuni logice: „complementaritatea". „Lecţia epistemologică pe care am primit-o de la recenta dezvoltare a ştiinţei fizice — scrie Bohr — poate de asemenea să sugereze mijloace de abordare a altor domenii ale cunoaşterii... Recunoaşterea relaţiei de complementaritate nu este mai puţin necesară în psihologie... Mai ales... situaţiile în care ne dovedim liberul arbitru sînt incompatibile cu situaţiile psihologice în care întreprindem cu oarecare îndreptăţire o analiză cauzală" [1]. Niels Bohr nu cunoaşte deosebirea dintre o contradicţie *logică* — respinsă de logică elementară — şi o contradicţie *dialectică* — cerută de logica dialectică. De aceea, el confundă *o* judecată dialectică afirmativă — în care două predicate contradictorii sînt atribuite în acelaşi timp şi sub acelaşi raport aceluiaşi subiect, cu *două* judecăţi contradictorii — dintre care una neagă ceea ce cealaltă afirmă. Ţinînd seama de legea noncontradicţiei, care interzice gîndirii corecte să admită că două judecăţi contradictorii sînt ambele adevărate *în acelaşi timp,* Bohr introduce noţiunea de complementaritate, care nu încalcă incompatibilitatea simultană a două judecăţi contradictorii, dar admite compatibilitatea lor succesivă. De aceeaşi părere este şi Piaget. „Ca un microobiect să fie cînd undă, cînd particulă, înseamnă că el poate să fie înserat cînd într-un sistem de raporturi, cînd în altul, dar nu în ambele deodată" [2].

De fapt, aici avem de-a face cu judecăţi dialectice, ivite în virtutea legii predicaţiei contradictorii, care oglindesc prin predicatele lor contradictorii existenţa celor două laturi contradictorii ale oricărui obiect. Aceste laturi contradictorii există simultan, chiar dacă noi nu le putem constata decît succesiv. „Simultaneitatea este reală chiar dacă nu o putem stabili decît relativ" [3], scrie, pe bună dreptate Roger Garaudy. Judecata dialectică: „Un microobiect *este* în acelaşi timp şi sub acelaşi raport şi undă şi particulă" nu încalcă nici una din legile elementare ale gîndirii corecte, dar nici nu se mărgineşte numai la respectarea acestora.

Alţii încearcă să „rezolve" judecăţile dialectice, scoţînd la iveală nu pretinsa încălcare a condiţiei temporale a legii non-contradicţiei, ci *o* pretinsă încălcare a condiţiei referenţiale a acestei legi. Psihologul romîn V. Pavelcu este de această părere. Dacă în [antinomiile] matematice, atît teza cît şi antiteza sînt false, în cele dinamice ambele poziţii — în aparenţă contradictorii — se împacă, atunci cînd sînt privite din

[1] Niels Bohr, *Despre noţiunile de cauzalitate şi complementaritate,* în „*Dialectica*", 1948, nr. 7—8, p. 317—318.

[2] J. Piaget, *Intr. à...*, t. II, p. 255.

[3] R. Garaudy, *La théorie materialiste de la connaissance,* Paris, 1953, p. 243.

două puncte de vedere deosebite, cînd poziţiile respective se aşază în domenii radical diferite" [1].

Păreri asemănătoare au şi unii logicieni marxişti. Aşa de pildă, logicianul polonez V. Rolbeţki crede că în urma cunoaşterii mai profunde a obiectului nu vom mai spune, de pildă, că într-un anumit moment istoric: „Republica democratică este în acelaşi timp şi sub acelaşi raport şi bună şi rea", ci vom spune că: „Din anumite puncte de vedere ea este bună, iar din altele, ea este rea" [2].

Întrezărind parcă faptul că judecăţile dialectice nu nesocotesc legea non-contradicţiei, unii logicieni reduc judecăţile dialectice la nivelul judecăţilor elementare.

După părerea acestora, legea non-contradicţiei interzice numai acele judecăţi în care predicatul *revine* şi *nu revine* subiectului, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, dar admite judecăţi în care două predicate contradictorii *revin* aceluiaşi subiect. De pildă: „Creionul acesta este galben şi non-galben, adică lucios, lung, ascuţit etc..." [3]. Aceasta este şi părerea logicianului polonez Kazimierz Ajdukiewicz. „De pildă — scrie el — putem spune despre steagul polonez că este sus alb şi jos roşu, adică jos nu este roşu. Totuşi, în acest fapt, nu găsim nici un temei pentru atacarea legii contradicţiei" [4].

Este adevărat că legea non-contradicţiei este încălcată numai de judecăţile în care predicatul revine şi nu revine aceluiaşi subiect şi nu este de loc încălcată de judecăţile dialectice, dar există o deosebire fundamentală, radicală între judecăţile elementare cu predicate contradictorii şi judecăţile dialectice. Predicatele judecăţilor dialectice sînt totdeauna categorii şi deci sînt ambele *determinate,* în vreme ce, predicatele contradictorii ale unei judecăţi elementare nu sînt categorii şi deci predicatul negativ este *nedeterminat.* Predicatul negativ al unei judecăţi elementare în care subiectului îi revin două predicate contradictorii, oglindeşte, prin conţinutul lui, o serie infinită de însuşiri *deosebite* sau *contrarii,* niciodată *contradictorii,* faţă de însuşirile oglindite de predicatul pozitiv, iar prin sfera lui, *de îndată ce este determinat,* se află faţă de predicatul pozitiv într-un raport de coordonare sau cel mult de contrarietate.

Faptul că legea non-contradicţiei admite valabilitatea unei judecăţi în care subiectului îi revin două predicate contradictorii nu înseamnă nicidecum că logica elementară este suficientă pentru a oglindi contradicţiile dialectice obiective. Dimpotrivă, o judecată dialectică nu încape

---

[1] V. Pavelcu, *Despre paradoxe,* în rev. *„Ethos",* Iaşi — Alba-Iulia, 1944, nr. 4, p. 388.

[2] V. Rolbeţki, *Unele probleme ale logicii formale în lumina teoriei marxist-leniniste,* în *„Mysl Filozoficzna",* 1955, nr. 2, p. 73. In realitate, din punctul de vedere al luptei revoluţionare a proletariatului, republica democratică burgheză este şi bună — deoarece o înlesneşte — şi rea — deoarece consolidează poziţiile duşmanului. Aşadar, în acelaşi timp şi din acelaşi punct de vedere este şi bună şi rea republica democratică burgheză, la un moment dat al istoriei.

[3] Vezi şi Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik,* Ed. Marcus-Weber, Bonn, 1920, p. 430 şi urm.

[4] Kazimierz Ajdukiewicz, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 1956, nr. 3, p. 338.

în cadrul logicii elementare. Aristotel însuşi — făuritorul logicii elementare ca ştiinţă — scrie, cu privire la caracterul contradictoriu al mişcării, evidenţiat de către Heraclit, următoarele: „Nu este, posibil, aşadar, să se conceapă vreodată că acelaşi lucru este şi nu este, după cum cred unii că a spus Heraclit“ [1]. Respingînd formularea eliptică a mişcării, Aristotel nu şi-a dat seama că respinge totodată şi formularea ştiinţifică a mişcării: „Un lucru care *se află* în mişcare este şi nu este în acelaşi timp în acelaşi loc“. În această judecată dialectică, legătura afirmativă este „se află“, iar predicatele contradictorii sînt: „este“ şi „nu este“.

De teama dialecticii, B. Russel consideră celebrul aforism al lui Heraclit: „Ne scufundăm şi nu ne scufundăm în acelaşi fluviu“, drept mistic [2]. Acceptă însă formularea redată de Platon: „Tu nu te poţi scufunda de două ori în acelaşi fluviu deoarece noi ape curg mereu peste tine“ [3]. În a doua formulare, judecata dialectică heracliteică: „Fluviul în care ne scufundăm *este*, totodată, şi acelaşi şi altul“ este redusă la nivelul unei judecăţi elementare, care nu mai jeneză vechea logică.

Tot aşa procedează şi unii logicieni marxişti. Logicianul polonez K. Ajdukiewicz crede că gîndirea poate să reflecte caracterul contradictoriu al mişcării numai cu ajutorul logicii elementare. „De sute de ani ştiu şi studenţii care învaţă matematica să indice greşeala comisă de Zenon în argumentarea sa. Această greşeală constă în admiterea faptului că suma infinitelor intervale de timp... n-ar putea să fie finită. Pentru Zenon, suma $\frac{t}{2}+\frac{t}{4}+\frac{t}{8}+\frac{t}{16}\cdots$ nu poate să aibă o valoare finită. Teoria elementară a şirurilor geometrice infinite ne învaţă că suma despre care este vorba aici este însă finită şi reprezintă exact valoarea lui t“ [4].

În vreme ce Zenon pune problema *calităţii* mişcării, Ajdukiewicz îi măsoară latura *cantitativă*. Din punctul de vedere al lui Zenon, care contestă însăşi existenţa esenţială a mişcării, Ajdukiewicz calculează numai aparenţa ei. Replica de acum treizeci de ani a filozofului francez Victor Brochard, dată unor matematicieni care pretindeau că aporiile lui Zenon sînt de mult rezolvate, îl vizează, în întregime, şi pe Ajdukiewicz. „...a calcula momentul precis în care Achile va ajunge broasca ţestoasă, înseamnă... a răspunde la întrebarea *cînd?*, în vreme ce se pune întrebarea cum?“ [5].

Pornind de la ideea falsă că o judecată care respectă legea noncontradicţiei nu mai poate să aibă două predicate contradictorii care să revină în acelaşi timp şi sub acelaşi raport subiectului lor, filozoful polonez marxist Adam Schaff scrie: „Cînd formulăm principiul unităţii contrariilor,

---

[1] Aristote, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, sec. ed., 1948, t. I, p. 122, livre IV, 1005 b.

[2] B. Russell, *Le mysticisme et la logique*, Payot, Paris, 1922, p. 9.

[3] *Ibidem*, p. 9.

[4] K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, p. 322.

[5] V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, p. 10.

stabilim numai o structură complexă polară a obiectelor şi fenomenelor, sau, în sfîrşit, contrastitatea diferitelor aspecte ale unui obiect care este considerat în raporturi diferite; în fiecare asemenea caz putem şi trebuie să vorbim într-un mod logic necontradictoriu" [1].

Sînt şi unii care susţin, pur şi simplu, că metoda dialectică este sofistică. „...în special „metoda dialectică" a lui Hegel — scrie un anume M. Aebi — consistă în două sofisme: *fallacia secundum quid et simpliciter* al lui Aristotel (trecerea de la A la non- A) şi confundarea contrarietăţii cu contradictoriul (trecerea de la non- A la B, în faţa lui A" [2].

Autorul acestui text ignorează cu desăvîrşire faptul că predicatele contradictorii ale unei judecăţi dialectice sînt categoriale şi deci predicatul negativ nu există numai „secundum quid", ci şi „simpliciter", iar raportul dintre cele două predicate este contradictoriu, deoarece al treilea este imposibil [3]. Aristotel avea dreptate cînd atrăgea atenţia că: „nu este acelaşi lucru de a nu fi acel lucru şi de a nu fi în mod absolut" [4], dar el nici nu se gîndea la existenţa celor două laturi contradictorii ale oricărui obiect, ci numai la confundarea celor două sensuri principale ale lui „este": cel copulativ şi cel existenţial [5].

Toată această cramponare de vechea logică nu face decît să frîneze dezvoltarea ştiinţei contemporane, prin împiedicarea gîndirii de a-şi depăşi momentul ei elementar, prin împiedicarea gîndirii de a elabora judecăţi dialectice.

Din legea logică a predicaţiei contradictorii — care oglindeşte legea obiectivă a unităţii contrariilor şi a contradicţiei interne — derivă legea logică a negaţiei determinate — care oglindeşte legea obiectivă a transformărilor schimbărilor cantitative în schimbări calitative şi legea logică a dublei negaţii — care oglindeşte legea obiectivă a negării negaţiei. Toate aceste legi ale logicii dialectice implică legea conexiunii tuturor formelor logice — care oglindeşte conexiunea universală.

Dacă în virtutea legii predicaţiei contradictorii, gîndirea elaborează judecăţi dialectice afirmative — care reflectă unitatea dialectică dintre cele două laturi diametral opuse ale oricărui obiect —, în virtutea legii negării determinate, gîndirea îşi formează judecăţi dialectice negativo-afirmative — care oglindesc saltul de la o calitate la alta —, iar în virtutea legii dublei negaţii, gîndirea îşi formulează judecăţi dialec-

---

[1] Adam Schaff, *„D. Z. f. Ph."*, 1956, nr. 3, p. 344.

[2] M. Aebi, *Système naturel des sciences*, Actes du..., vol. II, p. 242—243.

[3] Predicatul „non-roşu", de pildă, are o existenţă numai relativă, deoarece nu înseamnă decît *ne-roşu;* predicatul „non-corpuscular" are şi o existenţă absolută, deoarece înseamnă numai *ondulatoriu.*

[4] Aristote, *Organon, Les réfulations sophistiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1939, vol. VI, 5, 167, a, p. 16.

[5] Cînd spui că non-roşu este non-roşu, nu înseamnă că non-roşul există ca atare, dar cînd spui că non-individualul este non-individual, non-individualul există ca atare, el este generalul.

tice negativo-disjunctivo-afirmative — prin care oglindește desăvîrșirea unui anumit proces [1].

După cum, în realitatea obiectivă, contradicția lăuntrică determină autotransformarea calitativă și desăvîrșirea acestui proces, în cadrul conexiunii universale, tot așa legea predicației contradictorii este succedată, în mod necesar, de celelalte legi ale logicii dialectice. Gîndirea nu poate să oglindească saltul calitativ însuși. Autotransformarea calitativă a lucrurilor poate fi reflectată datorită faptului că ea se manifestă sub forma unui raport între vechea calitate și cea nouă. Judecata dialectică negativo-afirmativă oglindește, prin partea ei negativă, vechea calitate, iar, prin partea ei afirmativă, pe cea nouă.

Legea conexiunii formelor logice nu se mărginește să sintetizeze, în mod *dialectic,* cele două laturi ale legii raționii suficiente — autoraporturi și raportul —, ci precizează, totodată, în mod *materialist,* primordialitatea primei față de cea de a doua, cuprinzînd, astfel, întreaga diversitate de raporturi posibile [2].

★

Așadar, legile logicii dialectice materialiste se sprijină pe legile logicii elementare dar nu le includ, le presupun, dar nu le absorb. Logica dialectică materialistă își are obiectul ei propriu de cercetare.

Respectînd numai legile logicii elementare, gîndirea nu poate să depășească identificarea lucrurilor și stabilirea raporturilor elementare dintre ele; respectînd și legile logicii dialectice, gîndirea poate să descopere contradicția lăuntrică obiectivă care determină autodinamica lucrurilor de la inferior la superior, care duce la apariția unor noi posibilități, sporind, astfel, considerabil capacitatea oamenilor de a-și transforma mediul lor de trai.

Curățată de idealism, care consideră că logica este o pură creație a spiritului, și eliberată de sub dominația metafizicii, care pretinde că logica elementară este singura logică posibilă, logica elementară își păstrează întreaga ei valabilitate și, împreună cu logica dialectică, asigură justețea gîndirii și acțiunilor omenești.

---

[1] Iată asemenea judecăți: Prima: „Orice eveniment istoric este și necesar și întîmplător". A doua: „Nu personalitățile își făuresc istoria după nevoile lor, ci istoria își făurește personalitățile după nevoile ei". A treia: „Societatea nu se poate dezvolta nelimitat nici în cadrul relațiilor comunist-primitive, nici în cadrul relațiilor de exploatare, ci numai în cadrul relațiilor comuniste, științific construite". Vezi și B. Fogarasi, *op. cit.,* p. 202—203.

Că este vorba de o *negație determinată* o dovedește faptul că partea afirmativă a judecății negativo-afirmative păstrează raportul enunțat de partea negativă; numai soluția lui este negată și depășită. În judecățile negativo-disjunctivo-afirmative, partea afirmativă sintetizează *forma* negată a obiectului cu *conținutul* nenegat al negației lui.

Firește, o judecată dialectică nu are totdeauna aceeași formă lingvistică. O propoziție nu exprimă numai judecata care s-a format în și prin ea. Judecata dialectică: „Viitorul aparține nu capitalismului, ci socialismului" mai poate să fie exprimată și prin propoziția, cu o valoare stilistică superioară: „Toate drumurile care se deschid în fața societății contemporane duc la comunism".

[2] De pildă, în lumea microobiectelor, legea statistică trece pe primul plan, oglindind influența colecției, a mediului, asupra microobiectului individual; de aceea colecția este predicabilă, iar individul nu este predicabil.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА

(КРАТКОЕ СОДЕЖАНИЕ)

Для уточнения предмета и значения материалистической логики автор вначале выясняет отличие диалектического метода от диалектической логики в марксистско-ленинской философии; дальше подвергается анализу то, каким образом диалектико-материалистическая логика, в отличие от гегелевской, диалектико-идеалистической логики превосходит как аристотелевскую логику, основанную на законе тождества, так и логику Кризиппа, основанную на законе определяющего разума. Статья кончается кратким изучением логических законов диалектического мышления.

Автор приходит к выводу, что диалектико-материалистическая логика имеет свой собственный предмет изучения: диалектическое строение логических форм мышления, а также логические законы их образования и самораз вития. Законы диалектико-материалистической логики — закон противоречивой предикации, определенного отрицания, двойного отрицания и взаимосвязи — не что иное, как логические формы проявления законов объективной диалектики — закона единства противоположностей, перехода количественных изменений в качественные изменения, отрицания отрицания и взаимозависимости.

Законы диалектико-материалистической логики основываются на законах элементарной логики, но не включают, не поглощают их, а только предполагают. Элементарная логика не может сама по себе быть ни метафизической, ни идеалистической. Метафизика и идеализм проникли в нее лишь по гносеологическим и социальным причинам.

Соблюдая только законы элементарной логики, мышление не идет дальше отождествления вещей и установления самых простых отношений между ними. Соблюдая же одновременно и законы диалектической логики мышление может вскрыть объективное внутреннее противорочие, определяющее самодвижение вещей от низшего к высшему, приводящее к появлению новых возможностей, значительно увеличивая способность человека пребразовывать окружающую среду.

LA DIALECTIQUE MATÉRIALISTE, EN TANT QUE LOGIQUE

(RÉSUMÉ)

Afin de préciser l'objet et l'importance de la logique matérialiste, l'auteur analyse, tout d'abord, la différence entre la *méthode* dialectique et la *logique* dialectique dans la philosophie marxiste-léniniste. Il examine, ensuite, le sens dans lequel, à la différence de la logique dialectique idéaliste de Hegel, la logique dialectique matérialiste dépasse non seu-

lement la logique aristotélicienne — basée sur la loi de l'identité — mais aussi la logique chrysippienne — basée sur la loi de la raison déterminante. Il étudie enfin les lois logiques de la pensée dialectique.

L'auteur arrive à la conclusion que la logique dialectique matérialiste a son objet propre de recherches: la structure des formes logiques de la pensée ainsi que les lois logiques de la formation et de l'autodéveloppement de ces formes. Les lois de la logique dialectique matérialiste — loi de la prédication contradictoire, de la négation déterminante, de la double négation et de la connexion — ne sont rien d'autre que des formes logiques de manifestation des lois de la dialectique objective: loi de l'unité des contraires et de la contradiction interne, loi de transformation des changements quantitatifs en changements qualitatifs, loi de la négation et loi d'interdépendance.

Les lois de la logique dialectique matérialiste s'appuient sur les lois des deux logiques élémentaires, mais ne les incluent pas; elles les présupposent, mais ne les absorbent pas. La logique élémentaire n'est en elle-même ni méthaphysique, ni idéaliste. La métaphysique et l'idéalisme lui ont été ajoutés pour des raisons gnoséologiques et sociales.

En respectant exclusivement les lois de la logique élémentaire, la pensée ne peut dépasser l'identification des choses et l'établissement des rapports élémentaires entre elles. Mais si elle respecte aussi les lois de la logique dialectique, la pensée peut découvrir la contradiction intérieure objective, qui détermine la dynamique propre des choses, de l'inférieur au supérieur, ce qui mène à l'apparition de possibilités nouvelles, augmentant ainsi dans une mesure considérable la capacité des hommes de transformer leur milieu de vie.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 1, 1957

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

PE MARGINEA UNOR CERCETĂRI ASUPRA ESENȚEI ȘI FORMEI STATULUI NOSTRU DEMOCRAT-POPULAR

DE

LEO BARTFELD

Problemele regimului de democrație populară, ca formă de stat în cadrul căreia s-au creat premisele transformării socialiste a societății în țara noastră și se efectuează astăzi cu succes această transformare, au făcut obiectul unui număr destul de mare de cercetări în publicațiile noastre cu caracter filozofic, istoric și politico-juridic. Deosebit de îmbucurător este faptul că, de la articole și studii generale, privind, în linii mari, problemele apariției și dezvoltării regimului democrat-popular, s-a trecut în ultimul timp la analiza aprofundată a unor laturi ale procesului revoluționar care se desfășoară în țara noastră sub conducerea partidului — avangarda clasei muncitoare — la cercetarea unor momente care, prin conținutul lor specific, evidențiază, pe de o parte, unitatea acestui proces în toate țările Europei care au scuturat jugul robiei capitaliste, iar pe de altă parte în cadrul acestei unități, reliefează caracterele proprii, originale, ale revoluției noastre. Teza marxist-leninistă, despre varietatea formelor în care se înfăptuiește și se va înfăptui și în viitor trecerea de la capitalism la socialism trebuie înțeleasă în toată plenitudinea și complexitatea ei. Nu numai formele în înțelesul de ansamblu al principalelor trăsături care caracterizează structura și modul de funcționare a mecanismului de stat sînt diferite, dar și, în cadrul fiecărei forme (sovietice, democrat-populare etc.), pot exista, de la țară la țară, particularități care trebuie studiate, nu numai din simplă curiozitate științifică, ci pentru că nesocotirea lor duce la greșeli, uneori grave, în munca

practică a construcției socialiste. De aceea, mersul de la general la particular, care este metoda normală a oricărei investigații științifice, își are, în cazul studiilor consacrate problemelor democrației populare, o utilitate teoretică și practică incontestabilă.

Mergînd tocmai pe această cale, revista *Cercetări filozofice* a publicat în ultimul timp o serie de studii consacrate mai cu seamă problemei esenței, conținutului și formei puterii în prima etapă a revoluției popular-democrate din țara noastră, semnate de tov. I. Banu, M. Lupan și I. Bercu, studii în care se exprimă numeroase puncte de vedere originale.

O trăsătură a unora din cercetările publicate pînă acum este aceea că autorii lor, fie că încearcă să toarne conținutul specific al revoluției noastre popular-democrate în anumite tipare vechi care, după părerea noastră, nu i se potrivesc, cum este cazul cu încercarea tov. I. Banu [1] de a demonstra că în țara noastră a existat o dualitate de putere în perioada 23 August 1944—6 Martie 1945, fie că se ostenesc să descopere, dimpotrivă, revoluției noastre, anumite particularități care — socotim — nu există în realitate și aceasta mai cu seamă atribuind noțiunilor de „putere" și de „regim politic" un conținut pe care nu îl au în teoria marxist-leninistă a statului, cum este cazul în studiile tov. M. Lupan.

Ne-am propus în rîndurile de față să reluăm discutarea unora din problemele dezbătute de către autorii menționați, pentru a contribui la eliminarea unor confuzii care, după părerea noastră, sînt de natură să întunece înțelegerea justă a procesului revoluționar care se desfășoară în țara noastră cu începere de la 23 August 1944 și să împiedice dezvoltarea mai departe a discuțiilor începute, pe singurul drum just, acel al concepției marxist-leniniste, despre căile de trecere de la capitalism la socialism și despre revoluția socialistă.

★

Vom începe cu problema dualității puterii. Ea a format obiectul a numeroase discuții în ultimii ani, dar pentru prima oară o expunere sistematică și argumentată a punctului de vedere care admite existența dualității puterii la noi a fost făcută de tov. I. Banu în studiul amintit.

Pe ce se bazează, în esență, susținerile tov. I. Banu? Pe împrejurarea necontestată că în perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 guvernele cu majoritate reacționară, care s-au succedat la putere, s-au lovit de o rezistență din ce în ce mai dîrză a maselor revoluționare, avînd în frunte proletariatul condus de Partidul Comunist.

Sub conducerea Partidului Comunist și a unor organizații de masă, ca Frontul Plugarilor, Uniunea Patrioților, Consiliile sindicale și comitetele sindicale de fabrică, Consiliul Central F.N.D., comitetele țărănești, masele muncitorești și țărănești și mica burghezie orășenească, care formau baza socială a viitoarei dictaturi revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii, au deschis lupta împotriva guvernului burghez, au impus într-o serie de întreprinderi măsuri economice în favoarea muncito-

[1] I. Banu, *Problema puterii politice în țara noastră în perioada anilor 1944—1947*, în „*Cercetări filozofice*", 1955, vol. III, nr. 1—2.

rilor, au cucerit anumite verigi periferice ale aparatului de stat, înlocuind o serie de primari și prefecți prin elemente democrate, și au pășit la înfăptuirea pe cale revoluționară a reformei agrare prin ocuparea unui număr de moșii care au fost împărțite țăranilor. Mai mult decît atît, sub presiunea maselor, burghezia și regele au fost siliți să accepte în guvern 11 miniștri și subsecretari de stat ai Partidului Comunist și ai celorlalte forțe care compuneau Frontul Național Democrat. Acești miniștri nu au reușit, după cum se știe, să influențeze într-o măsură sensibilă politica guvernului, dar ei au putut să frîneze acțiunile sale represive, au stabilit legături cu organele locale instalate sub presiunea forțelor democrate și, paralizînd în multe sectoare activitatea conducerii și a majorității reacționare a guvernului, au contribuit la descompunerea lui, a mașinii de stat care îi era subordonată și a însăși puterii de stat a burgheziei pe care au subminat-o dinlăuntru.

Justifică însă toate aceste elemente ale luptei revoluționare dintre 23 August 1944 și 6 Martie 1945 afirmația cu privire la dualitatea puterii? Noi credem că nu. Lenin a arătat în mod repetat că situația care s-a creat în Rusia după Revoluția din februarie 1917 — și pe care el a caracterizat-o drept o dualitate a puterii — a avut un caracter excepțional, unic. Ea constă în esență în aceea că organele revoluționare ale maselor muncitorești și țărănești (inclusiv soldații, care erau țărani în uniforme militare), organe născute în mod spontan în focul revoluției din 1905 și renăscute, în mod tot atît de spontan, în zilele revoluției victorioase din februarie 1917, s-au transformat în organe de putere, care și-au asumat conducerea treburilor de stat devenind astfel „instituția politică concretă“ [1] care a realizat, a tradus în viață, dictatura revoluționară a proletariatului și a țărănimii. Sovietele de deputați ai muncitorilor și țăranilor și, în primul rînd, sovietul principal, cel din Petrograd, așa cum accentuează Lenin, au constituit un adevărat guvern, paralel cu guvernul provizoriu. Dualitatea puterii rezidă tocmai în existența acestor două guverne paralele, independente unul de altul, și sprijinindu-se fiecare pe un mecanism propriu, mai mult sau mai puțin complet, mai mult sau mai puțin eficace. Mecanismul pe care se sprijinea guvernul sovietic se compunea tocmai din sovietele de deputați ai muncitorilor și țăranilor, care pe alocurea exercitau puterea în mod exclusiv, față de carența totală a organelor care depindeau de guvernul provizoriu. Această putere exclusivă a sovietelor exista în armată și, lucru deosebit de important, în capitala statului, Petrograd, unde puterea era „de fapt în mîinile muncitorilor și soldaților“, unde nu exista „nici poliție, nici armată separată de popor, nici funcționărime atotputernică care să stea *deasupra* poporului“ [2].

Astfel, s-a ajuns la ceea ce Lenin numește „o *împletire* extrem de originală, nouă, nemaivăzută, *a uneia și celeilalte* (puteri), există alături, laolaltă în același timp *și* domnia burgheziei... și dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și a țărănimii“ [3].

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, Ed. pentru literatură politică, 1954, vol. 24, p. 26.
[2] *Ibidem*, p. 28.
[3] *Ibidem*, p. 27—28.

Am dat citatul de mai sus integral, pentru a arăta că pentru Lenin dualitatea puterii nu era un fenomen normal, chiar în timpul unei perioade revoluționare, nu era un produs obișnuit al luptei de clasă în asemenea momente de maximă ascuțire revoluționară, cînd două clase, burghezia și proletariatul, luptau pentru putere, ci era o situație *excepțională,* datorită unor condiții specifice pe care el le analizează și le explică cu genială pătrundere. Felul în care Lenin vorbește despre caracterul „nemaivăzut" al dualității puterii, trebuie să ne pună în gardă împotriva tentației de a vedea o dualitate a puterii în orice perioadă de luptă revoluționară, în care masele reușesc să ocupe unele poziții înaintate și să smulgă unele verigi periferice ale aparatului de stat din mîna guvernului „legal".

Problema puterii fiind problema fundamentală a oricărei revoluții, este de la sine înțeles că masele revoluționare și forțele care le conduc atacă puterea pe care vor să o răstoarne la centru și la periferie, potrivit cu forțele de care dispun, și încearcă să lichideze sau să cucerească diferite verigi ale aparatului de stat. În orice perioadă de criză revoluționară se produce o carență mai mult sau mai puțin gravă a puterii de stat, care cedează unele poziții, face unele concesii și pierde prin lupta politică sau armată controlul asupra unor localități, regiuni sau părți ale mecanismului statului. Dacă asemenea situații, care sînt de natura însăși a desfășurării procesului revoluționar ar constitui „dualități" ale puterii de stat, ar trebui să vorbim despre o astfel de dualitate în toate revoluțiile antisclavagiste, antifeudale și anticapitaliste. Dualitatea puterii ar deveni o categorie obligatorie a revoluției sociale. Lucrurile sînt însă departe de a se prezenta în felul acesta.

Lenin a calificat situația din Rusia, după revoluția din februarie 1917, drept o dualitate a puterii, numai datorită existenței a două guverne diferite, reprezentînd fiecare puterea unei clase.

La noi nu au existat două guverne diferite și tocmai de aceea nu putem vorbi de o dualitate a puterii.

La noi, forțele revoluționare, conduse de Partidul Comunist, au luptat pentru a ocupa poziții în guvernul unic al statului, pentru a răstruna guvernul burghezo-moșieresc și a-l înlocui cu un guvern al maselor populare, care să realizeze dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și țărănimii.

Organele de conducere a luptei revoluționare a maselor nu s-au substituit organelor de stat și nu au acționat independent de aceste organe, ca organe ale puterii. Ele au exercitat o presiune asupra organelor de stat, smulgîndu-le concesii, iar pe alocuri au reușit să impună o conducere nouă, democrată a acestor organe de stat (primării, prefecturi). Primăriile și prefecturile conduse de elemente ale Frontului Democrat-Popular nu au constituit embrionul unei puteri *paralele* cu puterea guvernului burghez, ci spărturi în mecanismul acestei puteri, germeni ai descompunerii puterii de stat a burgheziei și moșierimii.

Aceeași semnificație politică o are și prezența în guvernele cu majoritate burghezo-moșierească a unor miniștri și subsecretari de stat ai F.D.P. Tov. I. Banu consideră că și acest lucru este o manifestare a dualității puterii, ca și cum s-ar putea concepe două puteri în sînul aceluiași guvern.

Prezența miniștrilor democrați în guvernele dintre 23 August 1944 și 6 Martie 1945 constituie un aspect al luptei pentru putere a maselor populare și o victorie parțială a acestor mase. Prăbușirea guvernului Rădescu la 6 Martie 1945 s-a produs datorită presiunii exercitate asupra sa din-afară, de masele muncitorești și țărănești conduse de Partidul Comunist și a presiunii exercitate dinăuntru, de miniștrii comuniști și de ceilalți miniștri ai Frontului Național Democrat.

Analiza evenimentelor revoluționare din țara noastră din perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 ne duce la concluzia că la noi nu s-a constituit *o putere de jos,* de tipul Comunei din Paris, așa cum caracterizează Lenin puterea sovietelor.

Dualitatea puterii nu poate fi decît o situație excepțională, de scurtă durată. Această situație se rezolvă în favoarea uneia dintre cele două puteri, respectiv a uneia dintre cele două guverne: a celui „legal", care reprezintă dictatura burgheziei, sau a celui de jos, care reprezintă dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și a țărănimii. În Rusia, în urma victoriei insurecției din Octombrie, sovietele au preluat întreaga putere, iar guvernul burghez a fost pur și simplu lichidat. La noi, victoria revoluționară de la 6 martie 1945 a dus la *înlocuirea* guvernului cu majoritate reacționară printr-un guvern al Frontului Național Democrat care a preluat întregul mecanism al statului, în cadrul căruia s-au făcut doar schimbări de persoane. Înlocuirea vechiului mecanism (căci la noi nu se poate vorbi despre o sfărîmare a lui) cu unul al dictaturii revoluționar-democrate, s-a făcut în mod treptat și abia în cea de-a doua etapă a revoluției democrat-populare a avut loc constituirea unui aparat de stat cu adevărat nou, al dictaturii proletariatului.

Ce s-a întîmplat cu așa-zisa putere de jos și cu „organele puterii noastre populare", despre care vorbește tov. Banu, la 6 Martie 1945? Au înlocuit ele guvernul burghez răsturnat, devenind unicele organe ale puterii de stat? Este pentru toată lumea evident că nu. Ele au continuat să fie ceea ce au fost întotdeauna: organizații revoluționare ale maselor populare. Ele au sprijinit guvernul de la 6 Martie 1945, au asigurat acestui guvern baza de mase și legătura cu masele, constituind, împreună cu mecanismul statului, sistemul dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii, sistem a cărui forță conducătoare era Partidul Comunist.

Nu este necesar să recurgem la formula nepotrivită a dualității puterii pentru a dovedi rolul imens pe care masele populare din țara noastră, în frunte cu proletariatul și sub conducerea partidului, l-au jucat în dezlănțuirea și mai apoi în rezolvarea crizei revoluționare de la 23 August 1944. Analiza vie a procesului revoluționar, așa cum s-a desfășurat, în toată amploarea și originalitatea lui, este mai concludentă și mai plină de învățăminte.

★

Făcînd o analiză amănunțită a crizei politice dintre 23 August 1944 și 6 Martie 1945 în țara noastră, tov. M. Lupan [1], fără a lua o atitudine

[1] *„Cercetări filozofice"*, 1956, anul III, nr. 1, p. 29.

fățișă în problema dualității puterii și părînd chiar că nu împărtășește această teză în prima parte a studiului său, o îmbrățișează de fapt, fără a o numi, în partea sa finală. Ceea ce ni se pare, însă, îndeosebi criticabil în studiul tov. Lupan nu-i atît faptul că d-sa ar împărtăși teza dualității puterii, cît erorile pe care le face — după părerea noastră — în legătură cu însăși noțiunea marxist-leninistă a „puterii" adică a „puterii de stat".

Marxism-leninismul definește puterea de stat ca fiind puterea unitară și organizată a unei anumite clase care exercită dominația politică, dictatura, asupra celorlalte clase ale societății. În afară de această putere nu se mai poate vorbi de nici o altă „putere" în cadrul statului, dacă nu ne referim bineînțeles la puterea de constrîngere pe care diferitele organizații ale clasei dominante, sau ale claselor oprimate, o exercită în mod exclusiv asupra membrilor lor. Tov. M. Lupan vorbește însă despre o așa-numită „putere revoluționară" ale cărei organe reprezentau „centre organizate ale voinței maselor" și ne atrage atenția că această „putere" nu poate fi identificată cu puterea de stat. Cu toate acestea, deși concepe această putere revoluționară ca *diferită prin esența ei* de puterea de stat, tov. Lupan scrie că *„în perioada crizei revoluționare* dictatura proletariatului și a țărănimii începe să se manifeste prin intermediul mecanismului puterii revoluționare". Această putere revoluționară trebuie să servească la cucerirea, prin intermediul ei, a puterii de stat. Așadar avem de-a face cu două idei, în citatul de mai sus:

a) Dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și a țărănimii a început să fie exercitată înainte de 6 Martie 1945. Această idee o găsim și la tov. Banu care-și fundamentează pe ea teza despre dualitatea puterii.

b) Această dictatură nu a fost exercitată ca o putere de stat (aici apare deosebirea față de tov. Banu), ci ca o „putere revoluționară" care avea totuși mecanismul și organele ei.

Socotim că ambele idei sînt profund greșite.

Dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și a țărănimii, ca și orice altă dictatură politică se realizează *în primul rînd* cu ajutorul puterii de stat. Dictatură și stat sînt noțiuni identice și aceasta rezultă din toate definițiile pe care Lenin le dă dictaturii proletariatului, ca și din tot ce spunea el despre dictatura de clasă în general.

„Noțiunea științifică a dictaturii nu înseamnă altceva decît *puterea de stat* (subliniere anoastră — *L.B.*), nelimitată prin nimic..." [1].

A vorbi despre „manifestarea" sau exercitarea unei dictaturi de clasă prin intermediul mecanismului unei puteri care nu este putere de stat, constituie, credem, un nonsens din punctul de vedere al marxismului. O asemenea „putere" înzestrată cu „mecanism" și cu „organe", dar care nu este putere de stat, nu există.

Ceea ce constituie pentru tov. Lupan deosebirea dintre „puterea revoluționară" a maselor și puterea de stat, este faptul că prima „exprimă în mod nemijlocit raportul de forțe între clase", că prin ea „se reali-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. XXV, ed. rusă, p. 441.

zează direct, pe baza inițiativei nemijlocite cerințele și sarcinile revoluționare", în timp ce puterea de stat „se manifestă prin *anumite forme juridice*", deoarece „prin existența statului *raporturile de fapt ale forței dominante* (?) se transformă în raporturi de drept".

După părerea noastră este greșit a reduce puterea de stat la formele juridice ale activității ei. Aceasta este teoria burgheză a statului de drept, combătută și demascată de clasicii marxism-leninismului; iar înfăptuirea sarcinilor revoluționare, pe baza inițiativei nemijlocite a maselor, și nu pe baza legilor existente în stat, constituie tocmai caracteristica esențială a unei puteri de stat revoluționare. Iată ce scrie Lenin despre cel de-al doilea guvern din cadrul dualității puterii, guvernul constituit din sovietele de deputați ai muncitorilor și soldaților: „Care este caracterul politic al acestui guvern? Acesta este o dictatură revoluționară, adică o putere care se sprijină direct pe cucerirea revoluționară, pe inițiativa directă de jos, a maselor populare, *nu pe legile* promulgate de puterea de stat centralizată... *Această* putere este o putere *de același tip* ca și Comuna din Paris din 1871" [1].

Nici un moment Lenin nu rupe existența dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii, în perioada care a urmat revoluției din februarie 1917, de existența, de activitatea acestui „al doilea guvern" — sovietele. „Sovietul de deputați ai muncitorilor și soldaților" — iată „dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și a țărănimii" scrie el [2].

Noțiunea pe care și-o face tov. M. Lupan despre o pretinsă „putere revoluționară" care nu era totuși o putere de stat, îl duce la o prezentare — după părerea noastră — greșită a întregului proces revoluționar din perioada 23 August 1944—6 Martie 1945. Ea îl duce și la o serie de contraziceri. Astfel, în timp ce la pagina 46 a articolului scrie că „lupta organelor revoluționare ale maselor... urmărea... nu constituirea organelor revoluționare în organe ale puterii de stat", la pagina 48 scrie că: „În cursul acestei perioade (între 23 August 1944—6 Martie 1945 — *L. B.*) puterea revoluționară a maselor s-a constituit în putere de stat...".

Și în studiul *Cu privire la conținutul și forma puterii în prima etapă a regimului democrat-popular din Romînia* [3], tov. Lupan își menține distincția între noțiunea puterii de stat, care ar avea „un conținut juridic" și noțiunea mai largă a „puterii" în care s-ar încadra „manifestări ale puterii unei anumite sau unor anumite clase sociale". Pentru a se explica această distincție, se dă ca exemplu puterea dictaturii proletariatului în țara noastră. D-sa afirmă că această putere este „reprezentată", în primul rînd, prin statul de dictatură a proletariatului, dar și de către „organizații ale oamenilor muncii, cum ar fi sindicatele, diferitele organizații obștești etc.".

Or, dictatura proletariatului nu este „reprezentată" nici de stat, nici de organizații obștești. Dictatura proletariatului *este* puterea de stat a

[1] V. I. Lenin, *Opere*, Ed. pentru literatură politică, 1954, vol. 24, p. 20—21.
[2] *Ibidem.*
[3] „*Cercetări filozofice*, 1956, anul III, nr. 5.

proletariatului şi această putere *se exercită* atît cu ajutorul aparatului de stat, cît şi cu ajutorul întregului sistem de organizaţii obşteşti, sub conducerea partidului clasei muncitoare.

Puterea unei clase, sau a unor clase, este ori puterea de stat a acestei sau a acestor clase, ori o expresie în care cuvîntul „putere" trebuie luat în sensul de „forţă", ceea ce este cu totul altceva.

Aşadar, puterea revoluţionară a maselor şi organele acestei puteri trebuie în realitate înţelese ca „forţă revoluţionară a maselor" şi „organele luptei revoluţionare a maselor", care au dus la răsturnarea guvernelor cu majoritate reacţionară şi la instaurarea unei puteri a dictaturii revoluţionar-democrate a proletariatului şi ţărănimii. Altfel, această putere revoluţionară nu ar putea fi considerată decît ca o putere de stat, paralelă cu cea a guvernelor reacţionare şi în luptă cu ele. Este teza tov. Banu cu care am arătat, mai înainte, de ce nu sîntem de acord.

Concepţia pe care o are asupra raportului dintre dictatura revoluţionar-democrată a proletariatului şi ţărănimii şi puterea de stat, îl face pe tov. Lupan să găsească o particularitate a modului cum această dictatură a fost realizată în ţara noastră, care ar consta în aceea că, în cadrul ei, rolul conducător al proletariatului... se exercita „nu împotriva conducerii de stat... ci prin exercitarea unui rol de hegemon în însăşi aceată conducere de stat, în puterea de stat" [1].

În realitate credem că aici nu este vorba despre nici o particularitate, deoarece dictatura fiind o putere de stat, ea nu se poate exercita împotriva puterii de stat. Numai în condiţiile dualităţii puterii, în Rusia, sovietele ca organe ale puterii dictaturii revoluţionar-democrate a proletariatului şi ţărănimii, s-ar fi putut opune guvernului provizoriu. Dar conducerea mic-burgheză a sovietelor a preferat să aibă o poziţie binevoitoare faţă de guvernul burghez, căruia, treptat, i-a predat întreaga putere.

Noi trebuie să ne îndreptăm atenţia spre studierea trăsăturilor reale ale puterii de stat în ţara noastră, nu să creăm particularităţi inexistente.

★

În articolul intitulat *Cu privire la conţinutul şi forma puterii în prima etapă a regimului democrat-popular din Rominia,* tov. Lupan, după ce se ocupă de problema noţiunii de conţinut şi a celei de formă a statului, încearcă să stabilească raportul dintre ele, înainte de a trece la studierea unor trăsături particulare ale conţinutului şi formei statului nostru democrat-popular în prima etapă.

Nu putem fi în totul de acord cu felul în care tov. Lupan tratează aceste probleme importante.

Pentru d-sa, conţinutul puterii constă în „activitatea politică, economică etc. desfăşurată de către puterea populară"; în continuare, conţinutul puterii este identificat cu „măsurile ce le îndeplinea puterea populară în aceşti ani".

Astfel, diferite forme de activitate a statului democrat-popular, cu ajutorul cărora se realizează funcţiile sale, potrivit cu esenţa sa de clasă

[1] Este vorba de prima etapă a regimului democrat-popular în ţara noastră.

și cu condițiile istorice ale dezvoltării lui, precum și activitatea concretă a organelor și organizațiilor de stat, sînt denumite, într-un mod cu totul nepotrivit, „conținut al puterii" și opuse ca atare formelor de exercitare a puterii, adică formei de guvernămînt, regimului politic etc., opoziție care însă nu are nici un sens.

Dacă noțiunea de conținut al puterii are vreun înțeles, ea nu poate însemna altceva decît esența statului democrat-popular, esență manifestată în funcțiile sale.

În acest sens, conținutul puterii democrat-populare în prima sa etapă de dezvoltare, a constat — credem — în esența antifeudală și antiimperialistă a puterii de stat a dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii. Această esență antifeudală și antiimperialistă s-a manifestat în funcțiile statului democrat-popular și s-a realizat prin toate formele de activitate a statului, inclusiv activitatea economică despre care vorbește tov. Lupan, în măsura în care statul nostru democrat-popular a exercitat în prima sa etapă, în mod direct, o astfel de activitate. Nu are însă nici un sens, credem, de a vorbi despre „activitatea politică a puterii populare", ca despre o formă specială de activitate, deoarece întreaga activitate a oricărui stat este o activitate politică.

Plecînd de la definiția pe care o dă conținutului puterii, tov. Lupan afirmă că în anii primei etape a statului nostru democrat-popular, conținutul puterii a evoluat „potrivit cerințelor transformării revoluției burghezo-democrate în revoluția socialistă".

În lumina celor arătate mai sus ar fi, credem, mai exact să spunem că, începînd cu sfîrșitul anului 1946, puterea democrat-populară a căpătat, alături de caracterul său antifeudal și antiimperialist, și un caracter anticapitalist din ce în ce mai accentuat, pe măsură ce în cadrul alianței dintre proletariat și țărănimea muncitoare, rolul proletariatului și obiectivele sale proprii au căpătat un caracter precumpănitor, astfel încît dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și țărănimii, s-a transformat treptat într-o dictatură a proletariatului.

Este evident că, pe măsură ce latura anticapitalistă a puterii se accentua, contradicția dintre esența, sau conținutul puterii, și forma de guvernămînt monarhică devenea tot mai ascuțită, această formă de guvernămînt devenind cu totul anacronică.

În același timp se ascuțeau și contradicțiile în sînul guvernului, între reprezentanții maselor populare conduse de Partidul Comunist, care se orientau tot mai mult spre socialism și reprezentanții burgheziei care căutau să frîneze această orientare. Lichidarea acestei contradicții, prin eliminarea din guvern a fracțiunii Tătărescu, a grăbit procesul de transformare a dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și țărănimii într-o dictatură a proletariatului.

În legătură cu problema esenței sau a conținutului puterii în prima etapă a statului nostru, considerăm ca fiind necorespunzătoare teza tov. I. Bercu[1], potrivit căreia puterea de stat ar fi avut de la început un

[1] I. Bercu, *Asupra caracterului anticapitalist al puterii de stat în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice în Romînia*, în „*Cercetări Filozofice*", 1956, anul III, nr. 6.

caracter anticapitalist. Dictatura revoluţionar-democrată a proletariatului şi ţărănimii nu poate avea un caracter anticapitalist din moment ce la putere participă masele ţărănimii şi ale micii burghezii orăşeneşti, legate de relaţiile capitaliste de producţie şi care numai printr-un proces educativ relativ îndelungat pot fi atrase spre socialism. O putere cu caracter anticapitalist înseamnă o putere socialistă. Or, nu cred că tov. Bercu sa gîndit să afirme că în etapa corespunzătoare noi am avut un stat socialist.

Puterea de stat democrat-populară a fost de la început antiimperialistă şi ea a luat, în acelaşi timp, o serie de măsuri tinzînd la limitarea exploatării capitaliste a muncitorilor şi ţăranilor muncitori. Dar, o trăsătură anticapitalistă a acestei puteri nu a apărut decît spre sfîrşitul primei etape şi ea a însemnat tocmai transformarea dictaturii revoluţionar-democrate a proletariatului şi ţărănimii într-o dictatură a proletariatului.

În legătură cu această transformare care, deşi s-a înfăptuit pe cale paşnică şi în mod treptat, a avut un caracter revoluţionar, tov. Bercu exprimă unele idei după părerea noastră inacceptabile. D-sa afirmă că statul popular-democrat al primei etape şi-a schimbat forma, a căpătat funcţii noi, dar nu a fost lichidat. D-sa vorbeşte despre o continuitate în puterea de stat şi arată că Marea Adunare Naţională continua, cu un conţinut puţin schimbat, vechiul parlament. Nu poate fi însă vorba despre o continuitate a puterii de stat, atunci cînd se produce trecerea revoluţionară de la un tip de putere, dictatura revoluţionar-democrată a proletariatului şi ţărănimii, la un alt tip de putere, dictatura proletariatului. A vorbi despre continuitate, înseamnă a nega caracterul revoluţionar al trecerii de la prima la cea de-a doua etapă a revoluţiei noastre. Nu credem însă că tov. Bercu a avut această intenţie.

★

În strînsă legătură cu problema esenţei statului nostru democrat-popular în prima etapă a sa, este problema funcţiilor pe care le-a îndeplinit în această etapă. În această problemă sînt foarte interesante, şi după părerea noastră juste, consideraţiile tov. Bercu din articolul mai sus menţionat.

Corespunzător esenţei sale antifeudale şi antiimperialiste, statul nostru a îndeplinit în perioada 6 Martie 1945—30 Decembrie 1947 o funcţie de reprimare a moşierimii, care a fost lichidată ca clasă, şi a marii burghezii, legată de interesele capitalismului monopolist internaţional care sabota refacerea economică a ţării. Această funcţie era îndreptată spre înăbuşirea uneltirilor acestor clase, spre zdrobirea încercărilor lor ca, avînd sprijinul statelor imperialiste, să răstoarne puterea de stat democratică şi să restaureze dictatura burghezo-moşierească. Această funcţie s-a exercitat atît prin mijloace de represiune directă, cu ajutorul aparatului de stat, cît şi prin măsuri cu caracter economic şi financiar care urmăreau să slăbească sau chiar să nimicească puterea economică a

acestor clase și să împiedice sabotajele lor criminale în domeniul economiei.

Alături de această funcție statul nostru a mai exercitat desigur o funcție de apărare împotriva agresiunilor puterilor imperialiste.

Mai greu este însă de răspuns la întrebarea, dacă în prima etapă statul nostru a exercitat o funcție economico-organizatorică. Este știut că o asemenea funcție este străină statului burghez. În statul socialist, dimpotrivă, funcția economico-organizatorică și cultural-educativă este funcția fundamentală, pentru că ea exprimă însăși esența acestui stat.

Cărui tip de stat aparține republica democrat-populară în prima etapă? Deși sarcina principală a dictaturii revoluționar-democrate a proletariatului și a țărănimii a fost de a desăvîrși revoluția burghezo-democrată, nu putem considera statul primei etape ca fiind un stat de tip capitalist.

Dictatura revoluționar-democrată a proletariatului și țărănimii constituie o putere cu un caracter excepțional, ea nu poate avea o existență stabilă, de durată, și nu poate fi considerată ca un tip de putere, între dictatura burgheziei și dictatura proletariatului. Ea este o putere de trecere spre dictatura proletariatului, sau, în caz de oprire a procesului revoluționar, spre dictatura burgheziei. Acest caracter al dictaturii revoluționare a fost pus în lumină încă în 1905 de Lenin, care arată că dictatura democrat-revoluționară a proletariatului și țărănimii nu este decît o sarcină trecătoare, vremelnică, a socialiștilor.

Funcțiile statului nostru democrat-popular, în prima etapă, nu pot fi reduse la îndeplinirea sarcinii desăvîrșirii revoluției burghezo-democrate. Revoluția democrat-populară a fost un proces unic, iar forța conducătoare în acest proces, proletariatul în frunte cu Partidul Comunist, nu a despărțit nici o clipă sarcina democratică de sarcina socialistă a revoluției, nu a pierdut nici un moment din vedere scopul final și apropiat: trecerea treptată de la transformările general-democratice la transformările socialiste.

Statul, spune Engels, este de obicei statul clasei economicește dominante. În etapa despre care vorbim, puterea economică era în mîinile burgheziei, dar această clasă pierduse deja, în cea mai mare măsură, puterea politică, căci numai o mică fracțiune a ei participa la conducerea statului avînd reprezentanți în guvern. Ar fi totuși greșit, dacă am neglija faptul că ministerul de finanțe și alte poziții economice importante au fost pînă spre mijlocul anului 1947 în mîinile fracțiunii burgheze din guvern.

Deși puterea economică se găsea în mîinile burgheziei, conducerea economică era exercitată de guvernul democrat care, înfrîngînd rezistența burgheziei, a pus capăt dezordinii și sabotajului în domeniul producției și circulației bunurilor, a stăvilit și apoi a lichidat inflația, a pus creditul sub controlul statului și a limitat, prin măsuri legislative și economice, exploatarea capitalistă a muncitorilor și țăranilor muncitori. Începînd cu etatizarea Băncii Naționale, politica economică a guvernului a căpătat un pronunțat caracter anticapitalist, ea s-a îndreptat hotărît spre crearea premiselor economice ale trecerii la socialism.

Uriaşa activitate desfăşurată de guvernul democrat-popular în domeniul conducerii economiei în anii primei etape a statului nostru democrat-popular, activitate care nu-şi are echivalentul în preocupările şi înfăptuirile nici unui guvern burghez, ne îndreptăţeşte să vorbim despre existenţa unei funcţii economico-organizatorice a puterii populare, chiar din primele zile ale instaurării ei.

Desigur însă că această problemă mai are nevoie să fie studiată şi aprofundată.

В СВЯЗИ С НЕКОТОРЫМИ ИССЛЕДОВАНИЯМИ ПО ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ И ФОРМЕ РУМЫНСКОГО НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧОСКОГО ГОСУДРСТВА

(КРАТКОЕ СОДЕЖАНИЕ)

В своем выступлении в связи с обсуждением вопросов народной демократии в РНР, автор ставит себе целью китически рассмотреть точки зрения, поддерживавшиеся его предшественниками, излагая при этом и свою собственную. Он указывает, что одной из черт, характеризующих некоторые из опубликованных до сих пор исследований, связанных с этим сбсуждением, является либо попытка их авторов вложить специфическое содержание румынской народной революции в некоторые старые и неподходящие шаблоны (например, попытка доказать, что в Румынии в период с 23 Августа 1944 г. по 6 Марта 1945 г. существовало двоевластие), либо стремление обнаружить в нем некоторые, не существующие в действительности, особенности и, главным образом, придать понятиям «власть» и «политический режим» содержание, которое они не имеют.

Конкретный анализ революционного процесса, развернувшегося в Румынии, как и теоретический анализ положений, изложенных в вышеуказанных исследованиях, приводят автора к ряду заключений относительно характера, содержания и формы государственной власти, определения понятия «власти» и пр., которые он и излагает в своем сообщении.

EN MARGE DE QUELQUES RECHERCHES SUR L'ESSENCE ET LA FORME DE NOTRE ÉTAT DE DÉMOCRATIE POPULAIRE

(RÉSUME)

L'auteur se propose d'examiner d'une manière critique les diverses opinions sur les problèmes de la démocratie populaire dans la République Populaire Roumaine et expose en même temps son propre point de vue.

Il montre que l'un des aspects de certaines études, publiées jusqu'à présent à ce sujet, consiste en ce que leurs auteurs, soit essayent d'insérer le contenu spécifique de notre révolution populaire dans certains moules anciens, qui ne lui conviennent pas (comme lorsqu'il s'agit de démontrer qu'une dualité du pouvoir a existé dans notre pays pendant la période du 23 Août 1944 au 6 Mars 1945), soit s'efforcent de découvrir certaines particularités qui n'existent pas en réalité et ceci, surtout, par le fait qu'ils attribuent aux notions de „pouvoir" et de „régime politique" un contenu qu'elles n'ont pas.

L'analyse concrète du processus révolutionnaire qui s'est déroulé dans notre pays aussi bien que l'analyse théorique des thèses exposées dans les études citées conduisent l'auteur à une série de conclusions sur le caractère du pouvoir d'Etat, de son contenu et de sa forme, sur la définition de la notion de „pouvoir", etc., conclusions qu'il expose dans le cadre de cet article.

Zece ani de la Conferința Națională a P.C.R. 1945—1955

(Referate prezentate la Sesiunea științifică din 8—10 decembrie 1955)

Editarea de către Institutul de Istorie a Partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R. a culegerii *Zece ani de la Conferința Națională a P.C.R.*, vine în sprijinul celor ce studiază problemele revoluției populare din țara noastră. Culegerea cuprinde 8 referate ținute în cadrul Sesiunii științifice, organizată în decembrie 1955 de către Institutul de Istorie a Partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R. în cinstea Congresului al II-lea al P.M.R. și cu ocazia împlinirii a 10 ani de la Conferința Națională a P.C.R. Autorii referatelor analizează multilateral condițiile interne și externe în care a avut loc Conferința, însemnătatea lucrărilor și documentelor acesteia pentru dezvoltarea ulterioară, economică, politică și socială a țării noastre. Referatele au fost îmbunătățite și completate în lumina documentelor Congresului al II-lea al P.M.R. și Congresului al XX-lea al P.C.U.S.

„Situația internațională în ajunul Conferinței Naționale a P.C.R. din octombrie 1945" se intitulează referatul în care se analizează condițiile internaționale în care a apărut și s-a dezvoltat democrația populară într-o serie de țări, printre care și țara noastră.

Referindu-se la faptul că războiul a dus la schimbări radicale în raportul de forțe pe plan internațional, autorii referatului — Gh. Matei și I. Avram — se ocupă de modul concret în care s-au manifestat aceste schimbări.

În primul rînd — scriu autorii — războiul a dus la adîncirea crizei generale a capitalismului, la adîncirea crizei sistemului colonial, la ascuțirea tuturor contradicțiilor care macină capitalismul. Unul dintre rezultatele cele mai importante ... a fost creșterea activității politice, a rolului maselor largi populare în luptă pentru pace, democrație și socialism (p. 11). În aceste împrejurări ale avîntului mișcării democratice și de eliberare națională și socială pe plan internațional s-a desfășurat în țara noastră insurecția armată victorioasă și apoi lupta pentru instaurarea și consolidarea regimului democrat-popular. Autorii urmăresc politica externă a țării noastre după victoria democrației populare, politică de pace, de apărare a independenței și suveranității naționale împotriva atacurilor imperialiste, de prietenie și colaborare frățească cu U.R.S.S.

Referatul face o descriere amănunțită a situației internaționale între 23 August 1944—octombrie 1945. Aceasta reprezintă o operă utilă, dar nu suficientă. Deși este conceput ca un referat de istorie, considerăm totuși că era necesar ca autorii să analizeze în mod temeinic sarcinile partidului așa cum s-au ridicat în acele condiții internaționale. Nu se arată în referat

modul cum partidul şi-a elaborat tactica sa, ţinînd seama tocmai de aceste condiţii internaţionale. Insistenţa cu care este analizat în referat ajutorul dat de către U.R.S.S. ţării noastre în această perioadă — întru totul întemeiată — nu este însă însoţită de scoaterea în evidenţă a capacităţii P.C.R. de a se orienta în condiţiile internaţionale concret istorice şi de a conduce lupta pentru democraţie populară. Or, tocmai luarea în considerare a unor asemenea factori permite să se explice caracterul revoluţiei populare în ţara noastră.

O problemă deosebit de importantă şi care este în mod temeinic tratată în culegere este aceea a refacerii şi dezvoltării economice a ţării noastre. O serie de referate se ocupă de rolul pe care l-a avut Conferinţa Naţională a P.C.R. în rezolvarea acestei probleme.

Autorii referatului *Situaţia economică din Romînia în preajma Conferinţei Naţionale a P.C.R.* — G. Lanyi şi M. Tomescu — arată în mod just că una dintre principalele sarcini ale Conferinţei Naţionale a P.C.R. a fost analiza situaţiei economice a ţării şi elaborarea măsurilor ce urmau a fi luate în vederea refacerii şi dezvoltării economiei naţionale.

Partidul Comunist Romîn a propus singura cale justă de refacere şi dezvoltare a economiei naţionale — calea industrializării ţării. Numai prin industrializare ţara noastră putea fi transformată dintr-o ţară agrară înapoiată, aflată la cheremul imperialiştilor străini, într-o ţară independentă, cu o puternică industrie proprie. De aceea, Conferinţa a analizat ştiinţific posibilităţile de care dispunea ţara noastră şi pe această bază a indicat drumul refacerii şi dezvoltării industriei cu forţe proprii. Era o sarcină extrem de grea, pe care puterea populară urma s-o îndeplinească înfrîngînd sabotajul capitalist, ca şi o serie de greutăţi legate de trecerea la producţia de pace şi de lipsurile provocate de secetă. În referat se arată felul cum partidul a ştiut să mobilizeze poporul muncitor la îndeplinirea acestei sarcini, avîntul cu care oamenii muncii de la oraşe şi sate au răspuns chemării partidului, munca plină de abnegaţie şi iniţiativa de care ei au dat dovadă în lupta pentru înfăptuirea reformei agrare, pentru susţinerea efortului de război, pentru refacerea economică a ţării.

Referatele: *Refacerea economică a ţării — sarcină principală trasată de Conferinţa Naţională a P.C.R.* — şi *Transformarea Romîniei dintr-o ţară agrară înapoiată într-o ţară industrială agrară*, urmăresc transpunerea în viaţă a sarcinilor trasate de Conferinţa Naţională a P.C.R., confirmarea în cei 10 ani care au trecut a justeţei politicii elaborate de partid. Autorii primului dintre aceste referate — E. Hutira şi Gh. Badrus — analizează măsurile întreprinse de partid şi guvern în prima perioadă a revoluţiei populare. Pentru înfăptuirea programului de refacere şi de dezvoltare a economiei naţionale, elaborat de Conferinţa Naţională, au fost traduse în viaţă o serie de măsuri dintre care unele loveau direct în burghezie. A fost instituit controlul asupra producţiei şi repartiţiei de către organele de stat; a fost etatizată Banca Naţională a Romîniei (decembrie 1946); s-a înfăptuit reforma monetară (august 1947). Ceea ce a făcut posibilă iniţierea unor asemenea măsuri, în condiţiile primei etape a revoluţiei populare, cînd exista o dictatură a proletariatului şi a ţărănimii ale cărei sarcini nu depăşeau cadrul capitalist, a fost — consideră autorii — faptul că raportul de forţe pe plan intern se schimbase în favoarea clasei muncitoare şi a aliaţilor săi. Se consolida alianţa clasei muncitoare cu ţărănimea muncitoare, se întărea tot mai mult unitatea clasei muncitoare, se manifesta tot mai larg rolul conducător al partidului.

O problemă interesantă, pe care autorii o ridică în referat, este aceea a capitalismului de stat reprezentat, după părerea lor, la noi în ţară, prin oficiile industriale şi caracterizat mai ales prin rolul de evidenţă şi control. Considerăm că această

problemă ar fi trebuit analizată mai amănunțit îndeosebi pentru că ea se referă la prima etapă a revoluției populare. Vorbind despre *posibilitatea existenței capitalismului* de stat, Lenin se referea mai ales la condițiile dictaturii proletariatului; or, în țara noastră, asemenea condiții nu au existat înainte de sfîrșitul anului 1947. De aceea, credem că era necesar să se insiste asupra cauzelor ce au determinat existența specifică a capitalismului de stat în țara noastră, asupra condițiilor în care el a apărut.

Cel de al doilea referat, consacrat problemelor dezvoltării economice, se ocupă de industrializarea socialistă a țării devenită posibilă o dată cu instaurarea dictaturii proletariatului și cu naționalizarea principalelor mijloace de producție. Autorul Popa Gherasim înregistrează realizările importante obținute în această direcție, precum și factorii care au contribuit la obținerea lor. Fără îndoială, o trecere în revistă a realizărilor este un fapt pozitiv, deoarece cu asemenea realizări țara noastră se poate, pe bună dreptate, mîndri.

Considerăm însă că trebuia ținut seama de faptul că asemenea realizări uriașe n-au fost obținute ușor. În procesul refacerii economiei, cît și în procesul industrializării socialiste a țării au fost învinse o serie de greutăți obiective și s-au manifestat o serie de greșeli. Toate acestea, după părerea noastră, ar fi trebuit analizate în referat, iar pe baza analizei ar fi trebuit trase concluzii pentru viitor.

O analiză care notează numai succesele și realizările poate crea un spirit de automulțumire, de autoliniștire, de ignorare a greutăților care ne stau în față, de slăbire a vigilenței, a spiritului critic și autocritic. Se știe însă că acest lucru este foarte dăunător, și experiența ne-o dovedește pe deplin.

Referatele înmănunchiate în culegere examinează și alte probleme importante. O asemenea problemă este de pildă aceea a făuririi și întăririi alianței muncitorilor cu țăranii, căreia îi este consacrat referatul intitulat *Întărirea alianței clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare.*

Din referat se desprinde ca un fir conducător strînsa intercondiționare dintre întărirea alianței muncitorești-țărănești și înfăptuirea politicii partidului.

O problemă deosebit de importantă de care trebuia să se țină seama în cursul procesului revoluționar era problema națională. În referatul *Aplicarea învățăturii marxist-leniniste în problema națională,* semnat de E. Robotos și P. Pruneanu, se evidențiază faptul că P.C.R. a considerat problema națională ca o parte a problemei generale a revoluției proletare. „Lupta pentru eliberarea națională, pentru rezolvarea problemei naționale — se arată în referat — nu este decît una dintre sarcinile revoluției democrat-populare, dar o sarcină esențială și indispensabilă a acestei lupte" (p. 229). Pe baza examinării condițiilor specifice în care se rezolvă problema națională din țara noastră, a greutăților întîmpinate în această direcție — în referat se atrage atenția atît asupra succeselor mari obținute, cît și asupra faptului că mai este mult de făcut pentru rezolvarea ei completă. După părerea noastră însă cauzele care împiedică rezolvarea problemei naționale sînt puse într-un mod unilateral, și anume prin considerarea exclusivă a șovinismului și naționalismului care se mai manifestă, fără a se analiza unele greșeli săvîrșite în această privință de natură a da apă la moară elementelor șovine și naționaliste, precum și sarcinile care se impun pentru lichidarea unor astfel de greșeli. Considerăm că ar fi fost necesară criticarea de către autori a subaprecierii muncii politice de masă în rîndurile naționalităților, manifestată de unele organe și organizații de partid, a faptului că în unele locuri nu se aplică în mod consecvent hotărîrile partidului în problema națională etc.

Din referatul *Sarcinile fixate de Conferința Națională a P.C.R. privind lupta*

pentru întărirea și dezvoltarea puterii populare se desprinde ca o problemă centrală aceea a etapelor revoluției populare în țara noastră.

Autorii consideră că în țara noastră prima etapă a revoluției este etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice. Această etapă are un caracter agrar antifeudal și antiimperialist și încadrează — după 6 Martie 1945 — prima etapă a regimului democrat-popular reprezentat prin dictatura revoluționară a proletariatului și a țărănimii. Cea de a doua etapă a revoluției populare începe cu anul 1948 și constituie etapa revoluției socialiste, ea corespunzînd etapei a doua a regimului democrat-popular, reprezentată prin dictatura proletariatului. Această împărțire este acceptată de majoritatea cercetătorilor din țara noastră. Considerăm că, deoarece la baza elaborării ei a stat studierea realității obiective în țara noastră, a evenimentelor istorice care au avut loc, ea este în general justă.

Se poate ca unele laturi ale sale să nu corespundă întru totul realității, dar pentru a vedea dacă acest lucru e just sau nu, trebuie studiate cu tot mai multă atenție sarcinile fiecărei etape și condițiile concrete în care ele au fost îndeplinite.

Cercetătorii sovietici prezintă în lucrarea de curînd apărută *Despre democrația populară în țările Europei* (ediția rusă) o părere diferită de a noastră în ceea ce privește etapele revoluției și ale regimului democrat-popular. Astfel A. I. Sobolev, în articolul *Cotitura revoluționară în țările Europei centrale și sud-estice și apariția democrației populare*, susține teza că etapele revoluției populare nu corespund etapelor regimului democrat-popular. După el, prima etapă a revoluției ține de la insurecția armată în aceste țări și pînă la sfîrșitul anului 1945 aproximativ; de la această dată se poate vorbi de etapa revoluției socialiste, etapa luptei pentru dictatura proletariatului care ține pînă în anul 1947, cînd se începe construirea bazei economice a socialismului. Etapele regimului democrat-popular ar fi deci: prima pînă în 1947 — a doua începînd cu anul 1948. Deși autorul recunoaște că prima etapă a revoluției are de îndeplinit sarcinile nerezolvate ale revoluției burghezo-democratice, el se opune denumirii acesteia ca etapă a desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice și propune denumirea de revoluție antiimperialistă, antifeudală.

Nu putem fi de acord cu această părere, în primul rînd pentru faptul că ea este considerată valabilă pentru toate țările de democrație populară din Europa, al căror nivel de dezvoltare, se știe, a fost foarte diferit, fapt care a determinat în fiecare dintre ele anumite particularități specifice ale desfășurării revoluției populare. E posibil ca ea să fie valabilă pentru alte țări, să corespundă realității din țările respective. În ceea ce privește țara noastră însă, este știut că sarcinile revoluției burghezo-democrate trebuiau rezolvate în primul rînd, pentru că — după cum afirmă chiar A. Sobolev — de rezolvarea lor depindea mersul înainte al revoluției; se mai știe de asemenea că aceste sarcini n-au fost rezolvate în întregime pînă după 1945. Astfel, reforma agrară care a început în 1945 a fost definitiv terminată abia în 1947.

Democratizarea țării a avut loc în decursul perioadei ce se termină în 1947. Credem că nu se poate vorbi de începutul revoluției socialiste imediat după 1945, deoarece, deși în general problema puterii era rezolvată, nu putem ignora faptul că în guvern burghezia mai deținea importante posturi, precum și existența monarhiei care abia în 1947 a fost abolită. În același timp puterea reprezentată de dictatura proletariatului și a țărănimii nu și-a propus în această perioadă sarcini care să ducă la răsturnarea burgheziei.

Toate acestea ne fac să considerăm că, în ceea ce privește țara noastră, părerea cercetătorilor noștri este mai aproape de adevăr. În orice caz, credem că teza lui

A. I. Sobolev trebuie încă studiată profund în legătură cu realitățile din țara noastră.

*

Referatele cuprinse în culegerea pe care o prezentăm reflectă străduința autorilor de a contribui la înțelegerea însemnătății istorice a Conferinței Naționale a P.C.R. din 1945 ca un moment însemnat în lupta pentru orientarea țării noastre pe un drum nou, pe drumul democrației și socialismului.

În vederea atingerii scopului propus, autorii își bazează tezele pe care le susțin pe un bogat material faptic. Aceasta devine însă o lipsă a majorității referatelor atunci cînd se dă atenție mai multă prezentării materialului faptic decît generalizării lui teoretice. De foarte multe ori argumentarea teoretică este înlocuită cu descrierea de fapte, evenimente etc. În cuprinsul referatelor categoriile generale ale materialismului istoric se folosesc și se aplică în mică măsură la studiul problemelor concrete ale dezvoltării sociale din țara noastră.

Se manifestă astfel o lipsă de inițiativă, de curaj, strîns legată de tendințe de dogmatism.

Aceste observații nu ne pot însă împiedica să considerăm că referatele adunate în culegerea *Zece ani de la Conferința Națională a P.C.R.* contribuie substanțial la înțelegerea politicii desfășurate de partid în cursul revoluției populare în țara noastră, politică la elaborarea căreia și-a adus aportul său istoric Conferința Națională din octombrie 1945. Culegerea pune la dispoziția cercetării marxist-leniniste un material deosebit de prețios

El. Dutescu

Вопросы истории религии и атеизма.
(Probleme de istorie a religiei și a ateismului)

Culegere de articole, Ed. Acad. de Științe a U.R.S.S., Moscova, 1956, vol. III.

Academia de Științe din U.R.S.S. a inițiat editarea unei serii de volume cuprinzînd culegeri de articole din domeniul istoriei religiei și ateismului.

Volumul al III-lea al acestei culegeri, pe care ne propunem să-l prezentăm, cuprinde articole care, atingînd o serie de variate și interesante probleme în cadrul temei anunțate, aduc o contribuție serioasă la înțelegerea științifică a originii, evoluției și rolului social al religiei.

Explicarea științifică a originii religiei, a condițiilor istorico-sociale care au dat naștere „credinței în dumnezeu" este una dintre problemele abordate într-un număr de studii (ex.: studiul lui M. E. Matik: *Din istoria cugetării antireligioase în vechiul Egipt* și, mai ales, acela al lui V. K. Nikolski, unul dintre cei mai cunoscuți istorici și etnografi sovietici, despre *Apariția religiei și a credinței în dumnezeu*). V. K. Nikolski leagă problemele originii religiei de problemele generale ale societății primitive. El pornește de la teza că, timp de mii de ani, în istoria omenirii nu a existat nici un fel de religie. Numai pe o treaptă superioară a dezvoltării procesului de muncă, cînd, pe baza diferențierii muncii, oamenii au început să „gîndească", să opereze cu noțiuni abstracte, a putut apărea și fantezia. Fantezia omului s-a dezvoltat în două direcții: prima s-a bazat pe realitatea obiectivă și i-a ajutat să meargă spre progres; cealaltă a denaturat realitatea obiectivă, l-a rupt pe om de realitățile vieții, a stat la baza credinței lui într-o altă lume, a duhurilor, a puterilor nevăzute, supranaturale. Paralel cu această credință, au apărut, după Nikolski, primele semne ale cultului, prin care oamenii încercau să se apere de acțiunile răufăcătoare ale acestor duhuri. Astfel s-a născut religia, la baza căreia a stat — după cum arată Lenin în articolele sale despre religie — neputința, slăbiciunea omului primitiv în lupta sa cu natura.

Pe o treaptă ulterioară de dezvoltare, cînd a apărut diviziunea muncii și apoi clasele sociale, religia a început să reflecte pe lîngă slăbiciunea oamenilor în fața naturii

și slăbiciunea maselor exploatate în fața exploatatorilor.

Religia societății sclavagiste învață că și după moarte sclavul va rămînea sclav, iar stăpînul stăpîn. În condițiile perioadei de destrămare a sclavagismului la naștere o nouă formă, mai subtilă, a diversiunii religioase: credința răsplatei într-o viață viitoare pentru cei ce suferă pe pămînt. Pe măsură ce exploatarea se adîncea, religia se adapta din ce în ce mai mult intereselor exploatatorilor.

Reîntorcîndu-se la analiza perioadei de dezmembrare a comunei primitive și a apariției societății împărțite pe clase, Nikolski arată că trăsătura comună a tuturor religiilor ce apar acum este ideea despre dumnezeu, idee ce a apărut din credințele primitive despre duhuri. În lumea duhurilor a existat egalitate, atît timp cît a existat egalitate și în lumea oamenilor. După ce a dispărut egalitatea între oameni, a dispărut egalitatea și între duhuri, a apărut acea pătură conducătoare în lumea zeilor și apoi credința într-un dumnezeu unic, atotputernic. Și totuși, Nikolski arată, pe baza analizei concrete a mai multor religii, că în nici una dintre ele nu există în fond un *singur* dumnezeu. Toate au moștenit în mai mare sau mai mică măsură elementele religiei primitive privitoare la lumea duhurilor. Așa de exemplu, arată el, șintoismul, religie răspîndită în Japonia, numără ceva mai mult de 9 milioane de zeități, iar în creștinism, religie monoteistă prin excelență, dumnezeul unic e urmat de o întreagă armată de sfinți, îngeri, diavoli etc.

În afară de aceasta, religiile actuale au mai moștenit de la religia omului primitiv o serie de elemente ale cultului (ex. împărtășania la creștini), pe care religia „civilizată" nu se dă în lături să le folosească pentru întunecarea minții și conștiinței oamenilor.

Dacă reliefarea rădăcinilor istorice și sociale ale religiei este de natură să dărîme mitul despre originea și caracterul ei divin, incompatibilitatea religiei cu știința are menirea să demonstreze inconsistența oricăror încercări de a da religiei o bază pretins științifică.

De această problemă se ocupă, de pildă, studiul lui E. A. Budilova: *Lupta bisericii împotriva teoriei reflectării a lui I. M. Secenov.*

Autoarea începe printr-o scurtă expunere a teoriei reflectării a lui Secenov, teorie ce a constituit o piatră de temelie în explicarea materialistă a proceselor psihice, dînd o lovitură de moarte idealismului în general, religiei în special.

Lupta bisericii împotriva învățăturii materialiste a lui Secenov este analizată istoric, fiind încadrată în lupta generală dusă de biserică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea împotriva înfloririi științelor naturii.

Biserica își dădea seama că o simplă negare a cuceririlor științifice n-ar fi întărit cu nimic pozițiile ei. Tocmai de aceea ea se străduia prin toate mijloacele să reducă științele naturii la un practicism îngust, la empirism, să le împiedice de la generalizări, de la concluzii cu caracter filozofic.

În momentul cînd biserica încerca să impună această linie de conduită științelor naturii, Secenov venea să dărîme prin teoria sa, „Știința despre suflet", psihologia idealistă, una dintre fortărețele religiei.

În această situație este clar de ce învățătura lui Secenov despre reflexele creierului a întîmpinat atîta adversitate din partea cercurilor oficiale ale vremii.

Publicarea cărții *Reflexele creierului* a fost oprită și reacțiunea laică, mînă în mînă cu cea bisericească, a început ofensiva împotriva savantului.

În 1870 — cartea reacționarului Struve, în 1872 — atacul liberalului Kavelin, în 1888 — cărtea teologului Ostronukov *(Despre metoda filozofică în psihologie)*, în 1890 — cea a arhimandritului din Kiev, Boris *(Despre imposibilitatea explicării fiziologice a vieții sufletești a omului)* etc.

au încercat toate să distrugă învăţătura lui Secenov, însă fără rezultat.

În faţa aeestor încercări neizbutite, biserica a schimbat tactica, trecînd de la atacul direct la falsificarea datelor ştiinţifice, pentru a dovedi că, în fond, ştiinţa şi religia nu se exclud una pe alta. Pe această linie au fost editate o serie de reviste (ex. *Ştiinţa şi viaţa, Lecturi folositoare sufletului),* în care, sub diferite titluri răsunătoare (ex. *Alianţa fictivă între materialism şi ştiinţele naturii, Inconsistenţa ştiinţifică a materialismului, Simptomele unei mişcări antimaterialiste în filozofia şi ştiinţa contemporană* etc.) se urmăreau scopurile diversioniste amintite mai sus.

În studiu se analizează apoi pe larg modul în care biserica s-a folosit, împotriva teoriei materialiste a lui Secenov, de una dintre variantele idealismului subiectiv la modă atunci: empiriocriticismul.

Analiza multilaterală, bazată pe documente autentice ale epocii, a acestui episod semnificativ din lupta generală dusă de biserică în toate timpurile, în toate ţările şi în cele mai variate forme, împotriva ştiinţei şi a progresului, este plină de învăţăminte pentru demascarea orientării antiştiinţifice a religiei, sub orice mască s-ar ascunde ea.

De valorificarea tradiţiilor ateiste din istoria poporului rus se ocupă un alt grup de studii. (Astfel, studiul lui A. A. Zimin despre Peresvetov şi liber-cugetătorii ruşi din secolul al XVI-lea, cel al lui Svetlov despre scriitorul liber-cugetător din secolul al XVIII-lea, V. P. Kolîcev, studiul lui I. N. Kraveţ: *Lupta lui T. F. Osipovski împotriva idealismului şi a religiei,* cel al lui I. I. Kogan: *Din istoria răspîndirii pamfletelor antireligioase ale lui Voltaire în Rusia în secolul al XVIII-lea* etc.).

Una dintre paginile cele mai luminoase ale gîndirii ateiste premarxiste a fost scrisă de revoluţionarii democraţi ruşi. În articolul său *Ateismul petraşeviţilor,* V. P. Leikina-Svirskaia scoate în evidenţă tocmai acest aspect al activităţii cercului revoluţionar democrat al lui Petraşevski.

Valorificarea tradiţiilor de luptă antireligioasă ocupă un loc important în propaganda ateistă. Ea arată în mod concret că cei mai buni fii ai poporului, oamenii de ştiinţă, reprezentanţii înaintaţi ai societăţii respective, reprezentanţii curentelor politice sau filozofice progresiste au luat întotdeauna atitudine împotriva discriminării religioase, împotriva prejudecăţilor şi obscurantismului religios.

Răspunzînd unor nevoi actuale, pe linia combaterii ştiinţifice, de pe poziţiile marxism-leninismului, a diversiunii religioase, la modă în Apus, culegerea de studii *Probleme de istorie a religiei şi ateismului* aduce în această direcţie un material istoric variat, convingător, folositor.

I. Caffé

Dr. P. POPOV, *Instaurarea, dezvoltarea şi sistemul dictaturii proletariatului la noi* Academia Bulgară de ştiinţe, 1956, 264 pag.

Una dintre sarcinile cele mai importante ale filozofiei marxiste contemporane este aceea de a sintetiza experienţa cuceririi puterii politice şi a construirii societăţii socialiste în ţările de democraţie populară. Numai prin cunoaşterea particularităţilor specifice ale procesului revoluţionar ce are loc în fiecare ţară de democraţie populară se va putea ajunge la o sintetizare a ceea ce este esenţial, necesar şi comun, a ceea ce este legic pentru această formă de trecere de la capitalism la socialism, cea democrat-populară.

Din acest punct de vedere, pentru cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale din ţara noastră, prezintă un deosebit interes cunoaşterea rezultatelor cercetării şi a concluziilor teoretice la care a ajuns omul de ştiinţă bulgar, dr. Peter Popov, în lucrarea sa intitulată: *Instaurarea, dezvoltarea şi sistemul dictaturii proletariatului la noi* — şi editată de către Academia bulgară de ştiinţe în anul 1956. Structura acestei lucrări

de 264 de pagini este următoarea: după ce în capitolul I autorul examinează tezele fundamentale ale învăţăturii marxist-leniniste despre dictatura proletariatului, precum şi cele două forme ale dictaturii proletariatului cunoscute: cea sovietică şi cea democrat-populară, în capitolul al II-lea el trece la analiza concretă a modului cum a fost instaurată dictatura proletariatului în Bulgaria pentru a examina în sfîrşit, în capitolul al III-lea, sistemul dictaturii proletariatului în Bulgaria. Intrucît pentru filozofii din ţara noastră credem că prezintă interes mai ales acele părţi ale lucrării care examinează trăsăturile specifice ale procesului de transformări revoluţionare din Bulgaria (mai ales cele referitoare la caracterul insurecţiei populare din 9 Septembrie 1944, a puterii democrat-populare instaurate de ea şi, la etapele de dezvoltare a statului democrat-popular bulgar), preferăm în locul unei prezentări rezumative a întregii lucrări, care cuprinde şi o serie de părţi generale ce nu aduc elemente sau puncte de vedere noi, o prezentare mai adîncită a părţilor mai sus amintite.

Pentru stabilirea caracterului insurecţiei populare bulgare din 9 Septembrie 1944 autorul porneşte de la evocarea unor fapte cu privire la dezvoltarea social-economică şi social-politică a Bulgariei înainte de 9 Septembrie 1944. Din această evocare rezultă în esenţă următoarele: orînduirea feudală, formată în Bulgaria spre sfîrşitul secolului al VIII-lea şi începutul secolului al IX-lea al erei noastre şi care, în urma căderii Bulgariei sub jugul turcesc (1396) nu a fost lichidată, ci şi-a schimbat doar forma, s-a menţinut pînă la eliberarea poporului bulgar de sub jugul turcesc (1879).

In anii 60—70 ai veacului trecut s-au stabilit în Bulgaria începuturile capitalismului şi cu aceasta şi începuturile dezvoltării naţiunii bulgare, ceea ce a dat naştere unei puternice mişcări de eliberare naţională. Această mişcare n-a fost însă condusă de burghezia bulgară, care juca încă de pe atunci un rol de trădare naţională, ci era o mişcare cu caracter popular; ea avea în frunte cea mai înaintată parte a ţărănimii, a meseriaşilor şi a intelectualităţii populare cu asemenea exponenţi străluciţi, democraţi-revoluţionari ca G. S. Rakovski, L. Karavelov şi mai ales Vasil Levski şi Hristo Botev, care şi-au consacrat toate forţele eliberării naţionale a poporului şi creării unui stat bulgar independent. Luptele revoluţionare de eliberare naţională, inclusiv răscoala din aprilie 1878, nu au avut însă succes, şi aceasta mai ales datorită faptului că lipsea clasa care să poată conduce la victorie revoluţia burghezo-democratică: proletariatul.

Cu sprijinul poporului rus, Bulgaria a fost eliberată de sub jugul turcesc, creîndu-se în 1870 statul bulgar de sine stătător. Profitînd de faptul că partidul revoluţionar, nimicit cu ocazia răscoalei din aprilie şi a teroarei dezlănţuite de Turcia după aceea nu luţionari, monarhia; cu toate acestea, eliberarea Bulgariei, partidele reacţionare au instaurat, în locul republicii visate de revo- a putut juca un rol activ imediat după eliberarea de sub jugul statului despotic turc se îndeplinise şi folosind-o, ţărănimea bulgară şi-a împărţit pămînturile beilor şi spahiilor turci, însuşindu-le fără plată sau cu preţuri foarte mici. Aceste pămînturi au devenit în mare parte proprietatea micilor producători şi a ţăranilor capitalişti. Totodată a început să se dezvolte o industrie naţională bulgară şi, odată cu ea, burghezia. Orînduirea feudală a fost lichidată în mod radical şi definitiv. După 1928 au luat apoi fiinţă în Bulgaria forme ale capitalismului monopolist şi a fost instaurată dictatura monarho-fascistă a burgheziei capitaliste, care a durat aproape două decenii.

Astfel, războiul ruso-turc din 1878 a jucat în mod obiectiv, rolul unei revoluţii burghezo-democratice, creînd condiţiile pentru dezvoltarea capitalismului şi pentru făurirea statului capitalist bulgar. Această concluzie a autorului cu privire la rolul războiului nu numai în procesul de eliberare naţională dar şi în procesul de *lichidare a feudalismului*

trebuie reținută, întrucît ea constituie unul dintre argumentele pe care se va sprijini determinarea caracterului revoluției ce a avut loc în Bulgaria după 9 Septembrie 1944. În adevăr, faptul că din punct de vedere economic și politic în Bulgaria de pînă la 9 Septembrie 1944 a fost dominantă orînduirea capitalistă a determinat în mod obiectiv — după cum arată autorul drept concluzie în această parte a lucrării sale — caracterul revoluției din Bulgaria, forțele sale motrice și scopul său strategic fundamental.

Tabloul condițiilor istorice în cadrul cărora a avut loc insurecția din 9 Septembrie 1944 este completat cu prezentarea situației imediat premergătoare insurecției (anii 1941—1944).

La chemarea guvernului monarho-fascist bulgar, în martie 1941, au intrat în Bulgaria trupele hitleriste. Intrînd ca „aliați" ele au transformat de fapt Bulgaria într-o colonie germană, al cărei teritoriu a fost folosit apoi pentru agresiunea antisovietică din iunie 1941. Dar ca „aliați" fasciștii nu au luat în mîinile lor proprii aparatul de stat, cum s-a întîmplat de pildă în Polonia și Cehoslovacia, ci s-au străduit să întărească domnia antipopulară a clicii monarho-fasciste, a marilor capitaliști autohtoni. S-a format astfel alianța de clasă dintre ocupanții hitlerişti și clica monarho-fascistă bulgară, ceea ce a dus pe plan economic la o exploatare de două ori sîngeroasă a poporului, iar pe plan politic la lichidarea independenței naționale și totodată la desființarea oricăror rămășițe de „libertate" și la fascizarea integrală a țării.

Astfel, în conștiința maselor largi ale oamenilor muncii bulgari clica monarho-fascistă era indisolubil legată cu cotropitorii hitlerişti, iar lupta împotriva lor și a ei a avut în același timp un caracter de eliberare națională și de eliberare socială fiind dusă de păturile democratice cele mai largi ale poporului: clasa muncitoare în frunte cu avangarda sa comunistă, ceilalți oameni ai muncii, precum și anumite pături cu tendințe antifasciste ale burgheziei bulgare. În 1942 s-a format astfel, din forțele democratice și patriotice ale țării, un front popular larg, condus de partidul comunist, care avea drept scop lupta împotriva ocupanților fasciști și a agenturii lor bulgare. Analizînd primul program — din iulie 1942 — al acestui larg front patriotic, autorul ajunge la concluzia că deși *ca formă* — și aceasta din considerente de ordin tactic — programul punea accentul pe țelurile imediat democratice ale luptei forțelor unite, *în fond* el nu a pierdut din vedere caracterul socialist al viitoarei lupte care avea să răstoarne dictatura burgheziei și să instaureze dictatura clasei muncitoare în alianță cu țărănimea muncitoare. Astfel, programul a fost expresia dublului caracter — de eliberare națională și socială — al luptei dusă de poporul bulgar sub conducerea Partidului Comunist Bulgar și el a putut constitui fundamentul de granit pentru unirea forțelor sănătoase ale poporului în vederea acestei lupte.

Analizînd componența frontului patriotic, modul său de organizare, metodele de luptă folosite de el, vorbind despre larga mișcare de partizani din Bulgaria, care a devenit în 1944, prin organizarea sa, o adevărată armată de eliberare națională — cu zone operative, stat major, comandant suprem — evidențiind sprijinul larg dat acestei armate de către populație, autorul arată că în ajunul insurecției din 1944, lupta a căpătat un caracter vădit popular, de masă, iar cînd, la 7 septembrie 1944, trupele sovietice au intrat pe teritoriul Bulgariei, insurecția armată a izbucnit cu toată puterea. La 9 Septembrie dictatura monarho-fascistă a fost înlăturată și a fost creat primul guvern popular al Bulgariei. În felul acesta, arată autorul, avînd în vedere condițiile istorice în care a avut loc, forțele sociale care au participat la ea, scopurile și rezultatele ei, răscoala armată din 9 Septembrie 1944 a fost antifascistă ca formă și socialistă în conținut, ea a consti-

tuit începutul revoluţiei democrat-populare ca formă dar socialistă ca rol, sarcină, caracter şi forţe motrice. De aceea, puterea populară instaurată de ea a fost încă din ziua insurecţiei o formă nouă, democrat-populară, a *dictaturii clasei muncitoare* bulgare, instrumentul cel mai important al construirii socialismului în Bulgaria. Îndeplinind de la început toate funcţiile unui stat de tip socialist, statul democrat-popular bulgar a parcurs după părerea autorului două etape, şi anume: etapa întîia, între septembrie 1944 şi decembrie 1947 (cînd au fost naţionalizate principalele mijloace de producţie din industrie), caracterizată în general prin faptul că au fost făcute transformări revoluţionare radicale care în totalitatea lor — incluzînd şi naţionalizarea — echivalează cu o revoluţie socialistă; etapa a doua, cea de după decembrie 1947, în cadrul căreia s-a pus şi este rezolvată sarcina construirii bazelor economice ale socialismului şi a orînduirii sociale socialiste.

După ce examinează o serie de aspecte concrete ale muncii depuse de statul democrat-popular bulgar în vederea îndeplinirii funcţiunilor sale de stat socialist, autorul analizează unele particularităţi prin care statul popular democrat bulgar se deosebeşte de statul sovietic: 1) Nu a fost sfărîmat dintr-odată aparatul de stat capitalist. 2) Pentru o destul de îndelungată perioadă, puterea de stat nu a putut să lichideze unele rămăşiţe ale parlamentarismului burghez, să construiască, după principiile centralismului democratic, o unitate deplină de sus pînă jos a organelor puterii şi administraţiei de stat, şi în acest fel să creeze o organizaţie de stat pe deplin democratică. 3) În prima etapă puterea populară s-a sprijinit pe comitetele locale ale frontului patriotic şi pe primăriile locale şi nu pe organe locale de tipul sovietelor. 4) Forma democrat-populară a dictaturii proletariatului din Bulgaria acceptă pluralitatea de partide, cu recunoaşterea rolului conducător al partidului comunist. 5) Pămîntul nu a fost naţionalizat, el rămînînd — cu o serie de îngrădiri legale — proprietate particulară. Lucrarea se încheie cu un capitol care tratează despre sistemul dictaturii proletariatului în Bulgaria distingînd următoarele probleme: rolul conducător al P.C.B., rolul organelor de stat şi organizaţiilor obşteşti din Bulgaria ca pîrghii în sistemul dictaturii proletariatului.

Punctul de vedere exprimat de autorul lucrării recenzate asupra caracterului insurecţiei din 9 Septembrie 1944 şi a puterii de stat instaurată de ea, precum şi asupra etapelor de dezvoltare a statului democrat-popular bulgar, nu este unicul punct de vedere exprimat asupra acestor probleme în literatura ştiinţifică bulgară din ultimii ani. Problemele au preocupat şi pe alţi cercetători şi rezolvările ce s-au dat au fost diverse. În special, punctul de vedere potrivit căruia insurecţia din 9 Septembrie a avut doar un caracter antifascist şi antiimperialist, iar puterea de stat instaurată în urma ei a constituit în prima etapă o dictatură revoluţionar-democratică a proletariatului şi a întregii ţărănimi şi abia după naţionalizare s-a transformat într-o dictatură a proletariatului, este pe larg combătută în lucrarea recenzată. De asemenea, autorul se ridică împotriva încadrării dezvoltării Bulgariei — de către unii cercetători străini — într-o schemă generală a dezvoltării tuturor ţărilor democrat-populare din Europa, potrivit căreia în prima etapă de dezvoltare a revoluţiei din aceste ţări, ea a avut caracterul unei revoluţii burghezo-democratice, avînd printre altele şi un caracter antifeudal.

Se pare însă că punctul de vedere expus de dr. P. Popov începe să fie astăzi aproape unanim acceptat în cercurile ştiinţifice bulgare. El îşi găseşte o amplă expunere şi argumentare şi într-o altă lucrare apărută în anul 1956 în R. P. Bulgaria, intitulată *În jurul problemei caracterului revoluţiei democrat-populare din Bulgaria* (Panaiot Ghindev). Acelaşi punct de vedere susţine acad. T. Pavlov în articolul: *Cu privire la caracterul revoluţiei democrat-*

populare bulgare Voprosi filosofii", 1956, nr. 6).

Pentru autorii acestei recenzii ar fi foarte greu — din lipsă de suficiente elemente — să se pronunţe asupra justeţei în fond şi sub toate aspectele a punctului de vedere exprimat de autorul bulgar în problema caracterului insurecţiei şi a puterii populare instaurate în Bulgaria în septembrie 1944. Ceea ce ni se pare însă indiscutabil este faptul că merită toată aprecierea curajul ştiinţific cu care au fost ridicate şi rezolvate aceste probleme şi atitudinea creatoare, lipsită de dogmatism şi idei preconcepute de care dă dovadă autorul în special în acele părţi ale lucrării asupra cărora s-a insistat în această recenzie. Caracterul concret al analizei istorice, folosirea largă a analizei de partid făcută în diverse documente importante ale Partidului Comunist Bulgar, examinarea critică multilaterală a diferitelor puncte de vedere exprimate asupra problemei tratate, argumentarea părerilor expuse, constituie condiţii ale unei rezolvări ştiinţifice a problemelor. Aceste condiţii sînt întrunite în lucrarea dr. P. Popov.

Socotim că dincolo de meritele lucrării în rezolvarea problemei pe care o tratează, ea are şi meritul de a constitui o chemare de a renunţa la încadrarea forţată a vieţii în scheme dinainte stabilite şi de a înlocui această metodă greşită cu singura metodă ce poate duce la concluzii cu adevărat ştiinţifice: studiul adîncit, de pe poziţiile filozofiei marxiste, al realităţii.

Aneta Naschitz
şi *Maria Bucur*

E. V. SOROHOVA,
Материалистическое учение И. П. Павлова о двух сигнальных системах.
(Învăţătura materialistă a lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare)
Academia de Ştiinţe a U.R.S.S., Institutul de filosofie, Moscova, 1955.

In lucrarea pe care o recenzăm, E. V. Sorohova îşi propune să evidenţieze însemnătatea învăţăturii lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare pentru fundamentarea materialist-ştiinţifică a teoriei marxist-leniniste a reflectării. Utilă atît fiziologilor, cît şi filozofilor, lucrarea se remarcă prin materialul faptic, bine ales, care demonstrează în mod grăitor justeţea teoriei marxist-leniniste a reflectării.

Piatra unghiulară a teoriei lui I. P. Pavlov este teza despre legătura organismului cu condiţiile sale de existenţă. Însuşi Pavlov a numit această legătură indestructibilă — legea de bază a vieţii, dînd de la început o rezolvare materialistă problemei interdependenţei organismului cu mediul său înconjurător — care constituie cheia înţelegerii juste a întregii concepţii biologice asupra dezvoltării lumii organice. Acestei probleme îi este dedicat primul capitol din lucrare.

Reliefînd faptul că teoria lui I. P. Pavlov despre legătura şi condiţionarea reciprocă dintre organism şi mediu este legată de tradiţia materialistă a savanţilor ruşi cît şi a celor străini, autoarea face apoi o analiză a legăturilor strînse dintre biologia miciurinistă şi fiziologia pavlovistă. Ea remarcă de asemenea faptul că Pavlov a găsit multe idei preţioase în rezolvarea problemei raportului mediu-organism la predecesorul său I. M. Secenov, părintele fiziologiei ruse.

Sorohova nu aminteşte însă nimic în acest întreg capitol de unul dintre izvoarele principale ale pavlovismului — teoria lui Darwin, faţă de care I. P. Pavlov a avut cuvinte de apreciere deosebită. Aici ar fi fost necesar să se arate felul în care Pavlov a preluat în mod critic şi a dezvoltat creator darwinismul.

Experienţele lui I. P. Pavlov au demonstrat că activitatea vitală a organismului este procesul adaptării sale neîntrerupte la condiţiile de existenţă. De aceea, pentru a putea studia organismul e necesar să cunoaştem toate legăturile sale cu

mediul înconjurător. Pavlov considera că sarcina fiziologiei este tocmai aceea de a descoperi legile concrete ale acţiunii reciproce a organismului cu condiţiile de existenţă, care determină viaţa celor mai simple organisme ca şi a celor mai complicate — inclusiv omul. Pentru a putea să se echilibreze, să coexiste ca sistem închis, independent, organismul trebuie să se adapteze, să reflecte just condiţiile mediului în care se află, iar atunci cînd mediul se schimbă, mai devreme sau mai tîrziu, el trebuie să reflecte aceste schimbări, să se acomodeze la ele, căci altfel va fi sortit pieirii. Organismul trebuie deci în mod logic, pentru a putea exista, să răspundă într-un fel sau altul schimbărilor mediului său de existenţă. Meritul lui I. P. Pavlov constă în faptul că prin teoria sa asupra reflexelor a reuşit să descopere legităţile obiective ale activităţii de răspuns a organismului la influenţa lumii externe.

Capitolul II cuprinde analiza formei în care are loc legătura organismului cu mediul. Arătînd că activitatea de semnalizare stă la baza acestei legături, Pavlov a stabilit că legea de bază a activităţii nervoase superioare este legea formării legăturilor temporare ale organismului cu mediu. În acest capitol E. V. Sorohova expune învăţătura lui Pavlov despre reflexul condiţionat şi necondiţionat, insistînd asupra deosebirii dintre ele şi a însemnătăţii fiecăruia.

În capitolul III — *Reflectarea realităţii obiective de către sistemul nervos al animalelor* — sînt abordate cîteva probleme interesante:

a) Comportarea animalelor este rezultatul acţiunii reciproce, al legăturilor reflexe — condiţionate şi necondiţionate — dintre organism şi mediu. Făcînd o incursiune în domeniul cercetărilor cu privire la natura instinctului, autoarea critică o serie de concepţii neştiinţifice în legătură cu interpretarea activităţii psihice şi — pe baza materialului faptic obţinut de cercetători — conchide că instinctele, după mecanismul lor, sînt reflexe necondiţionate complexe. Ea analizează apoi pe larg, cu exemple variate, teza lui Pavlov după care, pe toate treptele dezvoltării lumii animale, există şi o experienţă individuală, adică pe lîngă legăturile permanente ale speciei cu mediul, organismul îşi creează legături temporare cu mediul, legături care reprezintă experienţa sa individuală. Concluzia care se degajă din această analiză e aceea că acţiunea reciprocă a organismului cu mediul extern se prezintă sub două forme: experienţa de specie şi individuală; pe scara inferioară a dezvoltării organismelor predomină experienţa de specie.

b) Activitate instinctivă pură nu există; fiecare organism inferior la care predomină în mod covîrşitor activitatea instinctivă, are totuşi şi o cît de mică experienţă individuală. Această teză ajută la înţelegerea concepţiei materialiste asupra dezvoltării organismelor, la rezolvarea problemei zorilor conştiinţei omeneşti, permiţînd studierea evoluţiei psihicului animalelor.

c) În sfîrşit, acest capitol îşi propune să prezinte pe scurt începuturile rudimentare ale sistemului de semnalizare la animale. E. V. Sorohova critică teoria tropismelor, arătînd caracterul ei mecanicist şi concluzia metafizică care decurge din ea. Încă Engels a luptat împotriva reducerii mecaniciste a activităţii vitale a organismului la simple procese fizico-chimice. Autoarea subliniază faptul că numai concepţia pavlovistă cu privire la corelaţia organism-mediu ne poate da cheia înţelegerii comportării celor mai simple organisme animale.

Pe baza unui material bogat, în capitol sînt trecute în revistă formele elementare de reflectare a realităţii. Exemplele reuşesc să demonstreze cum pe măsura dezvoltării şi perfecţionării organismelor care percep, mediul extern este desfăcut şi perceput în mai multe şi mai fine elemente componente ale sale. Viermii, de pildă, disting doar lumina de întuneric, unele insecte disting anumite culori, păsările au

deja organe bine dezvoltate care recepţionează cu multe detalii formele de energie luminoasă etc.

Analiza datelor ştiinţifice demonstrează că primul sistem de semnalizare se dezvoltă de la cele mai elementare legături temporare devenind, la animalele superioare, dominant faţă de reflexele înnăscute. La animalele superioare comportarea nu mai este atît de rigidă, datorită posibilităţilor practic nelimitate de a intra în legături cu mediul, care determină, în ultimă instanţă, această comportare. Acestea sînt capabile, cu ajutorul analizatorilor şi al scoarţei lor cerebrale — de o analiză şi sinteză destul de fină a influenţelor exercitate de către obiectele şi fenomenele din realitatea obiectivă. În concepţia lui I. P. Pavlov, întreaga activitate psihică a animalelor este înţeleasă ca activitate analitico-sintetică a marilor emisfere. Analiza şi sinteza influenţei obiectelor şi fenomenelor realităţii „poate şi trebuie să fie numită gîndire elementară concretă" scria Pavlov. Cu alte cuvinte, primul sistem de semnalizare reprezintă treapta senzorială a gîndirii, comună — prin trăsăturile ei esenţiale — atît animalelor cît şi omului.

Omul trăieşte însă în condiţii deosebite de cele ale animalelor. Organismul omenesc intră, prin intermediul muncii, într-o formă nouă de acţiune reciprocă cu mediul. Modului specific al reflectării lumii externe de către om îi este consacrat capitolul IV al lucrării.

Omul, desprins din lumea animală datorită celor două activităţi de bază ale sale — munca şi vorbirea — se deosebeşte calitativ de animale, păstrînd totuşi unele elemente comune. El nu se mai adaptează în mod pasiv la natura înconjurătoare; acţiunea sa asupra naturii capătă din ce în ce mi mult un caracter conştient, determinat de faptul că omul cunoaşte legile obiective ale naturii şi, sprijinindu-se pe ele, reuşeşte să smulgă naturii ceea ce ea în mod natural nu-i poate oferi.

În această ordine de idei, autoarea analizează apariţia celui de al doilea sistem de semnalizare. Există şi la maimuţe — remarcă ea — o anumită semnalizare instinctuală sonoră, dar aceasta este numai o evidenţiere a stării fiziologice a organismului. Numai munca socială este aceea care a determinat apariţia semnalelor sonore ca mijloc de comunicare; acestea cuprind în ele elementele realităţii şi permit ca realitatea să fie semnalată atît în elementele ei particulare, cît şi în cele generale. Reflectarea generalizată a însuşirilor asemănătoare ale obiectelor şi fenomenelor lumii externe are ca bază fiziologică al doilea sistem de semnalizare, iar vorbirea este funcţia acestuia. Încă Secenov arătase că „elementele gîndirii insensibile" (adică gîndirea abstractă) nu ar avea posibilitatea să se fixeze în conştiinţă, fără vorbire. Limba constituie deci o condiţie de bază a gîndirii umane.

Autoarea îşi exprimă acordul cu teza care susţine condiţionarea socială nu numai a celui de al doilea, dar şi a primului sistem de semnalizare. Aceasta corespunde indicaţiilor clasicilor marxismleninismului care au arătat că înseşi organele de simţ ale omului reprezintă un produs al dezvoltării sale sociale.

Pe baza concepţiei pavloviste despre determinarea socială a celui de al doilea sistem de semnalizare, Sorohova critică concepţia idealistă, semantică, despre limbă.

În continuare se arată în ce constă interacţiunea celor două sisteme de semnalizare, subliniindu-se faptul că ea este una dintre condiţiile reflectării juste, adecvate a realităţii de către om. Această acţiune reciprocă se înfăptuieşte după legile mişcării proceselor nervoase — legea iradiaţiei şi a concentraţiei şi legea inducţiei reciproce. Particularitatea esenţială a acestor legi ale activităţii creierului omenesc constă în caracterul lor selectiv. De asemenea, la om se observă o mai crescută mobilitate a proceselor nervoase.

O altă problemă analizată este aceea a rolului regulator al celui de al doilea

sistem de semnalizare. Autoarea demonstrează atît puterea pe care o capătă cuvîntul în inhibarea sau declanşarea unor procese vegetative, cît şi însemnătatea pe care o are cuvîntul în procesul de generalizare, de abstractizare. Al doilea sistem de semnalizare este baza fiziologică a gîndirii abstract-generalizate, aşa cum primul sistem de semnalizare este baza fiziologică a gîndirii elementare — concret-senzoriale.

După ce trece în revistă unele particularităţi ale formării sistemelor de semnalizare la vîrsta copilăriei şi cîteva probleme legate de tipurile de sistem nervos la om, autoarea se opreşte pe scurt, la un aspect clinic şi anume: la tulburările ce se observă atunci cînd interacţiunea sistemelor de semnalizare nu mai funcţionează în mod normal. In mod patologic poate predomina primul sau al doilea sistem de semnalizare. Deşi se ocupă numai pe scurt, de această problemă, autoarea reuşeşte să arate cum teoria despre cele două sisteme de semnalizare lămureşte o serie de manifestări patologice ale unor maladii psihice. Din păcate, în restul lucrării ea nu se referă la dovezile pe care clinica le aduce în confirmarea tezelor pavloviste.

Ultimul capitol este consacrat însemnătăţii filozofice a teoriei lui Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare. Deşi în tot cuprinsul lucrării autoarea se străduieşte să scoată în evidenţă însemnătatea filozofică a principalelor teze ale lui Pavlov, ultimul capitol e totuşi bine venit, constituind o subliniere a sensului filozofic al problemelor tratate în cele patru capitole anterioare.

Concluzia care se degajă din analiza pe care cartea o face învăţăturii lui Pavlov e clară:

Descoperind legile obiective ale activităţii nervoase superioare, creînd şi fundamentînd teoria reflexelor, Pavlov a reuşit să demonstreze că după origine şi conţinut psihicul are un caracter secund faţă de lumea exterioară, arătînd totodată formele organizării materiei de care este legat psihicul şi dependenţa reflectării faţă de gradul de dezvoltare a organismelor.

D. Benone

„ÎNTÎLNIRI CU NEANTUL"

Nemulțumit de soluțiile oferite de analiza așa-zisei „experiențe", numită în filozofia existențialistă „întîlnirea cu neantul", într-un număr recent al cunoscutei *„Revue de Métaphysique et de Morale"*, Rudolf Allers caută să-i dea altă interpretare, menținînd, însă, locul său central în problematica filozofiei contemporane[1]. Numeroase obiecții ridicate împotriva deducției heideggeriene sau sartreiene a neantului l-au determinat pe Allers să-i caute întemeierea în altă direcție: spre deosebire de Heidegger, Jaspers sau Sartre, el caută rădăcina „experienței" neantului nu în existența ca atare, ci în om. Anume într-o trăire a „nimicniciei esențiale" a condiției umane, caracterizate prin neîmplinire, în raport cu perfecțiunea divină (p. 152). Stăruința lui Allers de a institui problema neantului ca una fundamentală în teoria existenței, reflectă o situație generală a ideologiei burgheze. Atît în literatură (Joyce, Gide, Malraux, Sartre, Simone de Beauvoir, Alb, Camus etc.), cît și în filozofie, motivul neantului revine cu insistența unei obsesii. Nu numai la prozeliții existențialismului care văd în el „punctul de sprijin" al unei „ideologii pasionate"[2], dar și la filozofii ce se situează pe poziții antiexistențialiste, ca vest-germanul Helmut Kuhn[1]. Credem că însăși punerea problemei, așa cum apare ea în filozofia burgheză contemporană, este greșită. În acest scop, vom încerca să demonstrăm: 1) că problema neantului ca ceva existînd în sine (Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre) nu rezultă cu necesitate din analiza existenței; 2) că ea reprezintă o pseudoproblemă de inspirație teologică și 3) că apariția ei nu reflectă o necesitate logică, ci este urmarea unei situații social-istorice.

Termenul de neant (sau nimic: οὐδὲν *nihil, non-ens*) exprimă un non-ceva, negația lucrurilor sau a determinărilor lor (neantul relativ), sau al existenței în general (neantul absolut). Neantul ca ființă *(Wesenheit)* reală *nu există*. În acest sens, spunea Parmenide, că non-existentul nu există *(Peri physeos,* ed. Diels 1897, fr. 6, 1). În mod real există doar neantul relativ (care neagă un *anumit* ceva). La fel îl înțelegea și Platon: non-existentul însemna, la el, alteritate, *a fi altceva* (*Sophistes,* 218 E, 236 C, 257 c)[2].

[1] R. Allers, *Les ténèbres, le silence et le néant,* în *„Revue de Métaphysique et de Morale"*, Paris, 1956, nr. 2, p. 131—154.

[2] J. R. Carré, *Le point d'appui pris dans le néant, petit essai d'idéologie passioné,* Paris, 1955.

[1] H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts,* Tübingen, 1950.

[2] Vezi R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Berlin, 1929, vol. II, ed. a IV-a, p. 240—243. E drept că Democrit îl considera ca un ceva, deci ca existent. Însă, el identificase neantul cu spațiul gol (Kenon).

În filozofia burgheză contemporană problema neantului a dobîndit o însemnătate centrală. Această tendință apăruse încă la neokantienii H. Cohen și Natorp, dar devine de ordinul evidenței în filozofia existențială sau existențialistă.

Pe ce criterii își întemeiază argumentarea filozofii existențialiști? În mod util ne reamintește filozoful german Georg Mende [1] că drumul spre această frenetică problematizare a neantului fusese deschis de Ed. Husserl, părintele fenomenologiei. După cum se știe, miezul atitudinii „fenomenologice" constă în a privi drept problematice, sau chiar enigmatice — în termeni consacrați „a repune în chestiune" — cele mai sigure evidențe ale experienței umane [2]. De aici, metoda „reducției fenomenologice", care înseamnă: *a)* „suspendarea" atitudinii naturale a conștiinței cunoscătoare (aceea de a considera lumea externă ca existentă); *b)* „inhibarea" oricărei „încrederi" în existență sau în termenii acestei școli „a pune lumea în paranteză", ceea ce, în bună limbă românească, echivalează cu a ne-o reprezenta drept simplu fenomen, despre care *nu vrem* și nici nu putem decide dacă ar fi realitate sau vis.

O asemenea „lume ca fenomen" devine „lume numai pentru noi", căci nu sîntem în drept — din moment ce ne-am interzis să recurgem la experiența concretă — să o privim drept ceva existînd în sine.

Despre această lume, trecută prin complicata alambicare a „reducției fenomenologice", încă Husserl declarase că „este un nimic" *(ein Nichts ist)* [3]. Analiza lumii îl ducea la concluzia că esența ei constă în trăirea neantului. Așa devine neantul *absolut* — esența existenței.

Martin Heidegger ridică la paroxism această îndreptare spre neant a „gîndirii" filozofice. De fapt, aici „gîndirea" e un eufemism. Datul originar al existenței nu este, la Heidegger, nici măcar un fapt de conștiință ce se poate exprima în termeni raționali, ci o stare afectivă, difuză, dar apăsătoare, ce evocă atmosfera strivitoare a nevrozelor posedaților lui Dostoievski: grija, anxietatea. Despre existență *(Sein)*, după Heidegger, nu putem, formula nici un enunț: ea se revelează omului doar în trăirea anxietății. Existența actuală a omului înseamnă, în lumina acestei trăiri originale — o includere în neant [1]. Anxietatea heideggeriană „revelează" neantul [2], numai în această trăire existența se dezvăluie în fața existentului (omului), în înstrăinarea ei desăvîrșită, pînă atunci ascunsă [3].

Heidegger îi răpește existenței orice caracter obiectiv, absorbind-o în acest vîrtej al neantului. În ultimele sale lucrări, el accentuează, apoi, drept activitate fundamentală a existenței: aneantizarea, nimicirea *(Das Sein nichtet)*.

În mod asemănător, Karl Jaspers socotește că „numai prin înfruntarea pericolului neantului se poate găsi drumul filozofării" [4]. Așa devine neantul categoria fundamentală a filozofiei burgheze, existențialiste. În celebra sa carte *L'Etre et le Neant* [5], Jean-Paul Sartre potențează această beție bachistă a neantului. Aici, neantul se transformă în principiul creator al existentului ca unitate singulară. Existența umană, spune scriitorul francez care și-a încercat pana și în filozofie, se constituie printr-un dublu proces de nimicire: 1) „un

---

[1] G. Mende, *Studien über die Existenzphilosophie*, Berlin, 1956, p. 22—23, 58—59.

[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, 1936, p. 15.

[3] *Iddeen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, citat după Mende, *op. cit.*

[1] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M., ed. a V-a, p. 32.

[2] *Ibidem*, p. 29.

[3] *Ibidem*, p. 40.

[4] K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1947, p 29, după Mende, *op. cit.*, p. 222.

[5] Paris, 1950, ed. a 30-a.

recul nimicitor în raport cu datul"[1] și 2) o aneantizare a ei înseși.

În această viziune, omul se deosebește de celelalte lucruri existente prin faptul că este o ființă „care face să izbucnească neantul în lume"[2], în cele două sensuri arătate. Acel „recul neantisant" produce individualizarea lui, ruperea de existența pozitivă, iar nimicirea de sine înseamnă o intercalare între trecut și viitor, o anulare a trecutului: sentimentul că eu nu sînt temeiul a ceea ce voi deveni, dă naștere anxietății „revelatoare" a „prezenței" neantului.

În ambele sale ipoteze, neantizarea echivalează cu tăgăduirea oricărui determinism. Atît Sartre, cît și ceilalți existențialiști se referă deseori la Hegel, ca sursă de inspirație teoretică a analizei raportului dintre existență și neant. Se știe că punctul de plecare al analizei categoriilor realității îl constituie și în *Știința logicii* problema aceasta[3]. Însă, în timp ce la existențialiști neantul înseamnă o desprindere totală, o *rupere din realitate,* negarea absolută a existenței, la marele dialectician el avea sensul unui factor cuprins în devenirea obiectivă. Acest aspect al neantului (nimicului sau non-ființării) în sistemul hegelian reiese foarte limpede, de pildă, în *Fenomenologia spiritului*[4], în analiza fenomenologică a dialecticii procesului de cunoaștere. Pentru Hegel, negativitatea nu este o stare statică, nici neant în general (ca la existențialiști), ci negativitatea înăuntrul devenirii, moment al ei, deci ceva relativ, determinat. Negația este reciprocă, relativă, determinată și, negînd o negație anterioară, instituie o realitate pozitivă.

Obiectul neagă subiectul, îl împiedică să se odihnească în sinea lui, dar și subiectul, la rîndul său, neagă obiectul, anume acționînd asupra lui, folosindu-l pentru propria sa afirmare. Astfel, ambii termeni devin „neant" pentru celălalt. Dubla negație (subiectul neagă obiectul, care la rîndul său îl neagă pe el) înseamnă depășirea stării de pură negativitate, realizarea, crearea unei stări noi, mai complexe, mai bogate.

Neantul relativ, reciproc, determinat al lui Hegel nu constituie o anihilare, o aneantizare a existenței, ci o negație dialectică: se neagă existentul dar într-o anumită privință, în sensul nimicirii stării sale actuale, întrucît aceasta nu permite desfășurarea bogăției întregi a conținutului său, prin urmare în sensul desăvîrșirii sale. Absolutizînd neantul, existențialismul tăgăduiește orice altă direcționare a existenței în afara „îndreptării" ei spre nimicire totală, spre moarte.

Metafizica neantului elimină din existență tocmai modul său de ființare — devenirea, mișcarea. Aceasta întrucît între neant și existență nu vede nici opoziție dialectică, nici posibilitatea depășirii, ci le identifică în mod rigid: existența = neantul.

În procesul real al dezvoltării, afirmația și negația formează o unitate: dezvoltarea înseamnă un proces real (existența e dezvoltare) în care nu există anihilare totală, ci numai una parțială și determinată, reprezentînd temeiul unei mai puternice afirmări a conținutului existenței.

În domeniul infinitului, distrugerea unei forme determinate a materiei înseamnă apariția uneia noi. În domeniul finitului, bineînțeles, sensul dezvoltării e altul. Nu moartea este esența vieții mele, ci contradicția activă dintre viață și moarte. Existențialiștii „pun între paranteze" viața — adică acea latură a fenomenului care-i determină ființarea, dăinuirea — și astfel se apleacă asupra celeilalte laturi, moartea, pe care o erijează în unicul ei conținut.

Nici o necesitate logică nu pledează pentru a ridica problema neantului în cen-

[1] *Op. cit.*, p. 59.
[2] *Ibidem*, p. 60.
[3] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (ed. jubiliară Glockner), vol. IV, p. 77—79, 88—118; vol. VIII, p. 207—213.
[4] *Ibidem*, vol. II, îndeosebi p. 73, 79, 93—94, 494.

trul cugetării filozofice, despre care încă Spinoza spunea că e o meditație asupra vieții și nu asupra morții. Analiza existențialistă suferă de un viciu fundamental: izolează arbitrar ceea ce e dat împreună, operează cu distincții rigide și reducții forțate, acolo unde avea de-a face cu interacțiune contradictorie determinată și cu un dat ireductibil (contradicția e ireductibilă).

De altfel, „neantizarea" nu devine niciodată realitate nici ontică în general, dar nici psihologică. Pe drept cuvînt remarcă Allers: „cît de stăpînit să fie de anxietate, omul nu încetează de a exista și se întoarce la existența sa obișnuită, îndată ce scapă de anxietate" [1]. Existențialismul și-a clădit argumentarea pe presupunerea că anxietatea ar fi starea permanentă, sau fundamentală, a omului. Or, ea reprezintă o stare cu totul excepțională. În psihologie și psihiatrie se face distincție între frica-emoție „stenică", mobilizînd forțele individului împotriva eventualelor pericole ce-l amenință — și anxietatea — emoție paralizantă, în fața unei amenințări a cărei cauză rămîne necunoscută. Or, în majoritatea cazurilor, omul nu stă în fața unui pericol necunoscut, misterios, ci în fața unor forțe reale, cunoscute. Anxietatea e o stare cvasi-animalică. O filozofie construită pe acest temei nu poate servi ființei raționale ce-și cunoaște mediul social și natural.

Dacă problema neantului, în felul în care este pusă de filozofii existențialiști, nu rezultă nici din analiza existenței, nici nu corespunde unei necesități psihice, atunci, se pune întrebarea, de unde apăruse această problemă? Ea se pune în istoria filozofiei, nu ca o problemă reală, iscată de practica socială sau de nevoile științei, ci ca una determinată de impasurile provocate de dogmele religioase [2].

Definiția canonică: *deus ex nihilo creavit mundum* (dumnezeu a creat lumea din nimic) [1] presupune o stare în care ar fi existat negația absolută a existenței: nimicul, neantul. Un astfel de nonsens — existența a ceva total determinat — stă la baza speculațiilor teologice care au generat „problema neantului" ca ceva existînd în sine, în afara oricărei determinări. Acest „nihil" (nimic, neant) chinuise mintea cancelarului lui Ludovic cel Pios, Fredegisus, cum ne informează Allers [2]. Despre tenebre, se spune în Biblie, că le-a trimis dumnezeu. Or, nu poate fi trimis decît ceva, deci tenebrele sînt ceva. Cum cancelarul erudit credea că tenebrele sînt identice cu neantul, a conchis — în spiritul dogmelor — că neantul e ceva. De altfel, raționează el în *Littera de nihilo et de tenebris* [3], fiindcă orice nume arată ceva, și neantul, fiind un nume, este ceva. Petrus Hispanus, autorul unor *Sumullae logicales* își dă seama de nonsensul la care duce formularea canonică. Textul (ex *nihilo*) spune clar că dumnezeu a creat lumea *din* nimic (în înțeles de ceva), or, cum potrivit tradiției canonice, dumnezeu e atotputernic și veșnic, el nu poate fabrica lumea asemenea unui meșteșugar, din *ceva* preexistent.

Scolasticii au ajuns pînă la urmă la concluzia că neantul, fiind negația absolută a existenței, nu poate forma subiectul unor judecăți care i-ar atribui vreo proprietate.

Dacă problema neantului n-a rezistat analizei logice, ea s-a refugiat, în schimb, în mistica creștină și iudaică (Kabala), de unde a descins în filozofia burgheză contemporană în toată splendoarea inutilității sale. Neantul e o presupoziție inutilă gîndirii științifice, dar necesară oricărei concepții creaționiste, care pornește fie de la crearea lumii din nimic, fie de la crearea obiectului de către subiectul cunoscător. Fi-

[1] R. Allers, *op. cit.*, p. 145.

[2] În filozofia antică problema neantului apare în legătură cu diferite sofisme (de ex. *nihil videns est aliquid videns*), însă nu ca problemă ontologică.

[1] Vezi Augustin, *De civitate Dei*, XII, 2; *Toma de Aquines*, Contragent, II, p. 10 și urm.

[2] R. Allers, *op. cit.*, p. 132.

[3] După Rister, *op. cit.*

lozoful I. Petrovici a exprimat clar această funcție exclusiv religioasă a ideii de neant. Presupunerea neantului absolut înainte de existență și după existență, argumenta el, e utilă, fiindcă-i liniștitoare, odihnitoare; „ea ne readuce" la dumnezeu [1].

Așezarea problemei neantului în centrul preocupărilor filozofice — cum se întîmplă în existențialism — reflectă subordonarea filozofiei burgheze actuale față de fideism.

Am văzut că teza potrivit căreia negația absolută, neantul, ar avea o realitate proprie, specifică, autonomă, e doar un simplu mit. Fetișizarea neantului are însă o bază socială. Anume, adevăratul ei înțeles este apelul ca omul să se închidă în carapacea unei afectivități primitive, refuzînd să desprindă cauzele social-istorice care determină amenințarea existenței fizice a omenirii: pericolul de război întreținut de tendințele imperialiste. Omului modern, care resimte în mod real o amenințare, i se prezintă aceasta ca o forță mitică, apocaliptică.

Neantul e totdeauna o proiectare — fantastică, mistică și hiperbolică — a însingurării omului în condițiile capitalismului. Metafizica neantului absolut e filozofia absolutei nimicnicii a burghezului, potențată la rangul unui principiu existențial. Factorii reali care amenință omul în condițiile capitalismului sînt convertiți în puteri misterioase, dușmane și răuvoitoare, cuprinse sub numele generic de neant.

„Întîlnirile" filozofului burghez cu neantul izvorăsc din exaltarea acestei sterpe abandonări în fața afectelor primitive, pe care rațiunea o respinge.

Pavel Apostol

DESPRE LOCUL LUI ANTIOH CANTEMIR ÎN ISTORIA FILOZOFIEI RUSE

În Revista Universității din Leningrad (*Vestnik Leningradskogo Universiteta*, 1956, nr. 11, seria economie, filozofie și drept) A. Galaktionov semnează un interesant articol *Despre locul lui A. D. Cantemir în istoria filozofiei ruse*.

Antioh Cantemir, fiul mai tînăr al învățatului romîn de renume mondial Dimitrie Cantemir — care și-a desfășurat o bună parte din activitatea sa în Rusia — este cunoscut în istoria culturii ca poet și teoretician al versificației; ca filozof, el este cunoscut mai puțin.

Prin ideile sale social-politice, Antioh Cantemir își înscrie cu cinste numele în rîndurile iluminiștilor ruși, care — criticînd anumite aspecte ale orînduirii feudale — erau preocupați de îmbunătățirea soartei poporului rus, de luminarea și propășirea lui; în filozofia rusă el poate fi considerat ca un purtător al ideilor materialiste, predecesor al marelui Lomonosov. Cartea lui Antioh Cantemir *Scrisori despre natură și om*, scrisă spre sfîrșitul vieții și în care el se vădește adept al idealismului și creaționismului, n-a fost cunoscută în Rusia; prin urmare — subliniază Galaktionov — ea n-a avut și n-a putut avea influență asupra gîndirii filozofice. Cunoscute și răspîndite în Rusia, exercitînd o serioasă înrîurire asupra dezvoltării filozofiei, au fost *Convorbirile despre pluralitatea lumilor* a lui Fontenelle, traduse în rușește și amplu comentate de către Antioh Cantemir. Prin această traducere, Cantemir a creat bazele limbii filozofice ruse, iar prin expunerea și prin interpretarea problemelor filozofice fundamentale el a contribuit la pătrunderea

[1] I. Petrovici, *L'idée du néant*, în *„Sciences et travaux de l'Académie des Sc. morales et politiques"*, mars, avril 1933, p. 300.

materialismului în Rusia. În teoria cunoașterii, Cantemir susținea empirismul; aceasta se vădește îndeosebi în considerarea *ideii* ca fiind determinată de lucrurile externe, reale — poziție care coincide cu aceea a lui Lomonosov.

Poziția materialistă a lui Cantemir este marcată și prin felul în care sînt înțelese și definite noțiuni filozofice ca *obiect, subiect, materie* etc. Pentru Cantemir, *materia* „înseamnă acel (lucru) din care este făcut orice obiect (substanța)", în al doilea rînd „aceea despre care se vorbește sau se raționează (lucru)", în al treilea rînd „aceea pentru care ceva se face sau dă motiv fiecărui lucru (cauză)" (p. 84). Definiția materiei dată de Cantemir a fost reluată și îmbogățită în filozofia rusă de către filozofi ca Kozelski, Lomonosov, Radiscev, care — fără a ajunge la înțelegerea materialist-dialectică a noțiunii de materie — au întărit, pornind de la Cantemir, accepția ei materialistă și mecanicistă, împotriva idealismului.

Interesantă este interpretarea dată de A. Cantemir filozofiei, obiectului și sarcinilor ei. Din definițiile lui Cantemir rezultă evident deismul și recunoașterea de către el a adevărului dublu, prin împărțirea domeniilor cunoașterii în două — naturalul și supranaturalul. Reține aici atenția o precizare făcută de Galaktionov care reliefează cu mai multă claritate rolul lui Antioh Cantemir în istoria filozofiei ruse: deismul și adevărul dublu — arată el — sînt, din punct de vedere istoric, primele forme ale excluderii lui dumnezeu din natură și ale eliberării științei de sub influența religiei. În Rusia, în secolul al XVIII-lea, are loc în linii mari înfrîngerea dominației religioase în ideologie. Meritul lui Antioh Cantemir, care și-a desfășurat activitatea la începutul acestui secol (1708—1744), este, în această direcție, neîndoielnic, știindu-se că filozofii următori — Anicikov, Kozelski, Lomonosov și chiar Radiscev — păstrează încă în concepția lor deismul și susținerea adevărului dublu. Primii gînditori eliberați de elementele deismului au fost materialiștii din cadrul curentului decembriștilor: Iakușkin, Bareatinski, Kriukov, Borisov ș. a.

Evidențiind rolul și locul lui Antioh Cantemir în istoria filozofiei ruse, articolul lui Galaktionov indică, o dată mai mult, grija și prețuirea deosebită ce trebuie acordată valorilor progresiste ale trecutului.

R. Pantazi

125 DE ANI DE LA MOARTEA LUI G. W. F. HEGEL

ȘEDINȚĂ COMEMORATIVĂ ORGANIZATĂ DE ACADEMIA R.P.R.

Valorificarea moștenirii filozofice înaintate din istoria filozofiei universale constituie una din preocupările de seamă ale filozofilor marxiști din R.P.R. Pe această linie, Secția de științe economice filozofice și juridice a Academiei R.P.R. a organizat în ziua de 15 noiembrie 1956 o ședință festivă închinată comemorării a 125 de ani de la moartea marelui filozof clasic german G. W. F. Hegel, în cadrul căreia au fost prezentate două comunicări: acad. C. I. Gulian: *Iluminism, dialectică și idealism la Hegel* și prof. univ. D. D. Roșca: *Asupra conceptului la Hegel.*

In comunicarea sa, acad. C. I. Gulian, ridicîndu-se atît împotriva interpretărilor idealiste și metafizice ale operei lui Hegel, cît și împotriva denaturării metodei sale dialectice de către filozofii burghezi, a arătat că filozofia hegeliană, atît metoda dialectică, cît și sistemul idealist, au drept bază socială tendințele contradictorii, progresiste și reacționare, ale burgheziei germane din acea vreme. Subliniind faptul că Hegel trebuie înțeles și studiat în complexul social-politic și cultural al epocii, legat de tradițiile progresiste ale culturii germane, vorbitorul a adus argumente în sprijinul caracterizării lui Hegel ca iluminist, care însă, prin metoda sa dialectică, a depășit cadrele iluminismului. Plecînd de la definiția leninistă a iluminismului, comunicarea a analizat în continuare specificul iluminismului german, spre deosebire de cel francez și englez, ca și problematica, trăsăturile caracteristice, care-l așază pe Hegel alături de marii gînditori iluminiști din istoria culturii germane. Iluminismul, metoda dialectică și sistemul idealist constituie trăsăturile de bază prin care se poate contura concret filozofia complexă și contradictorie a lui Hegel.

In încheiere, arătînd compatibilitatea iluminismului cu dialectica și împletirea lor în opera hegeliană, vorbitorul a evidențiat faptul că iluminismul n-a rămas o trăsătură permanentă în evoluția filozofică a lui Hegel, căruia i-a fost caracteristică tendința de împăcare, de conciliere, de șovăială și în același timp de sinteză a tendințelor revoluționare și simultan conservatoare, manifestate în special în opera de maturitate. „Dacă Marx a considerat că în cadrul vastei sale activități teoretice trebuie să înscrie proiectul unei cărți speciale despre Hegel, dacă Lenin a acordat o atenție atît de concentrată studiului logicii lui Hegel — a conchis acad. C. I. Gulian — este de la sine înțeles că studierea marxist-leninistă a lui Hegel a ră-

mas" și pentru noi o necesitate de prim ordin și care nu se mai poate amîna".

Comunicarea prof. univ. D. D. Roșca se publică integral în numărul de față al revistei.

Ședința festivă închinată comemorării lui Hegel reprezintă o contribuție pozitivă la opera de valorificare — de pe pozițiile marxism-leninismului — a marelui filozof clasic german.

NOTE DE LECTURĂ

Problema treptelor istorice de dezvoltare a materialismului în perioada premarxistă constituie obiectul unui studiu apărut sub semnătura lui M. T. Iovciuk în Revista Universității din Moscova *(Vestnik Moskovskogo Universiteta,* seria științelor sociale, nr. 4, 1956).

Autorul distinge următoarele trăsături principale ale materialismului premarxist: *a)* rezolvarea materialistă a problemei fundamentale a filozofiei; *b)* concepția materialistă despre natură, opusă celei religioase și bazată pe cuceririle științelor naturii; *c)* concepția materialistă despre conștiință și procesele gîndirii, îndreptată împotriva idealismului și dualismului; *d)* atitudinea pozitivă în problema cunoașterii, opusă agnosticismului.

Pornind de aici, Iovciuk consideră ca trepte istorice principale (dar nu unice) în dezvoltarea materialismului premarxist: *a)* materialismul antic care în țările Orientului cuprinde și materialismul feudalismului timpuriu; *b)* materialismul secolelor XVI—XVIII — perioada afirmării capitalismului în țările Europei occidentale și *c)* materialismul democrației revoluționare din secolul al XIX-lea, apărut în Rusia, Romînia, Bulgaria, Iugoslavia, Ungaria, China și alte țări ale Europei centrale și ale Asiei.

După părerea autorului, materialismul democrației revoluționare din secolul al XIX-lea constituie o formă de trecere de la materialismul vechi, metafizic, la materialismul dialectic, iar gînditorii materialiști revoluționari democrați trebuie considerați ca aliații concepției proletariatului despre lume în lupta împotriva reacțiunii și idealismului.

In studiu se subliniază de asemenea legătură de continuitate dintre filozofia materialistă din secolele XVI—XVIII, pe de o parte, și cea democrat-revoluționară din secolul al XIX-lea, pe de altă parte. Filozofia materialistă a democrației revoluționare din secolul al XIX-lea, în Rusia și în celelalte țări, observă autorul, se dezvoltă pe baza ideilor materialiste din secolele XVI—XVIII; ea continuă cele mai bune tradiții ale acestui materialism în lupta împotriva feudalismului, religiei și idealismului.

T. P

In perioada „războiului rece", opera istorică a lui A. J. Toynbee a fost folosită pe larg, atît datorită opoziției dintre Occident și Orient pe care o postula, cît și pentru misticismul ei cu orientare militant antisocialistă. Recent, Othmar Anderle a publicat o monografie despre concepția istoricului englez *(Das universalhistorische System Arnold J. Toynbees,* Frankfurt a. M., Viena, 1955). Trebuie precizat din capul locului că autorul în numeroase puncte de vedere se declară de acord cu Toynbee. Totuși — și aceasta face ca lucrarea să intereseze și pe cititorul care nu poate accepta poziția lui Toynbee — Anderle demonstrează cu numeroase date încărcarea sistemului lui Toynbee cu presupoziții apriorice, nedemonstrate, speculații teologice și mistice, renunțarea la idealul rațional al științei, folosirea raționamentelor inductive forțate și tra-

tarea arbitrară a fenomenelor. Opera lui Toynbee apare pătrunsă, în această prezentare critică, de numeroase inadvertențe, incongruențe și fapte răstălmăcite.

P. A.

In articolul *Leibniz și Gabriel Wagner* (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1956, nr. 3). Gottfried Stiehler face o interesantă analiză a discuției filozofice care a avut loc în anul 1698 între cei doi filozofi susamintiți asupra unor teze fundamentale ale filozofiei lui Leibniz (problema continuului, problema substanței, problema binelui și răului etc.).

Această discuție a fost în esență un dialog între idealism și materialism. La toate problemele discutate, filozoful materialist german G. Wagner, care era mult apreciat de însuși Leibniz, a propus soluții materialiste.

Articolul, respingînd părerea destul de răspîndită printre mulți filozofi burghezi, că filozofia germană premarxistă ar fi o filozofie exclusiv idealistă, aduce încă o dovadă concretă și convingătoare a faptului că istoria filozofiei germane premarxiste este și ea istoria luptelor dintre materialism și idealism.

T. P.

Distinsul istoric al religiei, R. Pettazzoni, unul dintre membrii marcanți ai grupului de gînditori liberali din jurul revistei *Arduo* (1914, apoi 1921—1923) a consacrat o erudită monografie studierii conceptului de atotștiință a lui dumnezeu (*L'Onniscienza di Dio*, Torino, 1955). Pettazzoni respinge cu o amplă argumentare teza teologului catolic W. Schmidt despre monoteismul primordial, pe care acesta din urmă îl considera drept „proba istorică a existenței lui dumnezeu". Pettazzoni, pe baza unui imens material faptic, desfășurat pe aproape șapte sute de pagini, demonstrează că teza monoteismului primordial (ideea de dumnezeu unic, creator și părinte) la popoarele primitive este o simplă invenție a istoricilor religiei, construită pe un echivoc și o eroare. Echivocul constă în a folosi termenul de monoteism pentru a denumi credința în ființe supreme, iar eroarea — dovedită printr-o argumentare bogată — stă în faptul că la popoarele primitive nu se întîlnește ideea propriu-zis monoteistă a unui singur dumnezeu prin *excluderea* tuturor celorlalți zei. In concluzie, Pettazzoni stabilește că ideea de dumnezeu nu este apriorică, suprasocială, ci „condiționată cultural în formarea ei și istoric diferențiată în dezvoltarea ei" (p. 635).

P. A.

In revista americană *The Journal of Philosophy*, nr. 6, 1956, J. Gleen Gray analizînd cartea lui Thomas Räber *Das Dasein in der „Philosophie" von Karl Jaspers*, observă între altele: „Gîndirea lui Jaspers este ... subiectivistă; el nu depășește în realitate dualismul dintre eu și non-eu, ci își concentrează atenția asupra eului, în timp ce lumea obiectivă devine îndepărtată și nereală. Existența ei (a lumii obiective — *T. P.*) nu este negată, dar Jaspers nu crede realmente în existența ei independentă în afara conștiinței subiective. In acest sens el rămîne în tradiția idealistă la nivelul cel mai subiectiv al acesteia". Recenzentul subliniază că oricare ar fi intențiile lui Jaspers, el rămîne, totuși, subiectivist, evidențiind totodată eclecticismul filozofiei idealist-subiectiviste a cunoscutului existențialist german.

Concluzia acestor constatări juste, pe care însă J. Gleen Gray nu o trage, este evidentă: prin caracterul ei, filozofia lui Jaspers — ca de altfel și a celorlalți existențialiști — este falsă și falsificatoare; ea duce direct la agnosticism, la imposibilitatea cunoașterii și transformării lumii obiective și a omului.

T. P.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul III 1956

INDEX ALFABETIC

	Nr.	Pag.
* * * Sarcini actuale în domeniul filozofiei	1	7
APOSTOL P., Pentru valorificarea moștenirii leniniste în problema dialecticii noțiunilor	3	29
BĂDĂRĂU D., Despre indeterminație în judecățile particulare	1	65
BĂLĂNESCU I. N., Însușiri asemănătoare și deosebiri esențiale între mașinile automate și creierul uman	4	45
BOLYAI JANOS, Din manuscrisele inedite	6	39
BOTNARIUC N., Despre unitatea organism-mediu	1	17
CERNEA I., G. V. Plehanov	6	7
CULEA H., Critica unor teorii sociologice burgheze în problema familiei	2	17
DAN P., Revoluția industrială — punct de cotitură în relațiile dintre om și natură și în relațiile sociale dintre oameni	4	7
GÁLL E., Contribuții la critica sociologiei fasciste din România	4	27
GHERAN ELENA, Activitatea economic-organizatorică a statului nostru democrat-popular	2	28
GULIAN C. I., Geneza filozofiei hegeliene și experiența revoluției burgheze franceze	5	29
LUPAN M., Criza politică din țara noastră dintre 23 August 1944 și 6 Martie 1945	1	29
MARE V., Unele aspecte teoretice ale problemei localizării funcțiunilor cerebrale	2	7
PANTAZI R., Critica feudalismului și problema națională în opera lui G. Barit	1	51
POPESCU ȘT., Lupta dintre materialism și idealism în legătură cu noțiunile de masă și energie	3	49
SMEU GR., Cu privire la interpretarea frumosului și a emoției artistice în opera literară	6	35
RĂDĂCEANU LOTAR, Însemnări despre Vasile Conta	4	87
TĂNASE AL., Raportul dintre necesitate și libertate în condițiile perioadei de trecere de la capitalism la socialism	3	7
WEISZMANN A., Contribuții la studiul teoriei fizice moderne a spațiului și timpului	4	65

LECȚII ȘI CONSULTAȚII

BREAZU M., Locul și rolul artei în societate	1	75
BRUCĂR H. și GOTLIEB I., Orientări materialiste în mecanica cuantică	6	101
CHEPES GH., Democrația populară — formă a dictaturii proletariatului. R.P.R. — stat democrat popular	3	67

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

BERCU I., Asupra caracterului anticapitalist al puterii de stat în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice în România	6	57
LUPAN M., Cu privire la conținutul și forma puterii în prima etapă a regimului democrat-popular din România	5	7

COMUNICĂRI

CULEA H., Sociologia monografică și problema țărănească	6	89
GRÜNBERG L., Despre unitatea dintre partid, guvern și popor	4	91
LANGFELDER P., Despre unele idei filozofice ale lui Heine	5	47
POSESCU AL., 330 de ani de la moartea lui Francis Bacon	2	79
SZÉLL S., Despre criteriile clasificării științelor	2	63
VERDEȘ I., Ideile filozofice social-politice ale lui D. Cantemir în „Istoria ieroglifică"	6	75

	Nr.	Pag.
CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE		
AL. GRAUR, Studii de lingvistică generală (*H. Wală*)	5	55
A. ŞIŞKIN, Bazele moralei comuniste (*H. Culea*)	5	69
Cercetări recente cu privire la începuturile filozofiei marxiste (*A. Roth*)	3	83
Colecţia „În ajutorul celor ce studiază materialismul dialectic şi istoric" (*Clara Dan—M. Lupan*)	6	122
Din istoria filozofiei în Romînia (*N. Gogoneaţă*)	5	60
Două culegeri de texte din filozofia rusă (*J. Caffé*)	1	101
G. LUKÁCS, Distrugerea raţiunii (*P. Apostol—G. Oţtenberger*)	1	112
G. NEDOŞIVIN, Studii de istoria artei (*Gr. Smeu*)	1	105
HANS ERTEL, Cauzalitate, teleologie şi libertatea voinţei-complex de probleme ale filozofiei naturii (*O. Băncilă*)	3	93
H. SELSAM, Lucretius (*Raza Ali*)	6	137
LENIN, Despre religie (*R. Pantazi*)	6	115
M. M. ROZENTAL, Problemele dialecticii în „Capitalul" lui Marx (*J. Goldi*)	2	89
M. RALEA, Studii de psihologie şi filozofie (*E. Fischbein—R. Pantazi*)	1	97
Note pe marginea unor articole de estetică din „Contemporanul" şi „Gazeta literară" (*L. Grünberg—G. Enescu*)	6	129
Revista Universităţii „C. I. Parhon", Seria ştiinţelor sociale, nr. 4 (*A. U.*)	2	100
R. GARAUDY, Probleme ale teoriei marxist-leniniste a cunoaşterii (*C. Mare*)	2	94
R. SOMMER, Falsul umanism în filozofia burgheză contemporană (*T. Papadopol*)	6	118
TODOR PAVLOV, Despre estetică, ştiinţa literaturii şi critica literară marxistă (*E. Hanuţ*)	3	89
MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE		
Adevărata „Perfecţiune morală" sau „fundamentul etic" al veşniciei ordinii burgheze (*L. Silviu*)	2	105
Colocviul organizat de revista „La Pensée" pe marginea lucrării lui Engels, „Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului" (*C.H.—S.L.*)	6	143
Critica filozofiei burgheze în revista „The Marxist Quaterly" (*L. Grünberg*)	2	107
Discuţia cu privire la logica în R.P. Polonă (*T. Papadopol*)	2	112
Discuţie cu privire la teoria celulară (*C. Mare*)	3	101
Discuţii asupra problemelor filozofice ale fizicii în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (*St. Popescu*)	6	139
Două studii ale lui Palmiro Togliatti despre istoria filozofiei italiene (*O. Băncilă*)	1	131
O discuţie asupra budismului iniţial în revista indiană „New Age" (*Raza Ali*)	5	75
O discuţie asupra culturii noi în revista italiană „Il Contemporaneo" (*Florin Velcu*)	6	146
Probleme actuale ale materialismului istoric (*L. Oprea*)	1	125
Probleme de materialism dialectic în revista „Mysl Filozoficzna" (*N. Dobre*)	3	97
Revista chineză de filozofie (*S. L.*)	2	105
Revista de filozofie din China	5	84
Viaţa filozofică în Republica Populară Bulgaria (*Al. Tănase*)	5	86
VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ		
Asupra conferinţei filozofice din Berlin	2	121
Comunicări de filozofie prezentate în sesiunea generală ştiinţifică a Academiei R.P.R. (*A. B.*)	5	92
„Rolul personalităţii". Simpozionul organizat de Academia R.P.R.	4	105
360 de ani de la naşterea lui R. Descartes	2	122
NOTE		
Note de lectură	4	111
Note de lectură	5	98
Note de lectură	6	149

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания III 1956

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

	№	Стр.
АПОСТОЛ П., За освоение ленинского наследия по вопросу о диалектике понятий	3	29
БОТНАРЮК Н., Об единстве организм-среда	1	17
БЭДЭРЭУ Д., Об одном факторе неопределенности в частных суждениях	1	65
БЭЛЭНЕСКУ И., Сходные свойства и существенные различия автоматических машин и человеческого мозга	4	45
ВЕЙСМАН А., К вопросу о современной физической теории пространства и времени	4	65
ГАЛЛ Е., К критике фашистской социологии в Румынии	4	27
ГЕРАН Е., О хозяйственно-организаторской деятельности народно-демократического государства	2	29
ГУЛИАН К. И., Происхождение гегелевской философии и опыт французской буржуазной революции	5	29
ДАН П., Промышленная революция — поворотный пункт в отношениях человека к природе и в общественных отношениях между людьми	4	7
ЗМЕУ Г., К вопросу об истолковании прекрасного в искусстве и переживаниях, вызываемых художественным произведением	6	35
КУЛЯ Х., Критика буржуазных социологических теорий по вопросам семьи	2	47
ЛУПАН М., Революционный кризис в Румынии в период 23 августа 1944 года — 6 марта 1945 года	1	29
МАРЕ В., Теоретические вопросы в связи с проблемой локализации функций головного мозга	2	7
ПАНТАЗИ Р., Критика крепостничества и национальный вопрос в трудах Г. Барица	1	51
ПОПЕСКУ Ш., Борьба между материализмом и идеализмом по вопросу о категориях массы и энергии	3	49
РЭДЭЧАНУ ЛОТАР, Заметки о Василе Конта	4	87
ТЭНАСЕ А., Взаимоотношения между свободой и необходимостью в условиях периода перехода от капитализма к социализму	3	7
ЧЕРНЯ И., Г. В. Плеханов (1856—1918)	6	
Из неопубликованных рукописей Япоша Больяй	6	39
Современные вопросы и задачи в области философии	1	7

	№	Стр.
ЛЕКЦИИ И КОНСУЛЬТАЦИИ		
БРУКАР Х. и ГОТЛИБ И., Материалистические ориентации в квантовой механике	6	101
БРЯЗУ М., Место и социальная роль искусства	1	75
КЕПЕШ Г., Народная демократия — форма диктатуры пролетариата. Румынская Народная Республика — народно-демократическое государство	3	67
Дискуссии		
ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР		
БЕРКУ И., К вопросу об антикапиталистическом характере государственной власти в период завершения буржуазно-демократической революции в Румынии	6	57
ЛУПАН М., К вопросу о содержании и форме государственной власти на первом этапе народно-демократического режима в Румынии	5	7
СООБЩЕНИЯ		
ВЕРДЕШ И., Философские и социал-политические идеи Д. Кантемира в Истории иероглифов	6	75
ГРЮНБЕРГ Л., О единстве партии, правительства и народа	4	91
КУЛЯ Х., Монографическая социология и крестьянский вопрос	6	8
ЛАНГФЕЛДЕР П., Некоторые философские идеи Гейне	5	47
ПОСЕСКУ А., 330 лет со дня смерти Фрэнсиса Бэкона	2	79
СЕЛЛ С., О критериях классификации науки	2	63
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ		
А. У., Журнал университета имени К. И. Пархона. (серия общественных наук) № 4	2	100
АПОСТОЛ П. и ЭФФЕНБЕРГЕР Г., *Лукач Г.*, Разрушение разума	1	112
БЭНЧИЛЭ О., *Х. Эртель*, Причинность, телеология и свобода воли — комплекс вопросов философии природы	3	93
ВАЛД Г. *А. Граур*, Исследования по общему языкознанию	5	55
ГОГОНЯЦЭ Н., . . . Из истории философии в Румынии	5	60
ГОЛЬД Ж., *М. М. Розенталь*. Вопросы диалектики в «Капитале» Маркса	2	89
ГРЮНБЕРГ Л. и ЭНЕСКУ Г., Заметки относительно статей по эстетике в „Contemporanul" и „Gazeta literară"	6	129
ЗМЕУ Г., *С. Недошивин*, Очерки искусства	1	105
КАФФЕ Ж., Два сборника текстов из русской философии	1	101
КУЛЯ Г., *А. Шишкин*, Основы коммунистической морали	5	69
ЛУПАН М. и ДАН К., Серия «В помощь изучающим диалектический и исторический материализм»	6	122
МАРЕ К., *А. Р. Гароди*, Вопросы марксистско-ленинской теории познания	2	94
ПАНТАЗИ Р., *В. И. Ленин*, О религии	6	115

	№	Стр
ПАПАДОПОЛ Т., *Р. Соммер,* Ложный гуманизм в современной буржуазной философии	6	118
РАЗА АЛИ. *Х. Селсам,* Лукреций	6	137
РОТ А., Новые исследования о началах марксистской философии	3	83
ФИШБЕЙН Е. и ПАНТАЗИ Р., М. Раля, Очерки по психологии и философии	1	97
ХАНУЦ Е., *Т. Павлов,* О марксистской эстетике, литературоведении и литературной критике	3	89

ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

БЭНЧИЛЭ О., Два очерка Пальмиро Тольятти по истории итальянской философии	1	131
ВЕЛКУ Ф., О дискуссии относительно новой культуры в итальянском журнале	6	146
ГРЮНБЕРГ Л. Критика буржуазной философии в журнале. The Marxist Quartely	2	107
ДОБРЕ Н., Вопросы диалектического материализма в журнале Mysl Filozoficzna	3	97
К. Х. — С. Л., Коллоквиум, организованный журналом „La Pensée" в связи с работой Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»	6	143
МАРЕ К., Дискуссии о клеточной теории	3	101
ОПРЯ Л., Современные проблемы исторического материализма	1	125
ПАПАДОПОЛ Т., Дискуссия по логике в Польской Народной Республике	2	112
	2	112
ПОПЕСКУ Ш., Дискуссии о философских вопросах по физике в „Deutsche Zeitschüft för Philosophie)	6	139
РАЗА АЛИ, Дискуссии о буддизме в индийском журнале „New Age"	5	75
С. Л., Китайский философский журнал	2	105
СИЛЬВИУ Л., Истинное «моральное совершенство» или «этическая основа» вечности буржуазного порядка	2	116
Философский журнал в Китае	5	84
ТЭНАСЕ А., Философская жизнь в Народной Республике Болгария	5	86

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

А. Б., Сообщения по философии на Научной сессии Общего собрания Академии РНР	5	92
О конференции по философии в Берлине	2	121
«Роль личности». Дискуссия, организованная Академией РНР	4	105
360-летие рождения Декарта	2	122

ЗАМЕТКИ

Аннотации	4	111
Аннотации	5	98
Аннотации	6	149

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IIIe ANNÉE 1956

INDEX ALPHABÉTIQUE

	No.	Page.
* * * Tâches actuelles de la philosophie	1	7
APOSTOL P., Für die Verwertung des Leninschen Erbes in der Frage der Dialektik der Begriffe	3	29
BĂDĂRĂU D., Sur un facteur d'indétermination dans les jugements particuliers	1	65
BĂLĂNESCU N. ION, Similitudes et différences essentielles entre les machines automatiques et le cerveau humain	4	45
BOLYAI JÁNOS, Certains manuscrits inédits	6	39
BOTNARIUC N., Considérations sur l'unité organisme-milieu	1	17
CERNEA I., G. V. Plékhanov	6	7
CULEA H., Critique de certaines théories sociologiques bourgeoises de la famille	2	47
DAN P., La révolution industrielle, tournant dans les relations entre l'homme et la nature et dans les relations sociales	4	7
GÁLL E., Contribution à la critique de la sociologie fasciste de Roumanie	4	27
GHERAN ELENA, L'activité d'organisation économique de notre Etat de démocratie populaire	2	29
GULIAN C. I., La genèse de la philosophie hégélienne et l'expérience de la révolution bourgeoise française	5	29
LUPAN M., La crise politique en Roumanie entre le 23 août 1944 et le 6 mars 1945	1	29
MARE V., Certains aspects théoriques du problème de la localisation des fonctions cérébrales	2	7
PANTAZI R., La critique du féodalisme et le problème national dans l'oeuvre de G. Barit	1	51
POPESCU ST., La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme en ce qui concerne les notions de masse et d'énergie	3	49
SMEU GR., De l'interprétation du beau et de l'émotion artistique dans l'oeuvre littéraire	6	35
RĂDĂCEANU LOTAR, Notes sur Vasile Conta	4	87
TĂNASE AL., Le rapport entre la nécessité et la liberté dans les conditions propres à la période de transition du capitalisme au socialisme	3	7
WEISZMANN A., Contribution à l'étude de la théorie physique moderne de l'espace et du temps	4	65

LEÇONS ET CONSULTATIONS

BREAZU M., De l'importance et du rôle de l'art dans la société	1	75
BRUCĂR H. et GOTTLIEB I., Orientations matérialistes en mécanique quantique	6	101
CHEPES GH., La démocratie populaire, forme de la dictature du prolétariat. La République Populaire Roumaine. Etat de démocratie populaire	2	67

DISCUSSIONS

LES PROBLÈMES DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

BERCU I., Du caractère anticapitaliste du pouvoir d'Etat dans la période d'achèvement de la révolution bourgeoise-démocratique en Roumanie	6	57
LUPAN M., Du contenu et de la forme du pouvoir pendant la première étape du régime de démocratie populaire en Roumanie	5	7

	No.	Page.
COMMUNICATIONS		
CULEA H., La sociologie monographique et la question paysanne	6	89
GRÜNBERG L., Sur l'unité du Parti, du gouvernement et du peuple	4	91
LANGFELDER P., De quelques idées philosophiques de Heine	5	47
POSESCU AL., A 330 ans de la mort de Francis Bacon	2	79
SZÉLL S., Sur les critères de classification des sciences	2	63
VERDEȘ I., Les idées sociales-politiques émises par Démètre Cantemir dans son ouvrage *Istoria Ieroglifică*	6	75
CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE		
A. CHICHKINE, Les fondements de la morale communiste (*H. Culea*)	5	69
AL. GRAUR, Etudes de linguistique générale (*H. Wald*)	5	55
Deux recueils de textes choisis de la philosophie russe (*J. Caffé*)	1	101
G. LUKÁCS, Destruction de la raison (*P. Apostol—G. Offenberger*)	1	112
G. NEDOCHIVINE, Etudes sur la théorie de l'art (*Gr. Smeu*)	1	105
HANS ERTEL, Causalité, téléologie et liberté de la volonté — complexe de problèmes de la philosophie de la nature (*O. Băncilă*)	3	93
H. SELSAM, Lucretius (*Raza Ali*)	6	137
La collection „Pour venir en aide à ceux qui étudient le matérialisme dialectique et historique" (*Clara Dan—M. Lupan*)	6	122
LÉNINE, De la religion (*R. Pantazi*)	6	115
La revue de l'Université „C. I. Parhon" (Série des Sciences sociales), N° 4 (*A. U.*)	2	100
M. RALEA, Etudes de psychologie et de philosophie (*E. Fischbein — R. Pantazi*)	1	97
M. M. ROZENTAL, Questions de dialectique dans „Le Capital" de Marx (*G. Gold*)	2	89
Notes en marge de certains articles d'esthétique parus dans „Contemporanul" et „Gazeta literară" (*L. Grünberg — G. Enescu*)	6	129
Propos sur l'histoire de la philosophie en Roumanie (*N. Gogoneață*)	5	60
R. GARAUDY, Certains problèmes de la théorie marxiste-léniniste de la connaissance (*C. Mare*)	2	94
R. SOMMER, Le faux humanisme dans la philosophie bourgeoise contemporaine (*T. Papadopol*)	6	118
Recherches récentes sur les commencements de la philosophie marxiste (*A. Roth*)	3	88
TODOR PAVLOV, De l'esthétique de la science et de la critique littéraire marxistes (*E. Hanuț*)	3	89
LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER		
Deux études de Palmiro Togliatti sur l'histoire de la philosophie italienne (*O. Băncilă*)	1	131
Discussion sur la logique dans la République Populaire de Pologne (*T. Papadopol*)	2	112
Discussions ayant trait à la théorie cellulaire (*C. Mare*)	3	101
Discussions autour des problèmes philosophiques des sciences de la nature dans „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (*St. Popescu*)	6	139
Discussions sur la culture nouvelle dans la revue italienne „Il Contemporaneo" (*Florin Velcu*)	6	146
La critique de la philosophie bourgeoise dans la revue „The Marxist Quarterly" (*L. Grünberg*)	2	107
La Revue chinoise de philosophie (*S. L.*)	2	105
La Revue de Philosophie de Chine	5	84
La véritable „perfection morale" ou le „fondement éthique" de l'éternité du régime bourgeois (*L. Silviu*)	2	105
La vie philosophique dans la R. P. de Bulgarie (*Al. Tănase*)	5	86
Le colloque organisé par la revue „La Pensée" en marge de l'œuvre de Engels *Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* (*C. H.—S. L.*)	6	143
Problèmes actuels du matérialisme historique (*L. Oprea*)	1	125
Questions de matérialisme dialectique dans la revue *Mysl Filozoficzna* (*N. Dobre*)	3	85
Une discussion sur le bouddhisme initial dans la revue hindoue *New Age* (*Raza Ali*)	5	75

	No.	Page
LA VIE SCIENTIFIQUE		
Communications de philosophie présentées à la Session générale de l'Académie de la République Populaire Roumaine (*A. B.*)	5	92
La conférence philosophique de Berlin	2	121
„Le rôle de la personnalité", Symposion organisé par l'Académie de la R.P.R.	4	105
Le 360° anniversaire de la naissance de Descartes	2	122
NOTES		
Notes de lecture	4	111
Notes de lecture	5	98
Notes de lecture	6	149

ABONAMENTELE SE FAC LA OFICIILE POȘTALE
PRIN FACTORII POȘTALI ȘI DIFUZORII VOLUNTARI
DIN INTREPRINDERI ȘI INSTITUȚII

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ nr. 3
București — B-dul 6 Martie 29

Lei 4

I 7852

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

2

ANUL IV

MARTIE — APRILIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

1990

0 IUL. 2005

7852

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

UCL 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

2022

2

ANUL IV

MARTIE — APRILIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

25604/1959

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHEPEȘ; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL și M. LUPAN — secretari de redacție.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 2 Martie-aprilie 1957

SUMAR

Pag.

RADU STOICHIȚA, Dialectica în *Caiete filozofice* de V. I. Lenin 7

CL. DAN, Problema fetișismului și a reflectării în teoria marxistă a valorii . 23

GH. CHEPEȘ, Cu privire la dinamica luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism 39

T. PAPADOPOL, Dialectică platonică și dialectică heraclitiană 55

HORIA BRATU, Din controversa în jurul criticii literare a lui C. Dobrogeanu Gherea 71

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE IN R.P.R.

O. HOFFMAN, Putere politică și regim democrat-popular în țara noastră . . 97

AL. POPESCU, In legătură cu funcțiile statului nostru 109

CRITICA ȘI BIBLIOGRAFIE

C. I. Balmuș, Tucidide — concepția și metoda sa istorică *(V. M. Cristian și I. N. Enache)*; A. Cornu, Karl Marx și Friedrich Engels — Viața și opera *(P. Langfelder)*; G. Mende, Studien über die Existenzphilosophie *(P. Apostol)* 117

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Sărbătorirea academicianului Todor Pavlov de către Academia de Științe a R. P. Bulgaria; Din viața filozofică a Uniunii Sovietice; Critica „noului conservatism" în revista americană *„Science and Society" (L. Grünberg)*; O discuție despre metodologia istoriei: Intre empirism și relativism *(H. B.)* 131

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Comemorarea lui Plehanov de către Academia R.P.R. *(L. M.)* 143

NOTE

Note de lectură 145

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Tome IV, nº 2 Mars-avril 1957

SOMMAIRE

Page

RADU STOICHIȚA, La dialectique dans les „Cahiers philosophiques" de V. I. Lénine 7
CL. DAN, Le problème du fétichisme et du reflet dans la théorie marxiste de la valeur 23
GH. CHEPEȘ, Dynamique de la lutte des classes dans la période de transition du capitalisme au socialisme 39
T. PAPADOPOL, La dialectique de Platon et celle d'Héraclite 55
HORIA BRATU, Autour de la controverse concernant la critique littéraire de C. Dobrogeanu Gherea 71

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

O. HOFFMAN, Pouvoir politique et régime de démocratie populaire dans la République Populaire Roumaine 97
AL. POPESCU, A propos des fonctions de l'Etat roumain 109

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

C. I. Balmuș : Thucydide — sa conception et sa méthode historique *(V. M. Cristian-I. Enache)*; A. Cornu : Karl Marx et Friedrich Engels — leur vie et leur oeuvre *(P. Langfelder)*; G. Mende : Etudes sur la philosophie existentialiste *(P. Apostol)* 117

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ETRANGER

L'académicien Todor Pavlov fêté par l'Académie des Sciences de la R. P. de Bulgarie; L'activité scientifique en U.R.S.S.; La critique du nouveau conservatisme dans la revue américaine „Science and Society" *(L. Grünberg)*; Une discussion sur la méthodologie de l'histoire : empirisme ou relativisme *(H. B.)* 131

LA VIE SCIENTIFIQUE

Plékhanov commémoré par l'Académie de la R.P.R. *(L. M.)* 143

NOTES

Notes de lecture 145

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV, № 2 Март — апрель 1957

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Р. СТОЙКИЦЭ, Диалектика в «Философских тетрадях» В. И. Ленина 7
К. ДАН, Проблема фетишизма и отражения в марксистской теории стоимости 23
Г. КЕПЕШ, О динамике классовой борьбы в переходный период от капитализма к социализму 39
Т. ПАПАДОПОЛ, Диалектика Платона и диалектика Гераклита . . 55
Х. БРАТУ, О разногласиях вокруг литературной критики К. Добродж ану-Геря 71

Дискуссии

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

О. ГОФФМАН, Политическая власть и народно-демократический режим в Румынской Народной Республике 97
А. ПОПЕСКУ, О функциях Румынской Народной Республики . . . 109

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

К. И. Балмуш, Фукидид, его историческая концепция и метод *В. М., Кристиан, И. Енаке;* А. Корну, Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Жизнь и творчество *(П. Лангфельдер);* Г. Мендель, Исследования по философии экзистенциализма *(П. Апостол)* 117

ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Чествование академика Тодора Павлова Академией Наук Народной Республики Болгария; Из философской жизни Советского Союза; Критика нового консерватизма в американском журнале „Science and Society" *(Л. Грюнберг);* Дискуссия о методологии истории: Между эмпиризмом и релативизмом (ХБ) 131

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Чествование памяти Плеханова Академией РНР (Л. М.) 143

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 145

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

DIALECTICA ÎN *CAIETE FILOZOFICE* DE V. I. LENIN

DE

RADU STOICHIȚĂ

Apariția în limba romînă a *Caietelor filozofice* reprezintă pentru întreaga noastră mișcare filozofică un eveniment de cea mai mare însemnătate. Reflecțiile lui Lenin asupra dialecticii, în primul rînd pe marginea lecturii *Logicii* lui Hegel, constituie un model de elaborare creatoare a dialecticii materialiste. Lenin însuși, în articolul *K. Marx și doctrina sa* (scris în 1913 și publicat în 1920) notează : „Dacă am încerca să definim într-un singur cuvînt — ca să ne exprimăm așa — focarul întregii corespondențe (e vorba de corespondența dintre Marx și Engels — *R.S.*), punctul central spre care converge întreaga urzeală a ideilor exprimate și discutate, acest cuvînt ar fi *dialectica*. Aplicarea dialecticii materialiste în sfera întregii economii politice, transformată din temelie, în sfera istoriei, a științelor naturii, a filozofiei, a politicii și a tacticii clasei muncitoare, iată pentru ce manifestă Marx și Engels un maximum de interes, iată domeniul în care introduc ei cele mai noi și mai esențiale elemente, iată în ce constă genialul pas înainte pe care l-au săvîrșit ei în istoria gîndirii revoluționare“ [1].

Ceea ce Lenin notează despre Marx și Engels se potrivește întocmai și pentru a caracteriza esențialul care străbate *Caietele filozofice*. Același este punctul central, focarul : *dialectica, elaborarea ei materialistă*. Iar scopul acestei elaborări este același : *aplicarea ei creatoare în științe, filozofie, la tactica clasei muncitoare*.

Anii 1914—1916 ridicau probleme complexe. Războiul, trădarea liderilor Internaționalei a II-a, situația politică complicată, toate acestea l-au determinat pe Lenin să-și îndrepte atenția asupra aprofundării metodei marxiste. Prin aceasta el a demonstrat, prin propriul său exemplu, necesitatea însușirii și elaborării creatoare a dialecticii materialiste — îndreptar în acțiune. Anul 1917 este anul apariției lucrării *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*. Elaborarea dialecticii materialiste în *Caiete*

[1] V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxism*, ed. a II-a, Ed. P.M.R., 1949, p. 67.

filozofice este urmată de aplicarea ei creatoare în această operă, în care se demonstrează necesitatea izbucnirii iminente a revoluției proletare. Dialectica se dovedește astfel a fi „algebra revoluției".

★

Încă în primele sale reflecții asupra logicii lui Hegel, Lenin arată limpede felul în care acesta trebuie studiat. „În general — scrie Lenin — mă străduiesc să-l citesc pe Hegel în mod materialist" [1]. Iar în altă parte el arată necesitatea de a nu prelua ca atare logica lui Hegel, ci de a o prelucra alegînd dintr-însa elementele logice (gnoseologice) prețioase și înlăturînd mistica ideilor [2].

În conspectul său asupra operei lui Marx și Engels *Sfînta Familie,* Lenin reproduce acele pasaje în care Marx și Engels analizează mistificarea hegeliană, arătînd că Hegel înlocuiește omul real cu conștiința de sine abstractă, socotind logicul drept izvorul realității. În același timp, însă, Lenin subliniază și acele pasaje în care se arată că „în cadrul expunerii speculative, Hegel oferă „foarte des" o expunere reală care sezisează *obiectul* însuși" [3].

Pe această linie, a înlăturării mistificării idealiste, a sezisării „nuanțelor logice (gnoseologice)" [4] și a înțelegerii lor în lumina materialismului, înainta Lenin în analiza logicii hegeliene.

Logica hegeliană cuprinde în sine, în formă mistificată, elemente valoroase, deoarece ea, (spre deosebire de logica transcedentală kantiană, care separa natura de om prin abstracția „lucrului în sine"), nu este o logică subiectivă, exterioară față de obiect, ci dimpotrivă se străduiește, prin mersul viu al cunoașterii noastre, să surprindă obiectul însuși [5]. În aceasta constă valoarea ei. În același timp însă obiectul corespunde subiectului cunoscător deoarece el este nu reflectarea sa justă în subiectul cunoscător, ci dezvoltarea Ideei. În aceasta constă idealismul, elementul negativ, al logicii hegeliene.

„La Kant — spune Lenin — lucrul în sine este o abstracție *goală,* pe cînd Hegel cere abstracții care să corespundă esenței: «„conceptul obiectiv al lucrurilor se confundă cu lucrul însuși», abstracții care să corespundă — vorbind în mod materialist [6] — aprofundării reale a cunoașterii lumii (și nu a creării lumii. — *R.S.*) de către noi" [7].

Hegel a putut să susțină că subiectul este în stare să surprindă obiectul însuși, pe baza înțelegerii cunoașterii, nu ca o contemplare pasivă față de care obiectul este numai un dat exterior, ci pe baza înțelegerii cunoașterii ca un proces dialectic, prin care subiectul își „sparge limita" sa și trece în

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 76.
[2] *Ibidem*, p. 240.
[3] *Ibidem*, p. 16 v. și 32.
[4] *Ibidem* p. 240.
[5] *Ibidem*, p. 63.
[6] Aici Lenin indică limpede poziția materialistă față de idealismul hegelian.
[7] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 63.

obiectivitate [1]. De aceea formele logice nu sînt forme abstracte, exterioare conținutului, ci sînt „forme pline de conținut, forme cu conținut viu, real, indisolubil legate de conținut" [2]. Iar „Logica nu este știința formelor exterioare ale gîndirii, ci știința legilor de dezvoltare «a tuturor lucrurilor materiale, naturale și spirituale», adică a legilor de dezvoltare a întregului conținut concret al lumii și a cunoașterii acesteia ; adică bilanțul, suma, concluzia *istoriei* cunoașterii lumii" [3] — notează Lenin. Ea nu este „universalul abstract ci universalul care întruchipează în el bogăția particularului" [4].

Din cele de mai sus reiese clar că elementul prețios datorită căruia Hegel sparge limita subiectului, astfel încît acesta se revarsă în obiectivitate, este dialectica.

Cunoașterea, înțeleasă în această lumină, se înfăptuiește prin mișcarea generală a conceptelor. Finitul trece în infinit, existența în neexistență, „ceva" în „altceva". Contrariile trec unul într-altul, găsindu-și realitatea în unitatea lor. Mișcarea, elasticitatea aceasta a noțiunilor este aceea care — dacă este înțeleasă în mod obiectiv — e singura în stare să ne redea tabloul multilateral și veșnic mișcător al materiei în nesfîrșita ei dezvoltare [5]. Iar cunoașterea înlănțuie prin mișcarea ei aceste concepte, înlănțuind astfel obiectul însuși, surprinzîndu-l treptat, din ce în ce mai bine, mai profund [6]. În acest chip, dezvoltarea nu mai este înțeleasă ca o îngrămădire de evenimente întîmplătoare, ci ca o înlănțuire necesară. Dezvoltarea își găsește o logică corespunzătoare ei. Legăturile între fenomene se dovedesc a fi necesare, iar logica lăuntrică a dezvoltării își găsește fundamentul în „generarea imanentă a deosebirilor", în autodezvoltarea mișcării contradictorii în ea însăși [7]. Gîndirea devine capabilă să oglindească în mod veridic obiectul, conform propriei sale naturi, astfel încît nimic să nu se mai poată sustrage privirilor ei pătrunzătoare. Conceptul realizat e obiectul. „Această trecere de la subiect, de la concept la obiect pare «stranie» — notează Lenin — dar prin obiect nu trebuie să înțelegem simpla existență, ci concretul complet" [8]. Obiectul își dezvăluie astfel natura sa intimă. Forma valoare simplă conține în sine, nedezvoltate, toate contradicțiile capitalismului pe care Marx le-a surprins tocmai în această formă, cea mai simplă. Tot așa, cea mai simplă formă logică conține și ea într-însa, nedezvoltat, întreg procesul de cunoaștere, „cunoașterea din ce în ce mai profundă de către om a legăturii *obiective* a lumii. Aici — spune Lenin — trebuie căutat sensul adevărat, însemnătatea și rolul *Logicii* lui Hegel" [9].

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 151 și Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 272—273.
[2] *Ibidem*, p. 64.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 70.
[5] *Ibidem*, p. 82 v. și 116.
[6] *Ibidem*, p. 207 v. și 253, 65.
[7] *Ibidem*, p. 69.
[8] *Ibidem*, p. 152.
[9] *Ibidem*, p. 147 v. și 161.

Cunoașterea se dovedește astfel pe măsura obiectului pe care trebuie să-l cunoască ; iar obiectul dezvăluie cunoașterii propria sa natură. Cunoașterea este deci, oglindirea materiei în veșnica ei dezvoltare.

Corespunzător materiei, pe care o oglindește, veșnică în dezvoltarea ei, cunoașterea trebuie să fie un proces infinit de surprindere a legității universale, un proces prin care ea pătrunde mereu mai adînc în înțelegerea realității, o veșnică mișcare. „Gîndirea (= omul) nu trebuie să-și reprezinte adevărul sub forma unui repaos mort asemenea... unui gînd abstract" [1]. Ea conține într-însa contradicția care o mînă mereu înainte. Mereu ea surprinde obiectul, coincide cu el într-un moment al procesului, pentru ca din nou să se depărteze de el, pentru a-l cuprinde din nou și mai bine [2]. Iar „repaosul" (pentru gîndirea omului) constă în fermitatea și certitudinea cu care el creează mereu (această contradicție dintre gîndire și obiect) și o biruie mereu..." [3]. Și numai „suma *infinită* a conceptelor, a legilor etc. generale ne dă *concretul* în plenitudinea lui" [4].

Lenin a scos astfel în evidență ceea ce este prețios în logica lui Hegel, arătînd că aceasta a surprins în schimbarea, interdependența *tuturor* conceptelor, în *identitatea contrariilor lor* în *trecerea* unui concept într-altul, în schimbarea veșnică, în mișcarea conceptelor, a ghicit în mod genial dar nu mai mult ...TOCMAI UN ASEMENEA RAPORT AL LUCRURILOR, AL NATURII" [5]. În același timp, Lenin a arătat limpede că Hegel a surprins numai reflexul ideal al mișcării reale, socotindu-l pe acesta drept real. El a observat că Hegel divinizează „doar" — și în acest doar se concentrează parcă întreaga ironie scăpărătoare și incisivă a lui Lenin — această „idee logică", legitatea, universalitatea. Dar Lenin nu se mulțumește cu această strălucire, care luminează fondul problemei, ci, arată că, însăși cunoașterea a apărut în cadrul dezvoltării materiei, pe baza apariției creierului, — produs suprem al naturii ; creierul are proprietatea de a oglindi natura sub formă de concepte, legi, categorii etc., pe baza cărora omul reflectă, reproduce întreaga natură, însă nu deodată „în totalitatea ei nemijlocită", ci apropiindu-se veșnic de ea, creînd abstracții, legi, concepte, o imagine științifică a naturii [6]. Mistica triadă hegeliană : natură, spirit și idee logică, este readusă din cer pe pămînt și înțeleasă ca natură, creier, formă de reflectare a naturii în cunoașterea omului ; iar desfășurarea naturii în ideea logică și în spirit își ia înfățișarea ei reală de cunoaștere care se apropie veșnic de reproducerea naturii în ansamblul ei, dar care nu o poate reproduce dintr-o dată în totalitatea ei nemijlocită. Natura încetează astfel de a fi înțeleasă drept creația desfășurării categoriilor logice ; iar categoriile logice sînt înțelese la rîndul lor ca funcții de reflectare a naturii, de *reproducere* a veșnicei dezvoltări a materiei. Dintr-o dată, totul s-a schimbat : miezul prețios al dialecticii a rămas, iar mistificarea sa idealistă — hipostazierea procesului de cunoaș-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 161.
[2] *Ibidem*, p. 253.
[3] *Ibidem*, p. 162.
[4] *Ibidem*, p. 253.
[5] *Ibidem*, p. 163.
[6] *Ibidem*, p. 150—151.

tere — a fost înlăturată. „Logica este doctrina cunoașterii. Ea este teoria cunoașterii. Cunoașterea este reflectarea naturii de către om. Dar aceasta nu este o reflectare simplă, nemijlocită, integrală, ci procesul unui șir de abstracții, de formulări, de alcătuiri de concepte, legi etc. care concepte, legi etc. (gîndire, știință = ideea logică) *cuprind* convențional, aproximativ legitatea universală a naturii ce se mișcă și se dezvoltă etern“ [1]. Reflectarea nu este simplă, nemijlocită, integrală, ci un proces contradictoriu prin care mereu pătrundem mai adînc legitatea naturii, care se mișcă și se dezvoltă mereu. De aici iluzia că mișcarea cunoașterii creează realitatea, căci ea nu îi este, în practică, dată de-a gata întreagă și dintr-o dată. Aceasta pe de o parte. Iar pe de altă parte, întrucît cunoașterea noastră reproduce legitatea universală a naturii, divinizarea acesteia sub forma ideii logice. Iată secretul construcției speculative, secret pe care Lenin l-a pătruns, putînd astfel să surprindă atît ideea prețioasă a coincidenței dialectice dintre subiect și obiect, cît și inversiunea idealistă în care se prezintă această idee și prin aceasta să fundamenteze singura teorie materialistă a cunoașterii consecventă întru totul; căci numai demonstrînd coincidența dintre subiect și obiect — lucru posibil numai prin înțelegerea dialectică a acestei coincidențe — pe de o parte, iar pe de altă parte numai demonstrînd că subiectul coincide cu obiectul, datorită faptului că el reflectă, reproduce obiectul — ceea ce nu e posibil decît prin sezisarea secretului construcției speculative — se poate fundamenta consecvent întru totul teoria materialistă a cunoașterii, care, tocmai prin acest fapt, devine teoria materialist-dialectică a cunoașterii.

Înțelegerea materialist-dialectică a cunoașterii ca un proces care, opunîndu-se înțelegerii unilaterale și abstracte a realității, se îndreaptă spre surprinderea intercondiționării multiple și spre urmărirea mișcărilor, trecerilor în cadrul dezvoltării unei realități date, stă la baza *analizei concrete,* căreia Lenin îi supune diferitele situații politice complexe. Condamnarea de către Lenin, atît a metafizicii dogmatice, cît și a sofisticii relativiste și sceptice [2], pe baza analizei dialectice a cunoașterii, nu constituie numai o problemă teoretică ci, în aceeași măsură, și una practică. Prin analiza procesului de cunoaștere, în *Caiete filozofice* se dezvăluie *fundamentarea gnoseologică* a analizei concrete, analiză care constituie singurul instrument științific pe baza căruia este cu putință o înțelegere și o orientare justă într-o situație concretă dată.

Analizînd posibilitatea războaielor naționale în epoca imperialismului, Lenin scrie în iulie 1916 (deci într-o epocă ce urmează numaidecît după *Caiete filozofice):* „Bineînțeles, una din tezele fundamentale ale dialecticii marxiste constă în aceea că în natură și în societate toate granițele sînt convenționale și mobile, că nu există *nici un* fenomen care în anumite condiții să nu se poată transforma în contrariul său. Războiul național *poate* să se transforme într-un război imperialist și *invers*“ [3]. Este limpede că această observație este îndreptată împotriva felului dogmatic,

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 150—151.
[2] *Ibidem*, p. 79, 81, 82, 322.
[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 22, Ed. P.M.R., 1952, p. 303.

metafizic de analiză. Şi Lenin adaugă: „Numai un sofist ar putea să şteargă deosebirea existentă între un război imperialist şi un război naţional pe motiv că unul *poate* să se transforme în celălalt. Dialectica a servit în repetate rînduri — şi în istoria filozofiei greceşti — ca punte spre sofistică. Noi rămînem însă dialecticieni, luptînd împotriva sofismelor nu prin tăgăduirea posibilităţii a tot felul de transformări în general, ci prin analiza concretă a transformării *date* în condiţiile ei şi în dezvoltarea ei“ [1]. Această a doua observaţie e îndreptată împotriva sofisticii. Supleţea, elasticitatea faţă de o situaţie existentă, împreunată cu reţinerea esenţialului, a liniei fundamentale de dezvoltare, acestea sînt cerinţele care decurg din analiza dialectică — aceasta este analiza concretă — a situaţiei date. Abstracţiile filozofice mînuite de Lenin îşi dezvăluie astfel adevărata lor natură de generalizări teoretice ale dialecticii reale, din care îşi trag întreaga lor putere şi în explicarea şi stăpînirea căreia îşi găsesc înţelesul lor real.

Dialectica apare deci ca miezul problemei. De aceea Lenin va urmări cu perseverenţă să desprindă esenţa dialecticii. El va surprinde motorul care determină mişcarea lăuntrică a materiei. Mişcarea presupune trecerea de la ceva la altceva; ea presupune trecerea de la o calitate la alta; toate acestea trebuie să se întîmple nu prin intervenţia unei forţe exterioare, ci prin însăşi mişcarea lăuntrică a materiei. Finitul va trebui — de pildă — să treacă în infinit, nu datorită intervenţiei unei forţe dinafară, ci datorită propriei sale mişcări. Dar finitul cuprinde în sine propria sa limită, propria sa contradicţie cu el însuşi, contradicţie care-l împinge dincolo de limitele sale şi îl exclude [2]. Această contradicţie lăuntrică se dovedeşte astfel a exprima însăşi esenţa mişcării, esenţa dialecticii. Dar nu numai contradicţia ca excludere a contrariilor — căci numai aceasta ar duce la anihilarea lor [3] — ci şi unitatea lor în cadrul căreia contrariile se menţin trecînd unul într-altul ţin de esenţa dialecticii. De aceea, *„Dialectica* este învăţătura care ne arată cum pot fi şi cum sînt (cum devin) *identice contrariile* — în ce condiţii ele sînt identice, transformîndu-se unele într-altele —, de ce mintea omenească nu trebuie să ia aceste contrarii ca moarte, încremenite, ci ca vii, condiţionate, mobile, ca transformîndu-se unele într-altele“ [4]. Aceasta este esenţa dialecticii. De aceea lucrurile nu trebuie tratate cu delicateţă [5], căutînd să le ferim de contradicţie, căci contradicţia este însăşi natura lor lăuntrică, izvorul automişcării lor, a vieţii lor, prin care ele se opun existenţei moarte, încremenite [6]. Această mişcare vie, care îşi găseşte puterea în ea însăşi, şi care se înfăptuieşte numai prin lupta contrariilor, care ascute deosebirea tocită pînă la limită, pînă cînd contrariile devin mobile (regsam) şi vii una faţă de alta, dobîndind „acea negativitate care constituie *pulsaţia lăuntrică a automişcării şi*

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 22, Ed. P.M.R., 1952, p. 303.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 82.
[3] *Ibidem*, p. 189.
[4] *Ibidem*, p. 81.
[5] *Ibidem*, p. 105.
[6] *Ibidem*, p. 110.

a vieții" [1], aceasta este tocmai esența care a trebuit salvată, curățită, purificată, „ceea ce au și făcut Marx și Engels" [2]. Aici este miezul revoluționar cuprins în formă abstrusă și abstractă, mistifcată, în hegelianism. Acest miez revoluționar este scos în evidență de Lenin.

Hegel, descoperind esența dialecticii, în formă idealistă, a surprins-o numai ca mișcare a ideii care se dezbină în sine, împăcîndu-se mereu cu sine în lumea ideală. „Dar o simplă determinare a conștiinței de sine este „o categorie pură", o „idee pură", și o pot suprima tot în gîndirea „pură și o pot birui prin gîndirea pură". Iar contradicțiile reale, care nu pot fi biruite decît prin acțiunea reală, sînt păstrate neatinse. „De aceea toată munca destructivă (— din opera lui Hegel, — *R.S.)*, a avut drept rezultat *filozofia cea mai conservatoare*" [3]... Contradicția reală nu poate fi biruită decît tot în mod real ; iar această biruire reală a contradicției — și numai ea — este esența acțiunii revoluționare cuprinsă în legea unității contrariilor, esență care nu poate fi salvată decît prin purificarea ei de idealismul hegelian. Astfel contradicția ideală care duce la cea mai conservatoare filozofie, înțeleasă drept contradicție reală — își manifestă adevăratul ei caracter, ducînd la cea mai revoluționară filozofie : filozofia marxist-leninistă.

Lupta lui Lenin împotriva felului „delicat" de a te purta cu lucrurile, care își dezvăluie întregul ei înțeles în lupta sa împotriva oportunismului liderilor Internaționalei a II-a, cerința lui de a dezvălui pînă la capăt contradicția, pentru a o rezolva, — cerință care își îndreaptă ascuțișul ei împotriva încercării oportuniștilor de a șterge adîncimea contradicțiilor imperialismului și caracterul inevitabil al crizei revoluționare căreia îi dă naștere — dezvăluie din plin esența revoluționară a legii contradicției, miezul revoluționar al filozofiei marxiste, arătînd izvorul ei în contradicția reală, obiectivă.

La sfîrșitul reflecției sale în legătură cu înțelegerea materialist-dialectică a autodezvoltării, [4] Lenin indică drumul urmat în descoperirea ideii mișcării și schimbării universale. Mai întîi ea a fost presimțită, (*Logica* lui Hegel, 1811) apoi a fost aplicată, mai întîi la societate (1847 — *Manifestul Partidului Comunist)* iar ulterior la viață (1859 — *Originea speciilor* — Darwin). Urmărind acest drum ne dăm seama cum ideea mișcării și a schimbării universale trece din speculativ în real, din domeniul „intuiției filozofice" în domeniul științei, găsindu-și astfel adevărata ei expresie. Intenționalitatea realizării ideii absolute, care, substituindu-se naturii, apărea drept „ideea divină" și care strîngea în chingile unui *sistem* închis de abstracții *„pulsația lăuntrică a automișcării și a vieții"* [5] înăbușind-o, este înlăturată ; mișcarea veșnică a materiei este înțeleasă potrivit naturii ei proprii, pentru *prima oară ;* filozofia încetează a mai fi un sistem, — care tocmai datorită faptului că e sistem nu este în stare

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 112.
[2] *Ibidem*, p. 111.
[3] *Ibidem*, p. 32 (din *Sfînta Familie* — conspectul lui Lenin).
[4] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E. S. P. L. P., 1956. p. 111.
[5] *Ibidem*, p. 112.

să cuprindă multiplicitatea și bogăția nesfîrșită a lumii. Filozofia devine știința celor mai generale legi de dezvoltare a naturii, societății și gîndirii ; ea devine întru totul potrivită obiectului ei, — privire *deschisă* spre dezvoltarea nesfîrșită a materiei ; ea devine dialectică materialistă. Iar în acest cadru — și numai în acesta — legea unității contrariilor își dezvăluie esența ei revoluționară, ca lege a autodezvoltării materiei.

Din analiza de mai sus se observă cum Lenin sezisează, în problema legii de bază a dialecticii, ceea ce e de preț în dialectica hegeliană ; iar prin înlăturarea de către Lenin a idealismului hegelian, idealism care înăbușea în însăși esența sa această lege, opunîndu-i-se, căci în ce mod s-ar fi putut menține această lege a veșnicei mișcări în cadrul unui sistem, închis prin însuși faptul că e sistem, Lenin a eliberat legea de bază a dialecticii din cătușele idealismului, redîndu-i adevăratul ei înțeles de lege a realității obiective și prin aceasta salvînd-o ca lege de bază pentru înțelegerea (reflectarea) materiei.

Hegel a luat ideea absolută ca rădăcină a realității. Lenin arată însă, în *Caiete filozofice,* că ideea nu este decît reflectarea realității obiective. Ea este procesul prin care subiectul, în mersul dialectic al cunoașterii, reușește să surprindă obiectul însuși, în și prin acest proces. De aceea cunoașterea presupune efort. Ea este activitate îndreptată spre un anumit scop, pe care trebuie să-l atingă tocmai prin această activitate. Cunoașterea este muncă ; dar ea este numai muncă abstractă, spirituală [1]. A înțelege — deci — în mod materialist cunoașterea, însemnează a arăta rădăcina ei : munca reală. Din această cauză, înțelegerea cunoașterii ca proces de reflectare a realității implică înțelegerea izvorului său obiectiv. Intregul mers de pînă acum al ideilor se îndreaptă spre acest țel, căci hipostazierea cunoașterii, divinizarea ideii absolute și „înțelegerea" legii contradicției ca lege a mișcării „conceptelor pure" în „lumea ideală", au fost cu putință numai prin înțelegerea procesului cunoașterii ca fiind creatorul realității. Iar acest fapt, la rîndul său, a fost cu putință numai fiindcă „munca abstractă și spirituală" a gîndirii era înțeleasă drept munca reală. Ideea, prin autoactivitatea sa, creează natura, căci ea își produce categoriile și înlănțuirea lor — după cum susține Hegel. In același timp însă, nu trebuie să uităm că în această formă mistificată a apărut pentru prima oară înțelegerea dialectică a cunoașterii, pe baza căreia, prin înlăturarea mistificării, a devenit cu putință înțelegerea dialecticii ca dialectică a realității însăși. De aceea, problema originii cunoașterii și a criteriului valabilității ei constituie o problemă centrală în filozofia marxistă. Practica social-istorică devine o parte componentă a teoriei cunoașterii. Această idee este scoasă puternic în evidență de Lenin, atunci cînd, în *Caiete filozofice,* el analizează autodezvoltarea ideii absolute.

Omul, în procesul cunoașterii, tinde să surprindă necesitatea lăuntrică a obiectului. Acesta este scopul cunoașterii. Legile lumii exterioare constituie baza activității omului potrivit unui scop. Scopul apare la început ca ceva exterior obiectului, ca ceva ce îi este impus acestuia dinafară. Dar el nu se poate înfăptui decît prin potrivirea sa cu natura obiectului. De aceea, prin activitatea practică, prin tehnică, care este determinată de

[1] Marx-Engels, *Sfînta Familie,* Dietz Verlag, Berlin, p. 81.

legile naturii, omul își înfăptuiește scopul și chiar prin aceasta reușește să cunoască în mod real natura proprie a obiectului [1]. Scopul trebuie deci să coincidă cu natura obiectului, iar activitatea practică este mijlocul prin care scopul poate să realizeze coincidența sa cu obiectul. Coincidența dintre subiect și obiect presupune deci neapărat „mijlocirea" activității practice, prin care subiectul își dă realitate, adică omul își dă existență obiectivă — sparge limitele subiectivității — și își însușește obiectul [2]. De aceea, practica social-istorică este o parte componentă a teoriei cunoașterii. Aceasta este poziția lui Lenin. Hegel, înțelegînd cunoașterea ca o activitate și surprinzînd coincidența dintre subiect și obiect pe baza activității subiectului cunoscător, ajunsese la concluzia că obiectul nu este decît realizarea ideii, care își recunoaște propria sa natură sub forma obiectului. Ideea, ca idee practică, iese din sine și dă naștere obiectului ; iar mișcarea ei spre scop nu este decît împlinirea propriei ei naturi. Ideea prin autodezvoltarea ei creează obiectul. Aceasta este forma mistificată în care apăruse teza activității practice, ca moment al cunoașterii, la Hegel.

Lenin surprinde în forma mistificată hegeliană, ideea practicii ca moment al cunoașterii, înlăturînd, în același timp, forma idealistă în care ea apăruse. „Scopurile omului sînt generate de lumea obiectivă și o presupun — spune Lenin". Dar omului *i se pare* că scopurile lui sînt dinafara lumii, sînt independente de lume («libertate») [3]. Această aparență de independență a scopului față de lume — subliniată de Lenin în text — e punctul de plecare al mistificării hegeliene. Scopul există independent de lume, urmînd ca prin propria sa autodezvoltare el să se „întrupeze" în realitate. Conceptul, prin autodezvoltarea sa, își da sieși realitatea în obiect, obiect care nu este însă decît o formă de existență a conceptului. Dar aceasta este numai o aparență — arată Lenin. Nu conceptul, ideea, care ar preexista, își creează prin autoactivitatea ei obiectul în care se realizează, ci activitatea practică este aceea care dă naștere ideii. Ea „a trebuit să aducă de miliarde de ori conștiința umană la repetarea diferitelor figuri logice, *pentru ca* aceste figuri *să poată căpăta* semnificația de axiome" [4]. Aici Lenin notează : „Aceasta *Nota bene*" [5]. Nu pentru că ideea prin munca ei abstractă și spirituală ar da naștere obiectului ea se obiectează și își dă adevăr, ci pentru că omul *real,* prin practica sa *reală,* își însușește în chip *real* obiectul, el își formează ideea, forma logică, dîndu-i garanția obiectivității, și, prin aceasta, adevăr. Numai mînuirea reală a lucrurilor ne dă și posibilitatea însușirii lor ideale, idealul nefiind altceva decît realul transpus în mintea noastră; și numai reîntoarcerea idealului în real, îi dă acestuia obiectivitate și adevăr. Gîndirea, această muncă abstractă și spirituală își are deci rădăcina în activitatea reală, „în practica de miliarde de ori repetată", și de aceea există în ea tendința de reîntoarcere în real, prin care ea își dă realitate și adevăr. Această tendință de reîntoar-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 156.
[2] *Ibidem,* p. 177.
[3] *Ibidem,* p. 157.
[4] *Ibidem,* p. 158.
[5] *Ibidem.*

cere în real a gîndirii e resimțită puternic de Hegel, atunci cînd el arată că subiectul își poate însuși obiectul numai prin activitatea sa, că — deci — coincidența dintre subiect și obiect nu poate fi decît rodul unui proces, al unei străduințe a subiectului, al acțiunii acestuia în funcție de un scop. Iar această străduință ține de însăși natura subiectului, căci numai prin acest proces subiectul poate dobîndi realitate [1]. La „idee" ca coincidență a conceptului cu obiectul, la idee ca *adevăr*, Hegel ajunge *prin* activitatea practică conformă unui scop a omului. El se apropie foarte mult de ideea că prin *practica* sa omul dovedește justețea obiectivă a ideilor, a conceptelor, a cunoștințelor, a științei sale" [2].

Această idee prețioasă a lui Hegel este însă înăbușită de idealismul hegelian. Activitatea gîndirii „pure" este luată drept activitate reală; și astfel întreaga realitate este considerată de Hegel produsul gîndirii. Ideea, mereu aceeași, îmbracă diferite forme; activitatea își pierde conținutul, căci conținutul ei nesfîrșit în multiplicitatea bogăției sale, nu i-l poate da decît realitatea propriu-zisă și nu umbra ei — abstracția realității [3]; activitatea, lipsită de conținut, își pierde sensul, mișcîndu-se în gol; ideea activității prin care se înfăptuiește un scop, și prin care această activitate este activitate reală, e astfel compromisă.

Lenin respinge teza că practica omului ar fi „existența ca altul a figurii logice" [4], deci că ar fi doar o formă de manifestare a logicului, a ideii, și indică limpede că această teză trebuie înțeleasă invers: Nu logicul dă naștere practicii, ci practica dă naștere figurilor logice [5]; deci procesului logic ca întreg. Prin aceasta Lenin reține și salvează ceea ce era prețios în Hegel, înlăturînd idealismul hegelian. Ca și Marx, înlocuind conștiința de sine prin omul real și cunoașterea acestuia [6], Lenin înlocuiește istoria ireală a ideii absolute, în care în fond omul este un mediu pasiv, prin istoria reală a omului. Omul este produsul propriei sale istorii și făuritorul ei real, iar filozofia încetînd de a mai fi contemplativă, devine acțiune revoluționară reală.

Dacă în filozofia marxistă omul nu mai este socotit, ca în sistemul lui Hegel, doar un mijloc prin care ideea absolută își înfăptuiește propriile sale scopuri, omul fiind cu totul aservit acesteia, ci el este socotit produsul și în același timp făuritorul istoriei sale, dacă omul nu mai este considerat ca dominat de o forță străină care-l copleșește, ci dimpotrivă el își poate recunoaște această forță drept propria sa forță, dominînd-o, acest lucru se datorește înțelegerii activității reale, sensibile, înțelegerii practicii social-istorice, deci a propriei sale activități, drept izvorul istoriei sale reale.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 176.
[2] *Ibidem*, p. 158.
[3] *Ibidem*, p. 169.
[4] *Ibidem*, p. 181.
[5] Cînd Lenin vorbește despre figură logică, acest lucru trebuie înțeles în sensul de figură silogistică cu conținutul pe care i-l dă Hegel, adică acela de proces realizat în totalitatea sa. Figura logică = procesul logic luat în totalitatea sa.
[6] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 161, 177.

Dar, pentru ca omul să devină conştient de faptul că el e acela care-şi înfăptuieşte propria sa istorie, a fost nevoie de înţelegerea istoriei ca istoria maselor producătoare, căci dacă istoria reală îşi găseşte rădăcina în activitatea reală, atunci subiectul activităţii reale — masele — este şi subiectul istoriei sale. Iar pentru ca istoria să poată fi înţeleasă drept istoria maselor producătoare a fost necesar ca maselor exploatate, în speţă proletariatului, să-i revină menirea istorică de a zdrobi complet clasele exploatatoare şi de a desfiinţa definitiv exploatarea omului de către om. Deci, a fost necesar ca masele producătoare să ajungă în acel moment în care să fie în stare să făurească propria lor istorie, pentru ele înşile, în folosul lor, pentru ca să şi-o poată recunoaşte ca propria lor istorie, iar recunoaşterea istoriei ca istoria maselor producătoare şi deci şi a rolului practicii social-istorice, parte componentă a filozofiei marxiste şi ca fundament de nezdruncinat a materialismului filozofic marxist, îşi găseşte astfel temeiul în activitatea, în practica revoluţionară a proletariatului, a cărei generalizare teoretică ea este [1]. Lenin, pornind de la aceste premise adînci, scoate în evidenţă în *Caiete filozofice,* în toată puritatea sa, practica social-istorică drept izvor al teoriei şi verificare a adevărului ei, tocmai în momentul în care revolta adîncă a maselor, cuprinse în războiul imperialist, creşte impetuos şi se intensifică implacabil, căutînd o ieşire, o rezolvare a acestei situaţii. Lenin îşi fixează în acest moment atenţia asupra izvorului teoriei — pratica — din care ea mereu se înnoieşte şi se îmbogăţeşte. El îşi îndreaptă privirile spre marea putere a proletariatului şi a celorlalte mase exploatate, cu o încredere desăvîrşită, care nu este numai expresia afectivă a legăturii sale indestructibile cu clasa muncitoare, ci şi rodul unei evidenţe intelectuale, rezultatul unei profunde analize ştiinţifice, pe baza căruia el îşi îndreaptă chemarea sa către mase, chemarea de a transforma războiul imperialist în război civil, de a răsturna capitalismul şi de a instaura dictatura proletariatului. Analiza practicii social-istorice, — şî intreaga analiză a dialecticii materialiste în *Caiete filozofice,* — constituie fundamentarea filozofică a acestei acţiuni. În această lumină, a legăturii de nedespărţit dintre teorie şi practică, dintre gîndire şi acţiune, se poate surprinde — credem — înţelesul analizelor teoretice pe care Lenin le întreprinde în *Caiete filozofice;* în această lumină reiese limpede spiritul de partid care străbate filozofia marxistă constituind însăşi raţiunea ei de existenţă, ca filozofie a partidului clasei muncitoare, ca teorie care-şi trage puterea din mase şi care, cuprinzînd masele, devine o forţă materială.

„Astfel în ajunul cotiturii decisive în istoria mondială, cîteva luni înainte de Octombrie 1917, Lenin ne dă acest exemplu strălucitor al legăturii teoriei cu practica: *cu cît sarcinile practice sînt mai urgente şi complexe, cu atît exigenţele teoretice sînt mai mari*" [2]. *Caietele filozofice*

[1] Aceasta este o cauză, şi poate cauza principală, datorită căreia — după părerea noastră — materialismul istoric face parte din filozofia marxistă.

[2] R. Garaudy, *Les cahiers philosophiques de Lénine* ... în *„Cahiers du communisme"* 1956, nr. 1—2, p. 133.

nu sînt deci numai o expunere filozofică ci, în același timp, portretul moral al filozofului marxist-leninist.

Urmărind firul roșu care străbate reflecțiile lui Lenin în legătură cu logica hegeliană, putem observa că demonstrarea funcției reflectorii a logicului pornind de la înțelegerea naturii sale dialectice surprinse de către Hegel și întemeierea ei pe baza naturii dialectice a realității obiective, constituie una din temele centrale ale *Caietelor filozofice*. În soluționarea acestei teme, luînd ca punct de plecare tezele lui Hegel, Lenin scoate în evidență ceea ce este prețios în ele ; el indică limpede, cu acest prilej, că formele și procesele logice, așa cum sînt ele prezentate de Hegel, nu sînt forme și procese goale de conținut, exterioare obiectului, subiective doar, ci că dimpotrivă ele sînt forme și procese ale conținutului însuși, ale obiectului însuși.

„...«Aici — spune Lenin — conceptul nu trebuie considerat ca act al intelectului conștient de sine, ca intelect subiectiv ci ca concept în sine, și pentru sine, care formează de asemenea o treaptă a naturii și a spiritului...»" [1].

Pe marginea acestei reflecții, Lenin notează : „«Ajunul» transformării idealismului obiectiv în materialism". Într-adevăr, înfrîngerea limitelor subiectivității pure împinge — ca să zicem așa — idealismul pînă în pragul materialismului [2]. Dar acesta este numai „ajunul" transformării idealismului obiectiv în materialism.

Pentru ca transformarea idealismului obiectiv în materialism să se poată îndeplini nu este însă suficientă trecerea „ideală" de la subiect la obiect, ci e nevoie de depășirea reală a limitelor subiectului. Adică e nevoie de surprinderea izvorului real al logicului — a „figurilor logice" și deci a criteriului adevărului lor obiectiv. E nevoie de găsirea verigii intermediare între subiect și obiect, verigă prin intermediul căreia realul să-și poată da o existență ideală, iar existența ideală să-și dea realitate. Această verigă intermediară e practica social-istorică. Ea poate îndeplini rolul de verigă deoarece : „PRACTICA ESTE SUPERIOARĂ CUNOAȘTERII (TEORETICE), deoarece ea are nu numai valoare de generalitate, ci și de realitate nemijlocită" [3]. Iar drumul cunoașterii se înfăptuiește real, și poate fi înțeles științific (materialist) numai pe baza practicii social-istorice : „De la intuirea vie la gîndirea abstractă *și de la ea la practică* — aceasta este calea dialectică a cunoașterii *adevărului*, a cunoașterii realității obiective... Hegel înalță cunoașterea, căutînd să ne asigure că cunoașterea este cunoașterea lui dumnezeu. Materialistul înalță cunoașterea materiei, a naturii, trimițînd la lada de gunoi pe dumnezeu și pe canaliile filozofice care-l apără" [4]. Acesta este momentul inversiunii materialiste, momentul saltului calitativ de la filozofia premarxistă la filozofia marxistă, la singura filozofie științifică, sau altfel spus, la singura filozofie materialistă consecventă întru totul.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 139.
[2] *Ibidem*, p. 151—152.
[3] *Ibidem*, p. 178.
[4] *Ibidem*, p. 140—141.

Prin acest salt calitativ, germenul raţional cuprins în filozofia hegeliană, pe care însăşi această filozofie — prin idealismul ei — îl înăbuşea, periclitîndu-i însăşi fiinţa, este salvat prin înlăturarea idealismului, care nu constă în simpla lui aruncare deoparte şi în păstrarea ca atare a germenului raţional, ci în descoperirea adevăratei naturi chiar a acestui germen tocmai prin izgonirea idealismului cuprins într-însul. Înţelegerea materialistă a germenului raţional cuprins în hegelianism implică, deci, înţelegerea logicului ca reflectare a realităţii obiective. Dar aceasta înseamnă că logicul trebuie înţeles ca reflectare a procesului dialectic, a dialecticii realităţii obiective: „Istoria capitalismului — notează Lenin — şi analiza *conceptelor* care o rezumă" [1]. Aceasta este ceea ce a realizat Marx în *Capitalul,* atunci cînd, studiind marfa, a stabilit adevăratul înţeles al valorii, iar pe baza analizei valorii, a contradicţiei între muncă abstractă şi muncă concretă, el a putut desprinde legea lăuntrică de dezvoltare a capitalismului. Logicul se dovedeşte astfel a fi rezumatul istoricului, iar istoricul, procesul dialectic de dezvoltare a realităţii însăşi. În modul acesta este înţeles faptul că logicul reflectă dialectica realităţii obiective în *Capitalul* lui Marx. Lenin notează: „Dacă Marx nu a lăsat o *«Logică»* (cu literă mare) el a lăsat *Logica* «Capitalului», şi acest lucru ar trebui folosit la maximum în problema care ne interesează..." [2]. Logicul, înţeles în această lumină, nu mai surprinde realitatea obiectivă — ca să zicem aşa — dinafară, ci dinlăuntrul ei; logicul exprimă însăşi legea lăuntrică de dezvoltare a realităţii obiective. Analiza valorii şi a dialecticii ei, care constituie logica din «Capitalul» lui Marx, arată limpede că determinaţiile logice — „formele valoare" [3] — nu sînt forme exterioare, ci sînt forme care reproduc mişcarea conţinutului însuşi. „Aşa cum forma valoare simplă, ca act singular de schimb al unei oarecare mărfi pe alta, conţine într-o formă nedezvoltată *toate* contradicţiile principale ale capitalismului, — tot aşa cea mai simplă *generalizare,* prima şi cea mai simplă formare de *concepte* (judecăţi, silogisme etc.) înseamnă cunoaşterea din ce în ce mai profundă de către om a legăturii *obiective* a lumii..." [4]. Logica nu descrie deci numai formele gîndirii, ci şi acordul lor cu adevărul [5], căci aceste forme reproduc mişcarea conţinutului. Dacă logica transcendentală kantiană duce la o ruptură a cunoaşterii de obiect şi la o apreciere negativă în ceea ce priveşte rezultatele cunoaşterii aşa încît logica infirma cerinţele teoriei cunoaşterii, obiectul în „sine" rămînînd în afara domeniului ei, logica dialectică, în schimb care surprinde dezvoltarea lăuntrică a obiectului însuşi, restabileşte unitatea dintre logică şi teoria cunoaşterii. Mişcarea cunoaşterii, care surprinde obiectul e însăşi esenţa logicii, iar formele logice au funcţie gnoseologică. Din acest punct de vedere (Lenin se exprimă în această accepţie) logica coincide cu teoria cunoaşterii. Lenin abordează această problemă numai din acest

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 208.
[2] *Ibidem,* p. 207.
[3] *Ibidem,* p. 208.
[4] *Ibidem,* p. 147.
[5] *Ibidem,* p. 144.

punct de vedere. Logica este doctrina cunoașterii. Ea este teoria cunoașterii [1] — notează Lenin. Iar în analiza introducerii la secțiunea a III-a *(Ideea)* a părții a doua a *Logicii (Logica subiectivă)*, el notează :... „Aici este arătată cu o genialitate remarcabilă coincidența, ca să zicem așa, a logicii cu gnoseologia" [2]. Întreagă această introducere este străbătută de asemenea de ideea cunoașterii ca proces care își însușește obiectul. În sfîrșit notația lui Lenin în legătură cu *Capitalul* [3] ne-a dus deja la aceeași concluzie. De altfel și analiza în ansamblu a *Caietelor filozofice*, analiză pe care am încercat-o în paginile de față, vine și ea în sprijinul celor expuse mai înainte în legătură cu coincidența dintre logică și teoria cunoașterii.

Coincidența logicii cu teoria cunoașterii exprimă înțelegerea faptului că logicul reproduce realitatea obiectivă. Sau, altfel spus : Numai înțelegînd coincidența dintre logică și teoria cunoașterii putem să explicăm cum logicul reproduce (reflectă) realitatea obiectivă. În acest sens Lenin notează : „Aceasta este în general o problemă foarte importantă" [4].

Coincidența logicii cu teoria cunoașterii implică deci coincidența logicii cu dialectica realității obiective. Istoria capitalismului coincide cu analiza conceptelor care o rezumă, sau, după cum se exprimă Engels, legile gîndirii coincid, în ultimă instanță, cu legile realității. Înțelegerea materialistă a acestei coincidențe a fost demonstrată concret de Marx prin analiza sa „dublă, deductivă și inductivă, — logică și istorică" [5], în *Capitalul*, în care desfășurarea analizei logice *coincide întru totul* cu istoria reală a capitalismului : în care, deci, Marx a demonstrat că istoria reală, făurită de oameni reali, e rădăcina mișcării conceptelor, a „istoriei ideale" ; „dacă Marx nu a lăsat o Logică el a lăsat *logica* (capitalului)... În «Capitalul» a fost aplicată la o singură știință logica, dialectica și teoria cunoașterii a materialismului [nu este nevoie de trei cuvinte ; este unul și același lucru], care a luat tot ce este valoros la Hegel și l-a dezvoltat mai departe" [6].

Identitatea dintre logică, dialectică și teoria cunoașterii este, deci, concluzia elaborării dialecticii materialiste în *Caiete filozofice ;* această identitate înseamnă stabilirea definitivă a bazei, pornind de la care trebuie să fie dezvoltată mai departe dialectica materialistă. Cercetarea în această lumină a categoriilor și legilor dialecticii, dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic pe calea deschisă de Lenin, cere un efort considerabil, — după cum el însuși se exprimă — și constituie o sarcină principală a filozofilor marxist-leniniști, sarcină pe care trebuie să se fundeze lupta necruțătoare a filozofiei comuniste împotriva reprezentanților filozofici ai imperialismului — luptă a adevărului împotriva neadevărului, a cinstei împotriva necinstei, a prețuirii omului împotriva înjosirii lui.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 150 și 144.
[2] *Ibidem*, p. 159.
[3] *Ibidem*, p. 207.
[4] *Ibidem*, p. 144.
[5] *Ibidem*, p. 208.
[6] *Ibidem*, p. 207.

ДИАЛЕКТИКА В «ФИЛОСОФСКИХ ТЕТРАДЯХ» В. И. ЛЕНИНА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В этой работе автор стремится разъяснить способ, путем которого В. И. Ленин разработал материалистическую диалектику в «Философских тетрадях», связывая этот вопрос со всей деятельностью В. И. Ленина во время первой империалистической войны.

Развивая эту тему, автор выделил следующие вопросы: 1) Диалектическое развитие познания как отражение реальной диалектики (причем подчеркивается философское обоснование конкретного ленинского анализа). 2) Способ, путем которого В. И. Ленин сохранил и спас, очистив от гегелевского идеализма основный закон диалектики — закон единства и борьбы противоположностей. В связи с этим автор указывает на борьбу В. И. Ленина против оппортунистов II Интернационала, пытавшихся «затушевать» противоречия империализма. 3) Общественно-историческая практика как основной вопрос в обосновании марксистской философии.

В заключение автор занимается вопросом единства, существующего между логикой, диалектикой и теорией познания, подчеркивая значение этого указания В. И. Ленина для дальнейшего развития материалистической диалектики.

LA DIALECTIQUE DANS LES „CAHIERS PHILOSOPHIQUES“ DE V. I. LÉNINE

(RÉSUMÉ)

L'auteur a essayé, dans son ouvrage, de faire ressortir la manière dont Lénine a élaboré la dialectique matérialiste dans les „Cahiers Philosophiques“ — rattachant ce problème à l'ensemble de l'activité de Lénine pendant la première guerre impérialiste.

En poursuivant ce thème, l'auteur dégage les problèmes suivants : 1° La marche dialectique de la connaissance en tant que reflet de la dialectique réelle ; à ce propos, l'auteur met en évidence le fondement philosophique de l'analyse léniniste concrète. 2° Etudiant l'élaboration de la loi de l'unité et de la lutte des contraires, l'auteur a essayé de dégager la manière dont Lénine a retenu et sauvé cette loi fondamentale de la dialectique, en la débarrassant de l'idéalisme hégélien. A ce même propos, l'auteur montre la lutte de Lénine contre les opportunistes de la IIe Internationale, qui essayaient d'„effacer“ les contradictions de l'impéria-

lisme. 3° La dernière idée développée est celle de la pratique sociale historique en tant que problème fondamental dans l'élaboration de la philosophie marxiste.

En conclusion, l'auteur s'occupe du problème de l'unité qui existe entre la logique, la dialectique et la théorie de la connaissance, soulignant l'importance de cette indication léniniste pour le développement de la dialectique matérialiste.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

PROBLEMA FETIŞISMULUI ŞI A REFLECTARII ÎN TEORIA MARXISTĂ A VALORII

DE

CLARA DAN

Studiul de faţă cuprinde două capitole, separate şi independente, dintr-o lucrare mai mare în care se cercetează unele categorii filozofice aşa cum apar ele în *Capitalul* lui K. Marx, precum şi unele concluzii referitoare la îmbogăţirea conţinutului unor categorii filozofice prin analiza legii valorii.

I. FETIŞISMUL MARFII ŞI CARACTERUL OBIECTIV AL APARENŢEI

Majoritatea studiilor care se ocupă cu raporturile ce leagă filozofia marxistă de cea hegeliană consideră dialectica materialistă ca rezultatul prelucrării critice şi aşezării pe baze materialiste a *Logicii* lui Hegel. Dacă urmărim evoluţia gîndirii din tinereţe a făuritorului filozofiei marxiste, constatăm însă că antiumanismul societăţii în care trăia l-a îndemnat la cercetarea bazelor ei economice, constituind problematica sa centrală, germenul socialismului său; iar în această direcţie influenţa hotărîtoare asupra concepţiei sale din tinereţe a exercitat-o nu *Logica* ci *Fenomenologia* lui Hegel. În cadrul concepţiei umaniste a lui Marx un rol important a jucat, în această perioadă, teoria filozofică a alienării [1]. Punctul de plecare al umanismului marxist este omul în ansamblul său. Criza sistemului de producţie capitalist apare în această perioadă pentru Marx în totalitatea sa, în consecinţa sa finală, ca o criză a omului acestei societăţi, a omului înstrăinat de esenţa sa (alienat). Hegel în *Fenomenologia spiritului,* a întreprins o istorie generală a conştiinţei umane; Marx a refăcut acest efort: din fenomenelogia hegeliană el a reţinut, pentru a o transforma într-o teorie concretă, noţiunea celebră şi obscură a

[1] Vezi, H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, 1947, p. 90—91.

alienației [1]. Teza hegeliană a alienării a produs o impresie deosebită asupra tînărului Marx. Fenomenologia lui Hegel, deși într-o formă obscură și mistică, includea totuși ideea de bază că omenirea străbate, în mod necesar, perioada în care omul — spiritul — este înstrăinat de el însuși, după cum, tot atît de necesar omul va reuși cu ajutorul cunoașterii și a muncii, să pună capăt acestei înstrăinări, ajungînd în era libertății. Ideea că omul este robul unor puteri străine, emanate din el și autonomizate, va constitui o problemă centrală pentru tînărul Marx, care va găsi baza acestei alienări, precum și posibilitatea și necesitatea depășirii ei, în producția socială. La Hegel, problema alienării era o problemă a raportului dintre subiect și obiect, obiectul provenind din alienarea subiectului. Alienarea constituie pentru Hegel o categorie universală, obiectivizarea subiectului ca și orice obiectivizare fiind în esență o alienare. În consecință, depășirea ei era o chestiune, în primul rînd, de conștiință. Prin treptele dezvoltării conștiinței umane Hegel dovedește că, în mod necesar, se atinge un grad de libertate mereu crescîndă. Pentru el întreaga istorie constituie o epopee a libertății, către care duce un drum ce trebuie străbătut cu necesitate. Marx reia noțiunea și termenul de alienare, dar îi reînnoiește complet conținutul [2].

Pentru Marx, alienarea nu este o categorie universală, care caracterizează orice obiectivizare. Cercetînd modul de producție capitalist, el găsește în producția de mărfuri acea obiectivizare căreia îi este specifică alienarea. Această alienare reală, specifică producției de mărfuri, s-a resfrînt la Hegel în noțiunea mistică și atotcuprinzătoare a alienării.

În *Manuscrisele filozofico-economice* Marx scrie: „Măreția fenomenologiei hegeliene și a rezultatului ei final — dialectica negației, ca principiu motor și creator — constă, prin urmare, în faptul că Hegel examinează autogenerarea omului ca proces, concepe obiectivizarea ca dezobiectivizare, ca o autoînstrăinare și negare a acestei autoînstrăinări, în faptul că el sezisează, așadar, esența *muncii* și concepe omul obiectiv, omul adevărat pentru că este real, ca rezultat al muncii sale proprii" [3].

Aceste probleme constituie punctul de plecare al cercetărilor tînărului Marx. Dar, pe cînd pentru Hegel depășirea alienației nu este decît o aparență, o depășire pe planul ideii, Marx, așa după cum transpune alienarea de pe planul ideii pe planul realității, descoperind legile economice ale capitalismului a căror caracteristică este tocmai alienarea, găsește și izvorul depășirii ei în realitate, în procesul muncii, al dezvoltării producției. *Fenomenologia* lui Hegel — după cum remarcă Lukács — ascunde într-o formă mistică travestită, antagonismele economice ale epocii. Filozofia hegeliană nu conține numai o dialectică mistificată, ci și primele începuturi ale unei științe despre societate într-o oglindire mai mistificată, mai răsturnată, mai metafizică decît dialectica sa. Marx a răsturnat, a umplut de conținut, sau mai bine zis *a descoperit legile acelei realități*

[1] H. Lefebvre, *Le marxisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 23.
[2] Vezi Togliatti, *De Hegel au marxime*, în „*La Nouvelle Critique*", februarie 1955, p. 31.
[3] K. Marx, *Manuscrisele filozofico-economice*, M E G A, III, p. 156. Citat după Togliatti, *ibid.*

sociale a cărei oglindire fantastică o constituie Fenomenologia lui Hegel. Problemele esențiale pe care Marx le-a desprins din *Fenomenologie* reluîndu-le, au fost problemele unui mod de producție care se maturiza, ale cărui tendințe de dezvoltare se conturau și se impuneau cunoașterii. Problematica comună a tînărului Marx și a *Fenomenologiei* nu poate fi explicată, în primul rînd, prin influența pe care Hegel a exercitat-o asupra tînărului Marx. Însăși închegarea modului de producție capitalist ridica aceste probleme, care au găsit la început, la Hegel, o oglindire mistificată caracterizată printr-o serie de noțiuni obscure pe care Marx le-a reluat tocmai datorită faptului că ele reprezentau, în fond, oglindirea fantastică a unei *realități* în dezvoltare. De aceea, problematica principală a *Fenomenologiei* (raportul dintre subiect și obiect, obiectivizarea subiectului și dezobiectivizarea obiectului, procesul muncii și crearea istoriei ca un proces necesar de dezvoltare spre libertate) revine la Marx și se încheagă într-o nouă teorie filozofică. Această teorie — esențială în ansamblul ideilor lui Marx — găsește totuși în cercetările privitoare la ideile lui Marx un *loc secundar* prin nimic justificat.

★

Într-o societate bazată pe producția de mărfuri, înstrăinarea este un fenomen general, existent în realitate, propriu oricărui act de schimb. O marfă pentru a se realiza ca valoare de întrebuințare trebuie în prealabil să devină valoare de schimb. Munca concretă, care creează un bun util, o valoare de întrebuințare, este în condițiile producției de mărfuri pentru făuritorul său non-valoare de întrebuințare, valoare de schimb [1]. Valoarea de întrebuințare trebuie să se înstrăineze pentru a se realiza ca atare. „Numai prin această *înstrăinare* totală a mărfurilor munca conținută în ele devine muncă utilă" [2].

Devenirea mărfurilor ca valori de întrebuințare presupune totala lor înstrăinare, intrarea lor în procesul de schimb, dar existența lor în vederea schimbului este existența lor ca valori de schimb. Pentru ca ele să se realizeze ca valori de întrebuințare trebuie deci să se realizeze ca valori de schimb [3].

Așadar, intervertirea, înstrăinarea, trecerea în contrariul său pentru a se putea realiza ea însăși, este o caracteristică a celulei de bază a modului de producție capitalist. Dar această simplă intervertire, care este una *reală* și nu *închipuită,* care provine din activitatea oamenilor și nu din *conștiința* lor, implică în germene la o analiză mai amănunțită, o sumedenie de aspecte, care în formele dezvoltate ale capitalismului se hipertrofiază, provocînd fenomenul denumit de Marx fetișism. Această intervertire reală, această înstrăinare reală, această „metamorfoză" prin care trece orice marfă în momentul intrării sale în circulație, este baza reală

---

[1] Marx scrie în *Contribuții la critica economiei politice*: „Marfa *este* valoarea de întrebuințare ... dar totodată ca marfă ea *nu* este valoare de întrebuințare. Dacă ar fi valoare de întrebuințare pentru posesorul ei, atunci n-ar mai fi marfă. Pentru el, marfa este mai curînd *non-valoare de întrebuințare* adică numai purtătoarea materială a *valorii de schimb* ... " p. 33.

[2] *Ibidem*, p. 34.

[3] *Ibidem*, p. 34.

şi punctul de plecare al fenomenului denumit fetişism. „Munca concretă devine esenţa omenirii, alienarea muncii omeneşti concrete devine forma fundamentală a alienării, aceea care precede pe toate celelalte. Economia devine în felul acesta baza istoriei“ [1].

Dacă analizăm implicaţiile acestei intervertiri, atunci problema de bază care se desprinde este una de relaţie dintre subiect şi obiect. Valoarea de schimb este relaţia dintre producători, relaţia dintre oameni. Valoarea de întrebuinţare este relaţia dintre om şi natură. Or, obiectele constituie o verigă necesară, ele joacă un rol de *mijlocitor* în relaţiile dintre oameni. „Producătorii raportează diferitele lor munci, unele la altele, ca muncă generală omenească... — fără această întrepunere a obiectului ei n-ar izbuti să facă aceasta. Aşadar, raportul dintre *persoane, apare* ca un raport între obiecte“ [2]. Caracterul social al muncii este mijlocit prin aceea că munca individuală ia forma abstractă a generalităţii [3]. Problema subiectului şi a obiectului, problema obiectivizării subiectului şi a subiectivizării obiectului constituie sîmburele întregului fetişism care învăluie producţia capitalistă. Or, sîmburele acestei intervertiri dintre subiect şi obiect se găseşte în orice proces de schimb, constituind o *realitate*. „In producţie, persoana se obiectivizează, în consumaţie obiectul se subiectivizează“ — scrie Marx [4].

După cum am mai arătat nu orice obiectivizare înseamnă pentru Marx alienare. Dar în condiţiile modului de producţie capitalist obiectivizarea subiectului se produce în condiţiile alienării. Marfa nu se poate realiza printr-o simplă obiectivizare a subiectului ci doar prin înstrăinarea, prin alienarea lui. Un bun devine marfă numai dacă el este destinat schimbului. Celula modului de producţie capitalist o constituie marfa. Esenţa omului, prin munca sa se obiectivizează iar în cadrul producţiei capitaliste de mărfuri această obiectivizare are loc în vederea înstrăinării ei.

Munca generală omenească, munca abstractă, care, după cum spune Marx este un adevăr fiziologic, deoarece orice muncă este o cheltuire de creier, nervi, muşchi, şi organe senzoriale omeneşti [5], se materializează într-o formă concretă, într-o muncă concretă. Dar caracterul ei de muncă generală şi abstractă îşi găseşte forme de mişcare autonomă. Mai mult chiar, arată Marx, ceea ce caracterizează producţia capitalistă este faptul că forma socială nemijlocită a muncii o formează munca în calitatea ei de muncă generală, şi nu în calitatea ei de muncă specială cum se întîmplă în alte orînduiri sociale [6]. Această muncă generală, nedeterminată, abstractă îşi făureşte forme de manifestare în afara muncii concrete în care apare, în cadrul formelor valorii ; munca generală îşi găseşte expresia

---

[1] P. Togliatti, *De Hegel au Marxisme*, în „*La Nouvelle Critique*“, februarie 1955, p. 33.
[2] Fr. Engels, *Conspect din Capitalul*, Ed. pentru literatură politică, 1953, p. 7.
[3] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 23.
[4] *Ibidem*, p. 212.
[5] Karl Marx, *Capitalul*, p. 99, vol. I, ed. a II-a, Ed. P.M.R., 1948.
[6] Marx scrie în *Capitalul* : „Forma socială nemijlocită a muncii o constituia aici (în feudalism — Nota noastră — *C.D.*) forma naturală a muncii, caracterul ei special, şi nu, aşa cum e cazul în sistemul producţiei de mărfuri, caracterul ei general“. *Ibidem*, vol. I, p. 104.

într-o altă muncă concretă, și nu în munca concretă în cadrul căreia a luat naștere. (Producîndu-se pînză, se cheltuiește muncă abstractă într-o determinare concretă. Dar în cadrul schimbului, pînza echivalîndu-se hainei, munca abstractă cheltuită pentru producerea pînzei se exprimă în haină, adică printr-o altă muncă utilă, decît aceea în care ea a fost cheltuită efectiv, iar pe urmă autonomizarea și materializarea ei se desăvîrșește în bani). Așadar, materializarea unor relații sociale — sau obiectivizarea subiectului — este realitatea oricărui schimb în condițiile producției de mărfuri.

Munca umană, în orice societate, este în același timp și o muncă în general, o cheltuire de efort pur, și o muncă determinată, care produce un bun util. Dar numai în societățile producătoare de mărfuri, munca abstractă se desparte de munca concretă, i se opune și creează valoare, care se autonomizează, desăvîrșindu-și existența independentă sub forma banilor. Acest act al autonomizării muncii abstracte este legat de înstrăinarea bunului produs. De aceea, înstrăinarea este legată de societățile producătoare de mărfuri, este caracteristica exclusivă a acestora. Prin muncă esența umană se obiectivizează în orice societate. Această obiectivizare nu este însă înstrăinare decît în condițiile producției valorii.

Obiectivizarea este deci un proces general; înstrăinarea este un caz special al obiectivizării, caracteristic producției de mărfuri, în care un aspect al muncii de ansamblu, munca abstractă, se autonomizează.

Între teoria filozofică a alienării, care are la bază înstrăinarea generală a produselor în capitalism și teoria economică a fetișismului există o legătură strînsă [1]. Materializarea muncii abstracte și autonomizarea ei constituie sursa fetișizării. „Îndată ce se înfățișează *ca marfă* — scrie Marx — ea se transformă într-un lucru în același timp fizic și metafizic. Ea nu se mărginește să stea cu picioarele pe pămînt; ea se așază cu capul în jos în fața tuturor celorlalte mărfuri și din acest cap de lemn al său ea produce năzbîtii mai bizare decît dacă ar începe să danseze din proprie inițiativă" [2]. Relațiile sociale, în condițiile producției de mărfuri se atașează mereu lucrurilor și apar sub forma unor lucruri. Aceasta atît în sensul că lucrul este purtătorul material al relațiilor sociale (valoarea de întrebuințare este purtătorul valorii de schimb) cît și în sensul că relațiile sociale *creează* ele însele lucruri (bani). Această legătură care într-o formă neclară și nedezvoltată a mai fost întrevăzută și de către alți economiști a fost scoasă în evidență în întreaga ei amploare și pentru întreaga economie politică, doar de Marx, care a reușit să limpezească și să simplifice astfel chestiunile cele mai grele și mai obscure.

---

[1] H. Lefebvre scrie: „De la sfîrșitul comunismului primitiv și a comunității patriarhale ... indivizii s-au văzut obligați *de a aliena* produsele lor ... Instrumentele și produsele devenind proprietate individuală, actul social — schimbul — nu s-a putut înfăptui decît prin vînzare sau „alienarea" produselor... Această contradicție, această alienare generală, s-a produs prin faptul că activitatea socială ... decurge în afara indivizilor ... după circumstanțe imprevizibile. Se regăsește aici teoria filozofică a alienării și teoria economică a fetișismului". *Pour connaître la pensée de K. Marx*, p. 202—203.

[2] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ediția a II-a, p. 99.

Că intervertirea subiectului şi a obiectului, alienarea, este un proces real şi nu închipuit este arătat explicit de Marx: „Faptul că o relaţie de producţie socială se prezintă ca un obiect existent în afara indivizilor şi că relaţiile determinate în care aceştia intră în procesul de producţie a vieţii lor sociale se prezintă ca însuşiri specifice ale unui obiect este *o inversare, o substituire prozaică reală şi nu închipuită* (sublinierea noastră — *C.D.*) care caracterizează toate formele sociale ale muncii creatoare de valoare de schimb. Numai că în bani ea apare mai izbitor decît în marfă“ [1]. Intervertirea este aşadar atît un fapt real, cît şi o aparenţă; dar acest dublu aspect al ei, scos în evidenţă de Marx, n-a fost remarcat în literatura filozofică, care a neglijat aspectul ei de realitate, după cum remarcă just Fogarasi. Înainte de a aborda această problemă ne vom opri la oglindirea fantastică a acestei intervertiri reale, care dă fenomenele cele mai izbitoare ale fetişismului.

Fetişismul se caracterizează prin faptul că relaţiile sociale apar ca relaţii între lucruri [2], că propria esenţă a omului se înstrăinează de el şi primeşte o putere iluzorie, care domină pe creatorii săi; într-un cuvînt, fetişismul se caracterizează prin dominarea oamenilor de către propriile lor produse şi prin iluzia că oamenii ar domina produsele lor [3]. Aşa cum banii constituie o autonomizare a muncii abstracte care se realizează în valoare, capitalul purtător de dobîndă este forma cea mai desăvîrşită a fetişismului [4]. „Aici este desăvîrşită înfăţişarea de fetiş a capitalului şi concepţia fetişistă a acestuia B—B', avem de a face cu forma iraţională a capitalului, inversarea şi materializarea relaţiilor de producţie ridicate la cea mai mare putere: înfăţişarea de purtător de dobîndă, înfăţişarea simplă a capitalului, în care el constituie premisa propriului său proces de reproducţie; însuşirea banilor, respectiv a mărfii, de a-şi valorifica propria lor valoare, independent de reproducţie — mistificarea capitalului sub forma ei cea mai izbitoare“ [5]. Aşadar, dacă în producţia de mărfuri valoarea de schimb capătă existenţă independentă faţă de valoarea de întrebuinţare, apare aici dintr-o dată o substanţă independentă, autonomă, care se mişcă şi se dezvoltă mereu singură prin ea însăşi şi pentru care marfa şi banii nu sînt decît forme tranzitorii de manifestare; ba mai mult chiar: ca plus valoare, ea se diferenţiază de ea însăşi ca valoare iniţială.

Nu ne vom ocupa de diferitele aspecte dezvoltate, iluzorii, care caracterizează fetişismul. Singura problemă care ne interesa în legătură cu fetişismul era faptul că valoarea constituie cheia sa şi că interver-

---

[1] K. Marx, *Contribuţii* ... Ed. pentru literatură politică, 1954, p. 42.

[2] Karl Marx scrie în *Capitalul*: „Acestora din urmă (adică producătorilor — *C.D.*) raporturile sociale dintre muncile lor particulare le *apar*, din această cauză, drept ceea ce *sînt*, adică nu drept raporturi sociale nemijlocite ale persoanelor în chiar muncile lor ci dimpotrivă, drept *raporturi materiale* între persoane şi drept *raporturi sociale între lucruri*“, vol. 1, p. 100.

[3] Vezi H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Editions Sociales, 1947, p. 75.

[4] Karl Marx scrie: „În lumea mărfurilor produsele muncii omeneşti ... par a fi făpturi independente, însufleţite cu viaţă proprie şi aflate în raport atît între ele cît şi cu oamenii ... Iată ce numesc eu fetişismul care caracterizează produsele muncii din momentul cînd ele sînt produse ca mărfuri şi care, din această cauză, este inseparabil de producţia de mărfuri“, *Capitalul*, p. 100.

[5] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, Ed. pentru literatură politică, 1953, p. 381—382.

tirea care se produce între subiect și obiect în cadrul dezvoltării valorii și înstrăinarea legată de ea este de ordinul *realității* și nu al conștiinței. Se ridică aici o problemă filozofică esențială : de ce ordin este această intervertire ?

Am arătat mai înainte că procesul intervertirii este de ordinul realității. Dar realitatea nu este o unitate uniformă ; Hegel, atît în *Enciclopedie,* cît și în *Știința logicii,* accentuează în mod deosebit importanța diferitelor grade ale realității. Ruptura existentă între esență și fenomen, între general și individual, între necesitate și hazard în filozofia dinaintea lui Hegel, este rezolvată în întrepătrunderea dialectică a acestor categorii, Hegel neconferind totuși același grad de realitate diferitelor aspecte ale realității. El relevă diferența profundă care, cu toată unitatea lor, există între esență, fenomen și aparență.

Esența — după Hegel — apare în mod necesar ; ea se reflectă, conform terminologiei sale, în fenomen și în aparență. Fenomenul constituie aparența *esențială,* pe cînd aparența, existentă tot în mod obiectiv, constituie aparența neesențială [1]. Lenin, remarcă în partea introductivă a conspectelor sale asupra *Logicii* lui Hegel : „Două lucruri importante : 1) Die Objektivität des Scheins *(N.B.* neclar, de revăzut !!), 2) die Notwendigkeit des Widerspruchs...". După care adaugă : „Nu vrea să spună oare prin aceasta că și aparența este obiectivă, deoarece în ea există *una din laturile* lumii obiective ? Nu numai Wesen, ci și Schein este obiectivă. Există o deosebire între subiectiv și obiectiv, DAR ȘI EA ÎȘI ARE GRANIȚELE EI" [2].

Să ne oprim puțin asupra obiectivității aparenței.

Așadar, am văzut că fetișismul este un fenomen care nu ține exclusiv de domeniul reflectării, el aparține în parte și realității. Problema care se pune este următoarea : fetișismul face parte din domeniul *esenței,* sau procesele de care am amintit au loc la suprafața fenomenelor, ele constituind modul în care esența își găsește forma de exprimare, felul în care ea se manifestă ? Este el de domeniul fenomenului, adică al manifestării esențiale, sau al aparenței, al unei manifestări inesențiale, adică al unei *realități,* dar care este lipsit de conținut, de adevăr intern ?

Marx arată în multe locuri în mod explicit, că intervertirea, adică apariția relațiilor dintre oameni ca relații între lucruri, constituie doar o

---

[1] Hegel scrie în *Wissenschaft der Logik,* vol. II, Ed. Mainer, 1934, p. 123 :

„Dar dacă se spune că ceva (Etwas) ar fi *numai* fenomen, în acel sens, ca și cum față de el *existența nemijlocită* (unmittel bare Existenz) ar fi adevărul, atunci mai de grabă fenomenul este un adevăr mai înalt ; pentru că el (fenomenul — *C.D.*) există ca existență existențială, față de existență (nemijlocită — *C.D.*) care este încă un fenomen lipsit de esență — (Wesenlose Erscheinung), pentru că ea conține într-însa (an ihr hat) numai un moment al fenomenului, adică existența ca nemijlocită, fără reflecția sa negativă. Dacă fenomenul este considerat neesențial (wesenlos) atunci ne gîndim la momentul negativității sale în așa fel, ca și cum nemijlocitul ar fi față de el pozitivul și adevăratul". În alt loc al aceleiași opere el scrie : „Esența este în al doilea rînd numai în esențial, nu este altceva decît existența inesențială, deci aparența (*W. de Logik,* vol. II, p. 6). Iar în *Enciclopedie,* el scrie : „Existența, pusă ca contradicție, este fenomen. Aceasta nu trebuie confundată cu simpla aparență. Aparența este adevărul direct al existenței sau al imediatului" (§ 131 adaos).

[2] Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 70.

mediere, că relaţiile sociale nu aparţin şi nu pot aparţine imanent lucrurilor. În *Roentvurf,* Marx scrie: „Materialismul vulgar al economiştilor... este tot atît un idealism vulgar, sau chiar un fetişism care atribuie lucrurilor relaţiile sociale, ca determinări imanente care le aparţin, şi prin aceasta le mistifică" [1]. În întreaga sa operă, Marx dovedeşte că ceea ce apare — şi apare în realitate — ca aparţinînd lucrului, nu aparţine imanent lucrului, ci constituie o relaţie socială, o relaţie între persoana, care se manifestă în mod necesar prin medierea lucrului. *Fetişismul este deci o aparenţă,* în sensul în care e definită aparenţa de Hegel şi de marxism, ca o determinare superficială şi neesenţială, dar reală a esenţei. În acest fel înţelege problema şi cunoscutul filozof marxist H. Lefebvre, care scrie: „Fetişismul este în acelaşi timp un mod de existenţă a realităţii sociale, un mod real al conştiinţei şi al vieţii umane, — şi o aparenţă, o iluzie a activităţii umane" [2].

În concluzie: fetişismul este un fenomen atît de domeniul conştiinţei (o falsă conştiinţă) cît şi de domeniul realităţii. El îşi are germenele în materializarea muncii abstracte constituind o metamorfozare reală, dar care se petrece la nivelul aparenţei, fiind forma de manifestare a realităţii însăşi. Acest aspect real al fetişismului era neglijat, cu toate că din el decurg unele concluzii pentru teoria cunoaşterii.

În general, înainte de apariţia marxismului vechea problemă filozofică a cunoaşterii era exclusiv o problemă individuală: poate individul să cunoască esenţa lucrurilor sau simţurile îl înşeală? Marx a introdus în teoria cunoaşterii o problematică cu totul nouă: el a arătat pentru prima dată barierele *de clasă* ale cunoaşterii. Dar în afară de aceste aspecte mai cunoscute ale problemei, Marx, analizînd modul de producţie capitalist, a relevat încă un aspect, care se interpune între esenţă şi oglindirea ei de către subiect: este vorba despre procesul de hipertrofiere a aparenţei, pe care Marx l-a analizat în mod detaliat în fetişismul modului de producţie capitalist.

Demonstrarea faptului că aparenţa ţine de domeniul *realităţii,* pune problema cunoaşterii umane, problema *reflectării* obiectului de către subiect, într-o lumină mai favorabilă. Nenumăratele exemple şi analize date în cursul dezvoltării filozofiei ca probe ale faptului că simţurile ne înşeală, şi-ar putea găsi, eventual, rezolvarea nu atît în greşelile simţurilor cît în faptul că simţurile reflectă aparenţa reală care acoperă nu numai esenţa, dar cîteodată şi fenomenul.

Problema obiectivităţii aparenţei este aşadar un moment important în teoria cunoaşterii. Aparenţa nu este pur şi simplu o falsă reflectare a fenomenului; aparenţa este de domeniul realităţii obiective, ca şi fenomenul.

Analiza făcută de către Marx fetişismului care învăluie producţia capitalistă nu poate fi înţeleasă altfel decît ca aparenţa reală sub care se prezintă această societate. Medierea de către lucruri a relaţiilor sociale,

---

[1] Citat după Fogarasi, *Marxismus és logika,* Editura SZIKRA, Budapesta, 1946.
[2] H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique, idem,* p. 75.

materializarea muncii abstracte și autonomizarea ei sub formă de bani nu sînt ficțiuni ale cunoașterii umane. Dar aceste calități nu aparțin nici lucrurilor în mod imanent : nici un lucru nu conține în sine o relație socială tot așa precum nici un metal în sine nu este oglinda muncii abstracte. Dar, într-o anumită relație, în producția capitalistă, lucrurile primesc în mod obiectiv aceste determinări, străine esenței lor proprii. *Fenomenul nu este străin de esența sa proprie ; fenomenul este forma necesară de manifestare a esenței, determinarea proprie* a esenței. *Aparența* este tot o determinare a esenței dar *accidentală,* exterioară, denaturată. Ea este manifestarea inadecvată a esenței.

Esența unui lucru nu se poate manifesta decît în relațiile sale cu alte lucruri. Aceste relații — în care orice lucru intră în mod necesar, datorită faptului că nimic nu există izolat ci într-o strînsă conexiune cu ceea ce îl înconjură — dă naștere fenomenului. De aceea putem spune că fenomenul este determinarea *proprie* a esenței, deoarece el reprezintă forma de manifestare necesară a esenței.

Dar, în afară de relațiile necesare, stabile, în care esența se dezvăluie în mod permanent, există și alte relații, momentane, accidentale, în care esența se resfrînge doar parțial, incomplet. Acestea din urmă nu sînt relații în care esența unui lucru își dezvăluie calitățile, în care și le determină, se concretizează, ci relații exterioare, străine lucrului, în care se resfrînge tot esența, dar incomplet și ca atare inadecvat. De aceea este aparența o determinare a esenței, fiind totuși străină ei.

Este interesant de remarcat că noțiunile polare ca general-individual, necesitate-întîmplare, esență-fenomen, reflectă realitatea doar cu multă aproximație. Filozofia cunoaște nu numai cele două categorii polare pentru a oglindi mai veridic același proces. Astfel, problema generalului și a individualului poate fi mult mai complex înțeleasă cu ajutorul particularului, cele trei determinări, general, particular și individual nefiind doar noțiuni relative, fiecare din ele avînd și o determinare calitativă proprie. Același lucru se întîmplă în cazul necesitate-accident, unde intervine problema legii și a legității cu însușiri proprii. Tot astfel noțiunile de esență și fenomen nu epuizează toată gama realității : aparența poate fi determinată cu notele sale diferențiale față de fenomen. Îmbogățirea categoriilor și elucidarea diferențelor care există între ele sînt expresia cunoașterii tot mai profunde a realității de către gîndirea științifică.

II. CARACTERUL CONTRADICTORIU AL MĂRFII ȘI BAZA OBIECTIVĂ A DETERMINARILOR REFLEXIVE

Marfa are un caracter contradictoriu : ea se compune din valoarea de întrebuințare și valoare. Acest dublu caracter contradictoriu, inerent mărfii, își făurește formele sale de mișcare în cadrul metamorfozei mărfii, care are loc în circulație. În cadrul circulației contradicția internă dintre valoarea de întrebuințare și valoare se exteriorizează ; ea devine o contradicție externă, în care fiecare pol reprezintă cristalizarea unei

laturi a contradicției interne. În cele ce urmează vom examina legătura dintre cei doi poli ai contradicției exteriorizate, așa cum ea reiese din analiza făcută mărfii de către Marx în cadrul circulației, în formele valorii.

Fiecare latură a contradicției capătă o existență separată, aparent independentă. Exteriorizarea contradicției interne și cristalizarea fiecărei laturi a ei într-un fenomen exterior de sine stătător, nu neagă legătura dintre aceste laturi, dintre cei doi poli ai contradicției. Dimpotrivă, cu toate că cele două laturi contradictorii se află în acel moment izolate, ele nu-și au existența decît și numai în măsura legăturii necesare dintre ele, decît în măsura în care, în esență, reprezintă polii opuși ai unei unități contradictorii.

Este cunoscut că marfa conține și valoarea de întrebuințare și valoare, datorită caracterului dublu al muncii cuprinse în ea. În ecuația : 20 de coți de pînză = o haină, unul din polii contradicției (20 de coți de pînză) primește în cadrul acestei ecuații exclusiv funcția de valoare de întrebuințare, pe cînd celălalt pol apare exclusiv sub aspectul său de valoare. Contradicția internă a mărfii, devenind o contradicție exterioară, cei doi poli ai contradicției interne există în acest raport nu în cadrul unei singure mărfi, ci ca o relație necesară între două mărfuri diferite.

Hegel a atribuit o semnificație deosebită legăturii necesare care există între polii unei contradicții precum și faptului că un contrariu al unui lucru chiar datorită acestui fapt este contrariu determinat [1]. Așadar, pentru a ne exprima în termeni hegelieni, polul opus constituie întotdeauna propriul său altceva. Dar această determinare reciprocă a polilor unei contradicții (despre care s-a scris mult în istoria filozofiei, începînd chiar cu noțiunile corelate ale lui Aristotel), mai implică și alte legături, mai puțin cercetate. Una din aceste implicații, asupra căreia Marx a accentuat în mod deosebit, este procesul oglindirii polilor contradicției. Oglindirea polilor contradicției prezintă un interes deosebit fie și numai pentru faptul că ea marchează un moment de unitate între materialism și dialectică, între teoria materialistă a reflectării și legea dialectică a contradicției.

Analizînd procesul de circulație a mărfii, Marx arată că esența mărfii, adică valoarea, devine indiferentă față de forma determinată a muncii în care a luat naștere. Pentru a-și putea manifesta esența, valoarea, ea trebuie să se reflecte într-o altă marfă. Esența primei mărfi, valoarea,

---

[1] Hegel scrie în *Enciclopedie* referitor la polii contradicției : „Cei doi sînt într-o legătură esențială și unul din ei există numai în măsura în care îl exclude pe celălalt din sine, și chiar de aceea se raportează la el ... diferența esenței este așadar *contradicția* după care față de ceva deosebit nu se opune un *altceva general*, ci altceva-ul său ; așadar determinările proprii fiecăreia există doar în relația lui cu celălalt, fiedare este reflectat de sine însuși și doar în măsura în care este reflectat în celălalt, și tot așa celălaltul ; fiecare fiind așadar *celălaltul propriu celuilalt*" § 119. Iar în explicația acestui pasaj, Hegel adaugă : „Scopul filozofiei este eliminarea indiferenței și cunoașterea necesității lucrurilor în așa fel, încît celălalt să se opună celuilalt ca „altceva-ul său propriu" (*Idem*, 119 adaos). Și Lenin, în caietele filozofice îl citează pe Hegel : Esențialul este că fiecare lucru diferit, fiecare particular este diferit față de oricare altul, dar nu în mod abstract de un oarecare altul, ci față de altul al *său* ; fiecare există numai în măsura în care altul său în sine este cuprins în conceptul său ... (p. 237).

poate să se exprime ca atare numai oglindindu-se într-o altă marfă, care în acest moment al oglindirii devine întruchiparea celeilalte laturi a contradicției interne a mărfii, întruchiparea valorii de întrebuințare. Marx accentuează în mod deosebit asupra acestui proces de oglindire obiectivă [1], denumindu-l (într-o notă de subsol) cu un termen foarte plastic „determinare reflexivă" [2]. În primul capitol al Capitalului, Marx se întoarce de cîteva ori asupra acestei probleme [3].

În ce constă deci această determinare reflexivă ?

În primul rînd trebuie accentuat faptul că aici ne găsim în fața unei oglindiri obiective ; nu este vorba despre reflectarea obiectului de către subiect, ci despre reflectarea ca proces în întregime obiectiv, proces ce constituie baza și punctul de plecare al oglindirii subiective.

Acest proces de oglindire obiectivă Marx îl analizează în cadrul polilor unei contradicții. O contradicție exteriorizată, care se caracterizează prin originea comună a celor doi poli (între care există o legătură necesară, ei fiind corelați și inexistenți unul fără celălalt), implică oglindirea unuia din cei doi poli de către celălalt, nici unul neputînd să se determine pe sine însuși decît oglindindu-se în polul său opus. Acest proces marchează un moment de unitate indisolubilă între teoria materialistă și legile mișcării dialectice într-unul din momentele fundamentale ale lor, în miezul lor.

În analiza făcută formelor valorii, Marx a demonstrat existența determinărilor reflexive, indicînd chiar că acest proces depășește cadrul exclusiv al mărfii. Pentru filozofie reprezintă o deosebită importanță problema universalității acestor determinări reflexive. Întrebarea este, dacă polii contradicției se reflectă unul pe celălalt cu necesitate, dacă deci, *într-un anumit sens și într-o anumită formă schimbată, baza reflectării obiectului de către subiect poate fi găsită în reflectarea necesară, în determinarea reflexivă a polilor contradicțiilor.* După părerea noastră, demonstrarea faptului că

---

[1] Marx analizează pe larg, modul cum în forma valoare relativă simplă, unul din polii contradicției constituie *oglinda* celuilalt pol. În *Capitalul*, el scrie : „Prin intermediul raportului de valoare, forma naturală a mărfii B devine deci forma valoare a mărfii A, sau, cu alte cuvinte corpul mărfii B devine *oglinda* (subl. noastră — *C.D.*) valorii mărfii *A*" (p. 83). Iar mai departe el scrie : „Pentru a produce o asemenea oglindă a valorii, croitoria însăși nu trebuie să oglindească nimic altceva decît proprietatea ei abstractă de a fi muncă omenească" (p. 88—89). Sau în alt pasaj : „Valoarea unei mărfi, de exemplu a pînzei, este exprimată acum în nenumărate alte elemente ale lumii mărfurilor. Orice alt corp de marfă devine *oglinda* (subl. noastră — *C.D.*) — valorii pînzii" vol. I (p. 92).

[2] În genere aceste determinări reflexive conțin ceva curios în ele. Cutare om, de pildă, este rege numai pentru că alți oameni se comportă față de el ca supuși. Ei, pe de altă parte, cred că sînt supuși, pentru că el este rege. Într-un alt pasaj (tot într-un subsol) Marx explicitează și mai mult această idee a oglindirii : „Într-un fel oarecare, se întîmplă și cu omul ceea ce se întîmplă și cu marfa. Deoarece nu vine pe lume nici înzestrat cu oglindă, nici ca filozof fichtean : eu sînt eu, omul se oglindește mai întîi în alt om. Numai raportîndu-se la omul Pavel ca la un semen al său, omul Petru se raportează la sine însuși ca om. Prin acest fapt însă, Pavel îi apare în totalitatea sa, în materialitatea sa paveliană ca formă de manifestare a genului om". (*Capitalul*, vol. I, p. 84).

[3] Dar în fața pînzei haina nu poate să reprezinte valoare, fără ca în același timp valoarea să ia pentru ea forma de haină. Tot astfel individul A nu poate să considere pe individul VB ca majestate, fără ca pentru A majestate să ia în același timp figura lui B, schimbînd astfel trăsăturile, părul și multe alte lucruri ori de cîte ori se schimbă domnitorul (*Capitalul*, vol. I, p. 83).

oglindirea e un proces obiectiv existînd între polii contradicţiilor ar avea însemnătate pentru fundamentarea materialistă a teoriei marxiste a cunoaşterii. Teoria reflectării obiectului de către subiect constituie o verigă principală a concepţiei marxiste despre univers. Dar reflectarea adecvată a obiectului de către subiect (o reflectare veridică, cu ajutorul căreia omul primeşte cunoştinţe valabile despre univers, ce corespund obiectului), nu putea să apară din nimic. Omul este o parte a naturii, creierul este o organizare superioară a materiei. Subiectul nu poate fi considerat rupt de univers. Considerarea omului, ca o parte a naturii din care a luat naştere, considerarea proceselor ce se petrec în om ca organizare superioară, de alt ordin, dar a proceselor naturale, este organic legată de o privire materialistă şi istorică asupra materiei.

Este ştiut că forme inferioare de reflectare (ca sensibilitatea), se găsesc pe toată scara materiei vii. Procesul reflectării într-o formă inferioară, este specific deci oricărei vieţuitoare. Dar problema este dacă pe o altă scară şi am putea spune într-un alt ordin, reflectarea este o însuşire a materiei în general.

Dat fiind că găsirea în realitatea obiectivă a corespondentelor proceselor subiective marchează momentul unităţii subiectului cu obiectul, — atît de important într-o teorie materialistă a cunoaşterii, — această problemă i-a preocupat pe mulţi filozofi materialişti. Atît Spinoza, cît şi, în special, materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea înclinau să admită o teorie a materiei animate. Holbach, Helvetius, La Mettrie, Robinet şi chiar Diderot au mers prea departe în această direcţie, căutînd în întreaga materie *aceeaşi* sensibilitate, *aceleaşi* proprietăţi, pe care le găsim la om. Această exagerare a materialiştilor francezi, pe deplin explicabilă în ansamblul filozofiei lor şi a cunoştinţelor epocii, nu poate fi însă o piedică în calea continuării eforturilor de a demonstra unitatea subiectului cu obiectul.

Plehanov manifestă şi el interes faţă de teoria care, luînd în considerare discontinuitatea evoluţiei, demonstrează continuitatea subiectului şi a obiectului pe fondul acestei discontinuităţi [1]. Lenin, în *Materialism şi empiriocriticism,* pune sub o formă ipotetică problema dacă reflectarea luminii, însuşire general valabilă a materiei, nu este cumva germenele din care s-a dezvoltat posibilitatea mai complexă, de oglindire a materiei vii. În aceeaşi operă, Lenin arată că noi putem şi trebuie să presupunem existenţa, la fundamentul edificiului naturii a unei proprietăţi analoge cu senzaţia. Marx a demonstrat pe baza analizei mărfii, că acea contradicţie cuprinsă în ea (între valoarea de întrebuinţare şi valoare) se oglindeşte în mod obligator în momentul exteriorizării lor. La Marx acesta e un proces de oglindire obiectiv. Problema care se pune este, dacă această oglindire are o valabilitate generală, dacă polii oricărei contradicţii se oglindesc în mod obligator ?

Reflectarea, ca proces existent în realitatea obiectivă a trezit şi interesul unor filozofi idealişti, care s-au ocupat de această problemă dintr-un

[1] G. V. Plehanov, *Les questions fondamentales du marxisme,* Editions Sociales, Paris, 1947, p. 38.

punct de vedere radical diferit și cu un scop diametral opus de cel al filozofilor materialiști. Astfel Leibniz, în *Monadologie,* concepe reflectarea ca proprietatea fundamentală a materiei. Însușirea de bază a monadei leibniziene, din care se compune lumea, este reflectarea la diferite grade de limpezime a întregului univers.

După cum am mai arătat, termenul de „reflectare" este des întrebuințat și de Hegel ; în cadrul sistemului său, reflectarea constituie una din categoriile de bază. La Hegel, esența se reflectă în fenomen, generalul se reflectă în individual, fenomenul și individualul avînd doar o existență reflectată. Componente principale ale acestei noțiuni complexe — și fără pătrunderea ei, filozofia lui Hegel nu este accesibilă — sînt : participare, determinare, includere și oglindire, mediere care dă naștere aparenței. Nu vrem să intrăm în analiza ei amănunțită — ci doar să relevăm faptul, că această categorie care ocupă un loc central în *Logica* lui Hegel, avînd o valabilitate universală, nu este nicidecum identică cu înțelesul marxist al termenului de reflectare, aproape echivalent cu oglindirea, incluzînd totuși, într-un sens subordonat, elemente ale oglindirii. Putem afirma, că ideea oglindirii ca proces obiectiv universal, ca una din numeroasele părți constitutive ale contradicției, se poate desprinde din filozofia lui Hegel.

Așadar, atît la Marx cît și la Hegel, există indicații cu privire la existența procesului reflectării între polii contradicției[1].

Dacă cercetăm contradicția din punctul de vedere al reflectării, putem constata că însăși existența celor doi poli opuși ai unei contradicții, implică și un oarecare proces de reflectare între ei. Prin ce se caracterizează, în fond, o pereche de contradicții ?

Lenin, în lucrarea sa *În jurul problemelor dialecticii*[2] arată că sînt posibile două concepții asupra dezvoltării : o concepție mecanică, care privește dezvoltarea ca o mărire și micșorarea cantitativă, și una dialectică, pentru care dezvoltarea are loc prin dezmembrarea unicului, prin dedublarea lui în două părți contradictorii. Deci contradicția, ca urmare a dedublării unicului, dă în același timp și explicația legăturii necesare care există între cei doi poli ai ei. Tot ceea ce este pozitiv la unul din poli, apare ca negativ la celălalt pol ; unul din poli este așadar *reflecția negativă* a celuilalt. Cunoscînd doar unul din polii unei contradicții putem astfel cunoaște polul opus. Așa cum într-un aparat fotografic imaginea de pe film este negativul imaginii reflectate, tot așa unul din polii unei contradicții

---

[1] Este interesant că prin judecățile apodictice noționale reflectarea realității obiective are loc într-un mod similar cu „reflectarea obiectivă". Este știut că predicatele judecăților naționale sînt categorii, fapt care ne îndreptățește că atunci cînd un predicat noțional într-un mod apodictic nu revine subiectului, predicatul care se află în raport de contradicție cu predicatul negat să revină necesarmente subiectului ; deci caracterul nonreflectoriu al predicatului negat atribuie un caracter reflectoriu acelui predicat noțional, care se află cu cel negat în raport de contradicție. Caracterul specific al predicatelor noționale constă deci în faptul că permit trecerea tocmai în contrariul lor.

Vezi în această privință G. Öffenberger : *Unitatea dialectică dintre individual și general oglindită de judecățile negative*, în *„Cercetări filozofice"*, Ed. Acad. R.P.R., III, 1955, nr. 1—2, p. 120—124.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 322.

constituie negaţia completă a celuilalt pol, constituie negativul aceleiaşi imagini [1].

In legătura necesară, indisolubilă, dintre polii unei contradicţii, în existenţa lor corelată, în faptul că cei doi poli formează doar împreună un întreg, o unitate, unul întregindu-l pe celălalt — că unul este lipsa celuilalt [2] se găsesc, fără îndoială elementele reflectării ca proces obiectiv.

Burghezia şi proletariatul, cele două clase fundamental opuse ale societăţii capitaliste, care împreună formează o unitate, o societate bazată pe un anumit mod de producţie, au luat naştere ca urmare a dezmembrării celei de a treia stări. Cea de a treia stare s-a scindat în două clase, care sînt fundamental opuse una celeilalte : tot ceea ce apare ca pozitiv, ca existent, la una din aceste clase, apare ca negaţie, ca lipsă la cealaltă. Burghezia se caracterizează prin posesia mijloacelor de producţie, proletariatul prin lipsa lor ; proletariatul se caracterizează, ca clasă prin posesia forţei de muncă ; burghezia prin lipsa ei.

Problema reflectării, în care unul dintre poli constituie reflexia negativă a celuilalt pol, se pune cu deosebită acuitate în fizica modernă. Pozitronul, descoperit de savantul englez Dirac, este considerat chiar de descoperitorul său ca reflectarea negativă a electronului, ca o oglindă răsturnată în care se reflectă electronul. Protonul era considerat mult timp ca neavînd un corespondent negativ ; de curînd însă a fost descoperit antiprotonul, avînd aceleaşi însuşiri ca şi protonul, dar fiind încărcat cu electricitate negativă. Găsirea corespondentului negativ al fiecărei particule este o sarcină a fizicii relativiste cuantice. In momentul de faţă se fac cercetări pentru găsirea antiatomului, adică a unei realităţi obiective cu însuşiri contrarii materiei cunoscute.

Orice contradicţie am cerceta, unul din polii ei se caracterizează prin negaţia completă a polului opus, dar nu prin negaţia lui în general, ci printr-o negaţie determinată, negarea în aşa fel a polului opus, încît şi cel negat îşi păstrează calitatea. Proletariatul, negînd burghezia, o neagă ca clasă. Electricitatea negativă este negaţia nu a electricităţii în general, ci a unei forme determinate de electricitate, a electricităţii pozitive. Pozitronul este reflexia negativă a electronului, dar amîndoi au aceeaşi calitate, amîndoi sînt acelaşi gen de particule, care împreună formează o unitate şi ca atare se opun unei alte calităţi, fotonului. Această negaţie a unui pol al unei contradicţii de către celălalt conţine elementele reflectării, ale reflectării care redînd imaginea păstrează calitatea obiectului reflectat.

Orice pereche de contradicţii am analiza, din orice domeniu, trebuie să ajungem la concluzia că, în măsura în care există contradicţii, există şi un proces de reflectare între polii contradicţiei.

---

[1] De remarcat că în ceea ce priveşte noţiunile cele mai generale, logica cunoaşte definirea lor ca negarea polului opus. Astfel în logică există definirea mişcării ca non repaos a esenţei ca nefiind fenomen etc.

[2] Aristotel scrie : „Esenţa lipsei este realitatea luată într-un alt înţeles, de exemplu esenţa boalei este sănătatea, pentru că prin absenţa acesteia devine evidentă boala". „Lipsa potrivit înţelesului său original este contrariul pozitivului adică respingerea membrului pozitiv" (*Metafizica*, 183 şi 124).

Caracterul polarizat al realității, prin însăși această polaritate, se leagă indisolubil de existența unui proces de reflectare obiectiv.

Cercetarea proceselor care se petrec în subiect sub aspectul *continuității* lor față de procesele obiective au o importanță deosebită pentru o teorie materialistă a cunoașterii. Numai demonstrarea unității subiectului cu obiectul, demonstrarea unității proceselor subiective cu cele obiective permit ca, în opoziție cu teoriile agnostice sau sceptice, care, deschis ori camuflate în postulate, contrapun arbitrar subiectul obiectului, teoria materialistă a reflectării să se bazeze pe date științifice.

In concluzie : reflectarea nu este un specific exclusiv al subiectului. Reflectarea obiectului de către subiect, baza cunoștințelor omenești, a sensibilității și excitabilității tuturor viețuitoarelor, are la originea ei o însușire general-valabilă a materiei, un proces obiectiv de reflectare implicit oricărei contradicții. Acest aspect al contradicției, reflectarea polilor ei, deci existența procesului de reflectare în obiect, este o concluzie ce poate fi degajată din studierea *Capitalului*.

ПРОБЛЕМА ФЕТИШИЗМА И ОТРАЖЕНИЯ В МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ СТОИМОСТИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Под этим заглавием фигурируют две отдельные главы из более обширного труда, занимающегося некоторыми философскими вопросами, связанными с марксистской теорией стоимости.

В главе «Товарный фетишизм и объективный характер видимости», анализируется связь между понятием о купле-продаже у Гегеля и у молодого Маркса, а также связь, существующая отчужденностью продукта, предназначенного для обмена, и фетишизмом.

Вообще фетишизм рассматривается как иллюзорное представление познающего субъекта, то есть мистификация, возникшая из процесса отражения. Однако Маркс указывает, что, наряду с этим иллюзорным аспектом, фетишизм является реальной, но поверхностной видимостью развития событий при капитализме. Явления, которые Маркс назвал фетишизмом, не свойственны проявлению сущности вещей, представляя собой лишь видимость, то есть реальное, но неадекватное определение сущности.

В главе «Противоречивый характер товара и объективная основа рефлективных определений» автор исследует существующий объективно процесс отражения, согласно которому потребительная стоимость одного товара выражается стоимостью другого. Исходя из этого объективно существующего процесса отражения между двумя противоречивыми полюсами товара, автор анализирует, в какой мере отражение как объективный процесс включается в любое противоречие; вывод состоит в

том, что отрицание одного полюса другим означает в то же время и эмбриональный процесс отражения, что, с объективной точки зрения, соответствует отражению субъекта объектом.

LE PROBLÈME DU FÉTICHISME ET DU REFLET DANS LA THÉORIE MARXISTE DE LA VALEUR

(RÉSUMÉ)

Sous ce titre sont assemblés deux chapitres séparés d'un ouvrage plus vaste qui traite de certains problèmes philosophiques se rattachant à la théorie marxiste de la valeur.

Dans le chapitre intitulé „Le fétichisme de la marchandise et le caractère objectif de l'apparence", l'auteur analyse la liaison entre la notion d'aliénation chez Hegel et chez le jeune Marx, ainsi que la relation qui existe entre l'aliénation des produits destinés à l'échange et le fétichisme.

Le fétichisme, en général, est considéré comme l'illusion du sujet de la connaissance, c'est-à-dire comme une mystification née du processus du reflet. Mais Marx démontre que, à part cet aspect illusoire, le fétichisme est également une apparence réelle, mais superficielle, du déroulement des événements dans le régime capitaliste. Quant aux phénomènes dénommés par Marx fétichisme, ils ne sont pas le propre des manifestation de l'essence des choses. Ils sont une apparence, c'est-à-dire une détermination réelle, mais inadéquate, de l'essence.

Dans le chapitre intitulé „Le caractère contradictoire de la marchandise et la base objective des déterminations réfléchies", on étudie le processus objectif du reflet, par lequel la valeur d'usage d'une marchandise s'exprime en valeur d'une autre marchandise. En partant de ce reflet objectif qui existe entre les pôles de contradictions d'une marchandise, l'auteur analyse en quelle mesure le reflet, en tant que processus objectif, est inclus dans toute contradiction ; la conclusion de l'article est que la négation d'un pôle par l'autre signifie en même temp un processus embryonnaire du reflet, qui constitue le correspondant — sur le plan objectif — du reflet du sujet dans l'objet.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

CU PRIVIRE LA DINAMICA LUPTEI DE CLASĂ ÎN PERIOADA DE TRECERE DE LA CAPITALISM LA SOCIALISM *

DE
GH. CHEPEŞ

Excepţionala însemnătate istorică a Congresului al XX-lea al P.C.U.S. constă, printre altele, în aceea că, în spirit autocritic şi antidogmatic, s-a ridicat împotriva cultului personalităţii şi a urmărilor sale profund dăunătoare, împotriva a tot ceea ce, pe planul practicii, a fost străin de natura socială a orînduirii sovietice şi, pe plan teoretic, a gîtuit gîndirea creatoare.

Lucrările Congresului au arătat că formula lui I. V. Stalin — transformată ulterior într-o dogmă de neatins — potrivit căreia, pe măsura înaintării spre socialism lupta de clasă se ascute tot mai mult [1], nu reflectă realitatea.

În practică, această teză — valabilă, chipurile, oricînd şi oriunde — îndeplinea atît în U.R.S.S., cît şi în celelalte ţări ale lagărului socialist, rolul nefast de „fundamentare" şi „justificare" teoretică a aţîţării artificiale a luptei de clasă.

În teorie, teza amintită a dus la predominarea unor concepţii unilaterale în legătură cu dezvoltarea socială, cu esenţa dictaturii proletariatului, cu rolul şi sarcinile statului socialist etc. În ce priveşte dictatura proletariatului, de pildă, s-a supraestimat în mod greşit latura represivă, violentă a acesteia, subestimîndu-se latura ei cealaltă — în concepţia lui Lenin principală şi esenţială — şi anume cea constructivă, paşnică.

În ultima vreme, literatura noastră politică a subliniat, în repetate rînduri, inconsistenţa formulei citate. Însă, din păcate, argumentarea pe care ea se sprijinea nu a fost supusă criticii, iar problema dinamicii luptei de clasă în condiţiile dictaturii proletariatului, ca atare, nu a fost

* Comunicare ţinută în Sesiunea Academiei R.P.R. din 17—19 ianuarie a.c.

[1] Vezi I.V. Stalin, *Despre lipsurile muncii de partid şi despre măsurile pentru lichidarea troţkiştilor şi a altor fărnici*, Ed. P.M.R., 1954, p. 24.

pe larg dezbătută. Lucrarea de față — fără pretenția de a epuiza toate aspectele — urmărește să facă un început tocmai în această direcție.

★

Practica — criteriul suprem al adevărului — a respins teza ascuțirii continue și obligatorii a luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism.

Experiența istorică a dictaturii proletariatului ne arată că lupta de clasă nu se desfășoară nicăieri rigid, liniar. Peste tot, ea cunoaște schimbări radicale, atunci cînd faze ale unei dezvoltări relativ line, lipsite de ciocniri fățișe de clasă, sînt înlocuite prin etape ale predominării unor conflicte deschise, violente și invers.

Dovezi grăitoare în acest sens găsim în istoria revoluției socialiste din U.R.S.S. Astfel, după izbînda deplină asupra contrarevoluției burghezo-moșierești alb-gardiste și izgonirea intervenționiștilor de pe întregul teritoriu al republicii, Țara Sovietică a intrat în faza muncii de construcție pașnică, fază în care lupta de clasă a devenit relativ mai puțin încordată. În primii ani de refacere a economiei naționale, dușmanul de clasă — deși nu renunțase la planurile sale restauratoare — a fost silit să-și schimbe procedeele tactice de luptă, neavînd atunci posibilitatea reală să organizeze largi acțiuni contrarevoluționare. Adunîndu-și însă forțele, mai tîrziu — după Congresul al XV-lea al P.C.U.S. (decembrie 1927) care a adoptat linia colectivizării masive — el a trecut la ofensiva împotriva puterii sovietice. În 1928 a avut loc o mare campanie a chiaburimii împotriva statului socialist; încercînd să sugrume revoluția prin înfometare, burghezia satelor a refuzat să vîndă statului surplusurile de cereale și a început teroarea împotriva activiștilor de partid și sovietici — organizatori ai mișcării colhoznice. În același timp, în Donbass — cea mai mare regiune carboniferă a țării — acționau grupuri diversioniste ale specialiștilor burghezi (așa-numita organizație de la Șahtî), care își propuseseră să provoace în țară o criză de combustibil. O continuare a complotului de la Șahtî a fost acțiunea organizației de sabotaj denumită „partidul industrial", care încerca, printr-o largă activitate diversionistă, să paralizeze viața economică a țării. Deci, spre sfîrșitul deceniului al treilea, lupta de clasă s-a întețit din nou în U.R.S.S. În această încleștare a forțelor, capitalismul a suferit însă o înfrîngere totală: problema „care pe care" s-a rezolvat definitiv în favoarea socialismului.

Exemplul Chinei arată la fel că, în anii dictaturii proletariatului, faze mai îndîrjite ale conflictelor de clasă alternează cu etape de relativă acalmie. Lupta pentru îngrădiri și împotriva lor — principala formă a luptei dintre proletariat și burghezie în ultimii ani ai revoluției chineze — s-a desfășurat în largi campanii de masă. De pildă, în 1950 s-a dus o luptă ascuțită în jurul stabilizării prețurilor, împotriva speculei care aducea mari prejudicii prosperității naționale. Apoi, în 1952, s-a desfășurat cunoscuta mișcare împotriva „celor cinci rele": corupția, evaziunile fiscale, delapidarea fondurilor statului, executarea neconștiincioasă a comenzilor guvernului, furtul de informații economice secrete din instituții. În 1953,

cînd s-a trecut la transformarea socialistă sistematică a agriculturii şi a economiei capitaliste, poporul chinez s-a lovit din nou de împotrivirea înverşunată a burgheziei de la sate şi oraşe. În 1955, a avut loc o altă campanie pe ţară pentru reprimarea contrarevoluţiei. Toate aceste etape ale unor ciocniri făţişe de clasă au fost precedate şi urmate de faze în care lupta de clasă a fost relativ mai puţin ascuţită.

În ţările de democraţie populară din Europa, gradul de ascuţime a luptei de clasă s-a schimbat de asemenea în diferite etape succesive ale construcţiei socialiste.

Viaţa a respins şi acea concluzie — consecinţă logică a dogmei înteţirii continue a luptei de clasă în perioada de trecere spre socialism — după care, mersul lucrurilor în condiţiile dictaturii proletariatului ar trebui să ducă *în mod fatal,* inevitabil, la forma cea mai violentă a ciocnirilor de clasă, şi anume la război civil.

Deşi societatea sovietică, de pildă, nu l-a putut evita, nu trebuie uitat că acesta a avut loc în faza de început a perioadei de trecere; în anii din urmă ai construcţiei socialiste, deşi pe alocuri şi în anumite momente exploatatorii au recurs la mijloace extreme ale împotrivirii lor, lupta de clasă n-a mai atins acel apogeu, care o caracterizase în perioada războiului civil şi prin acest război.

Ţările de democraţie populară aflate în faza revoluţiei socialiste nu au trecut — cu excepţia Ungariei, zguduită de recenta contrarevoluţie armată — prin această formă de maximă ascuţire a luptei de clasă. Deşi forţele trecutului au făcut repetate încercări de restaurare (de pildă: putch-ul reacţionar din februarie 1948 în Cehoslovacia, provocările fasciste de la Berlin din iunie 1953, evenimentele de la Poznan din iunie 1956 etc.), ele au putut fi zădărnicite de către oamenii muncii încă în faşă, înainte de a se transforma în război civil.

În ceea ce priveşte Ungaria, procesul de desfăşurare a evenimentelor în urma înăbuşirii acţiunii armate contrarevoluţionare — proces ce se caracterizează prin unirea tot mai strînsă a forţelor populare în jurul guvernului revoluţionar muncitoresc ţărănesc şi al Partidului Muncitoresc Socialist Ungar — confirmă acea regulă generală după care, intensitatea luptei de clasă este departe de a fi identică în diferite stadii ale dezvoltării spre socialism şi, în orice caz, ea nu prezintă o creştere permanentă şi obligatorie.

Prin urmare, teza ascuţirii *continue* a luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism nu reflectă o cerinţă obiectivă reală, o legitate a dezvoltării istorice; dimpotrivă, ea a fost *impusă* vieţii. Rădăcina ei socială se găseşte în fenomenele negative, legate de perioada dominaţiei cultului personalităţii, iar rădăcina ei gnoseologică — în ruptura de realitate şi absolutizarea, întotdeauna greşită, a unui adevăr relativ, valabil pentru *anumite* condiţii pentru anumite *momente* sau *laturi* ale fazei cînd se hotărăşte problema „care pe care", adică ale fazei de trecere *spre* socialism, şi nicidecum ale societăţii socialiste, unde — în urma lichidării claselor exploatatoare — întregul ascuţiş al luptei de clasă este îndreptat înspre exteriorul ţării.

★

Din cele de mai sus reiese că teza ascuţirii obligatorii a luptei de clasă în perioada construirii socialismului nu poate fi dedusă din istorie. Acest lucru este, de altfel, şi firesc, întrucît teza respectivă pleacă în mod *simplist* de la o premisă *unilaterală* şi *greşită*: pe măsură ce socialismul în ofensivă obţine succese tot mai mari, se măreşte numărul duşmanilor lui, creşte şi se întăreşte inevitabil rezistenţa rămăşiţelor claselor exploatatoare, devin tot mai ascuţite mijloacele lor de luptă.

Caracterul simplist al acestei concepţii constă în aceea că *reduce* lupta de clasă la *una* din formele ei principale: zdrobirea împotrivirii exploatatorilor, absolutizînd rolul acestei forme. În realitate, lupta de clasă este un fenomen mult mai complex. În perioada de trecere de la capitalism la socialism, în această luptă se încadrează şi problemele legate de întărirea alianţei dintre clasa muncitoare şi ţărănimea muncitoare în vederea atragerii acesteia din urmă pe făgaşul socialismului, de folosirea vechii intelectualităţi şi făurirea intelectualităţii noi, de reeducarea şi educarea oamenilor muncii în spiritul ideologiei socialiste ş.a.m.d. Trebuie să mai adăugăm — fără intenţia de a analiza problema — că importanţa acestor forme distincte, dar strîns împletite ale luptei de clasă, se schimbă în cursul construcţiei socialiste mai mult sau mai puţin des. Cu acestea nu vrem să negăm adevărul că, în determinarea gradului de ascuţime a luptei de clasă în perioada de trecere, rolul principal îl joacă gradul de rezistenţă a exploatatorilor. Deci, chiar dacă putem accepta drept premisă — cu rezerva amintită mai înainte— numai forma indicată a luptei de clasă, în mod izolat, realitatea ne arată că şi ea însăşi este privită de către concepţia discutată, unilateral şi în mod eronat.

Pe de o parte, deşi împotrivirea forţelor sociale învechite îmbracă o largă varietate de aspecte politice, economice şi ideologice, concepţia discutată o *limitează* de fapt doar la *anumite* manifestări şi anume la „cele mai ascuţite" (sabotaj, comploturi, asasinate etc.), exagerînd la maximum rolul şi importanţa acestora, cu toate că în general ele nu sînt decît acte răzleţe ale unor indivizi sau unor grupe mai mult sau mai puţin izolate. Pe de altă parte, concepţia discutată — datorită mai ales supraevaluării rolului şi importanţei mijloacelor extreme de luptă, — *supraapreciază* forţa de împotrivire a duşmanului de clasă şi, indirect, subapreciază capacitatea forţelor revoluţionare de a reprima această rezistenţă.

Este clar, însă, că succesele construcţiei socialiste, întărirea continuă a puterii de stat proletare, sprijinită din ce în ce mai activ de către masele largi, duc la creşterea, pentru diversionişti, a pericolului de a fi descoperiţi, la restrîngerea posibilităţilor reale pentru reuşita actelor subversive. Desigur, aceasta nu înseamnă că astfel de acţiuni — care, deşi nu pot schimba sensul dezvoltării, pot aduce prejudicii serioase — nu mai există. Dovada o constituie, în ţara noastră, diferitele încercări de sabotaj (ca cele din regiunea petroliferă), asasinarea unor activişti de către cei mai înverşunaţi chiaburi organizaţi în bande etc. Deci, vigilenţa noastră nu poate fi nicidecum slăbită. Dar, în acelaşi timp, trebuie să ţinem seama de faptul că numărul acelora care riscă să se preteze la acte

teroriste (inclusiv spionii trimişi din străinătate) nu poate — din motivele arătate— să nu scadă (o mărturie în acest sens este faptul că mulţi spioni se predau din proprie iniţiativă organelor de stat).

Totodată, nu putem nega faptul că ceea ce caracterizează atitudinea unei anumite *clase* nu este valabil întotdeauna pentru atitudinea tuturor *indivizilor* din care ea se compune. Acea concepţie — neformulată ca atare, dar indirect existentă la unii, ca urmare a tezei de care ne ocupăm — după care fiecare exploatator sau fost exploatator este „un criminal nedescoperit", sau, în cel mai bun caz, „un viitor criminal", nu este confirmată de realitatea istorică. Dovada cea mai convingătoare în acest sens este atitudinea celor mai mulţi intelectuali vechi (inclusiv acei care, nu numai prin origine, dar şi prin poziţia lor socială au făcut parte efectiv din clasa burgheză), ce sprijină sincer şi activ construirea noii orînduiri.

Ar fi de asemenea greşit dacă am ignora faptul că o parte din exploatatorii înşişi învaţă din experienţa vieţii. Ei nu pot să nu ţină seamă de noile condiţii istorice — favorabile forţelor progresului social — ce s-au creat în lume după cel de al doilea război mondial, de faptul că forţele de şoc ale contrarevoluţiei au fost zdrobite — în majoritatea ţărilor de democraţie populară — încă în cursul luptei pentru instaurarea dictaturii proletariatului, de soarta de neinvidiat a acelora care au îndrăznit să se ridice împotriva puterii clasei muncitoare şi a cuceririlor socialiste ale celor ce muncesc. Înţelegerea, în special a inevitabilului, explică, de pildă, poziţia loială a majorităţii burgheziei naţionale din China, a unor pături chiabureşti din ţările de democraţie populară ş.a.m.d.

Deci, distincţia de mai sus trebuie avută în vedere. Tocmai de la aceasta pleacă acea indicaţie a partidului nostru că unii din foştii chiaburi, fii de foşti chiaburi şi fii de chiaburi care au gospodărie separată şi nu exploatează munca străină, pot fi primiţi — dacă ei cer acest lucru — în formele socialiste de economie din agricultură. Asemenea politică diferenţiată — aplicată şi mai larg în China, R.D. Germană etc. — contribuie puternic la procesul de divizare a atitudinii elementelor exploatatoare faţă de noile rînduieli politice şi economice.

Făcînd chiar abstracţie de toate acestea, este de asemenea evident că o viziune unilaterală asupra formelor de rezistenţă ale exploatatorilor (problemă care nu intră în preocuparea materialului de faţă), nu poate duce la concluzii valabile nici în ce priveşte dinamica reală a intensificării luptei de clasă, nici măcar în ce priveşte dinamica forţei de împotrivire a duşmanului de clasă. Justa apreciere a acesteia din urmă cere, după părerea noastră, să avem în vedere înainte de toate faptul că puterea de rezistenţă a rămăşiţelor claselor exploatatoare are *două* laturi inseparabile: *a) moralul* duşmanului de clasă, adică *voinţa, hotărîrea sa* de a rezista (latura subiectivă), legate îndeosebi de *speranţa* în restaurare, şi *b)* puterea *materială,* adică forţa *reală* de împotrivire (latura obiectivă) de care se leagă îndeosebi posibilitatea unor *încercări* de restaurare.

In ce priveşte prima latură, nu avem mult de discutat. Se ştie că nici o clasă exploatatoare nu părăseşte de bună voie scena istoriei şi nu renunţă uşor la ceea ce posedă. Lenin a subliniat că socialismul trebuie

construit „în condiţiile luptei înverşunate şi ale împotrivirii turbate a exploatatorilor“ [1]. Furia muribunzilor este o forţă care nu poate fi ignorată. Totuşi, poate nu greşim dacă adăugăm la cele de mai înainte — nu cu intenţia de a le nega — că succesele construcţiei socialiste nu pot să nu aibă o influenţă asupra moralului duşmanului de clasă şi în sensul subminării lui. Deci, poziţia subiectivă a rămăşiţelor claselor exploatatoare rezultă, probabil, din întrepătrunderea a două sentimente: ura şi frica.

Latura subiectivă — care are o însemnătate de netăgăduit — nu poate fi însă, prin sine, factorul determinant al capacităţii de rezistenţă a duşmanului de clasă, şi cu atît mai puţin poate determina *sensul* dezvoltării acestei rezistenţe.

De fapt, moralul duşmanului de clasă este indisolubil legat de puterea sa materială şi se fundamentează pe aceasta din urmă. În consecinţă, trebuie să avem în vedere, în primul rînd, factorii *obiectivi,* care pot da rezistenţei duşmanului de clasă o bază *reală* (vom examina în paginile următoare mai ales acei factori care au fost invocaţi în sprijinul tezei despre ascuţirea continuă a luptei de clasă în perioada de trecere spre socialism).

În ce rezidă substratul material al împotrivirii rămăşiţelor exploatatoare, forţa reală a duşmanului de clasă înlăturat de la putere?

1. În existenţa inevitabilă — mai mult sau mai puţin îndelungată — a unui sector capitalist, întrucît „...cu excepţia unor cazuri cu totul rare şi speciale... nu pot fi expropiaţi dintr-odată toţi moşierii şi toţi capitaliştii dintr-o ţară cît de cît mare“ [2].

Însă, pe măsura succeselor repurtate în construirea socialismului şi în urma politicii de îngrădire a exploatării, atît greutatea specifică cît şi puterea economică absolută a elementelor capitaliste sînt — ca tendinţă generală — în continuă scădere. În ţara noastră, de pildă, sectorul particular — capitalist a fost — în esenţă — complet lichidat în industrie, în transporturi, în sistemul bancaro-financiar şi de asigurări, precum şi în comerţul exterior. Pînă la sfîrşitul anului 1955, greutatea sa specifică a scăzut în comerţ sub 20%, iar în agricultură ea se micşorează de asemenea. Un proces asemănător caracterizează şi situaţia din celelalte ţări de democraţie populară. Aceasta influenţează, desigur, forţa de împotrivire a elementelor capitaliste, în sensul subminării ei neîntrerupte.

2. Puterea exploatatorilor răsturnaţi se mai bazează pe faptul că „multă vreme după revoluţie exploatatorii păstrează în mod inevitabil o serie de enorme avantaje reale; le rămîn banii (banii nu pot fi desfiinţaţi dintr-o dată), o oarecare avere mobilă, adesea considerabilă, le rămîn legăturile, priceperea de a organiza şi administra, cunoaşterea tuturor „secretelor“ administraţiei (obiceiuri, metode, mijloace, posibilităţi), ei au studii mai înalte, legături strînse cu personalul tehnic superior (care trăieşte şi gîndeşte în mod burghez) se pricep incomparabil mai bine în chestiunile militare (ceea ce e foarte important) etc. etc.“ [3].

---

[1] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 27, E.S.P.L.P., 1955, p. 395.
[2] *Ibidem,* vol. 28, E.S.P.L.P., 1955, p. 245.
[3] *Ibidem,* p. 245–246.

Fără îndoială, aceste avantaje sînt mari. Însă ele nu pot servi drept izvor de rezistență decît pentru un timp limitat, în cursul căruia, în mare parte, sînt efectiv consumate (ca, de exemplu, banii și averea mobilă). În ceea ce privește restul (cunoașterea „secretelor" organizării și ale administrării etc.), burghezia își pierde treptat superioritatea față de clasa muncitoare. Acest lucru îl dovedește poate cel mai bine faptul că, sub conducerea clasei muncitoare venitul național al Republicii Populare Romîne s-a dublat în raport cu cel obținut în vechea Romînie burghezo-moșierească. Acesta este propriu și celorlalte țări de democrație populară.

3. Puterea exploatatorilor doborîți constă, într-o mare măsură și „...*în puterea obișnuinței*, în puterea *micii producții*; pentru că ...mica producție *generează* capitalism și burghezie permanent, în fiecare zi, în fiecare ceas, spontan și în proporții de masă" [1].

Asupra acestui factor va trebui să ne oprim mai mult, deoarece el a fost folosit drept premisă pentru unul din argumentele principale invocate în favoarea dogmei inevitabilității ascuțirii luptei de clasă în perioada construcției socialismului.

În 1929, după cum se știe, I. V. Stalin spunea — sprijinindu-se pe teza citată a lui Lenin — că, *în acele condiții*, elementele capitaliste au într-o oarecare măsură posibilitatea de a acumula forțe pentru a se împotrivi socialismului, întrucît, cu toată scăderea greutății lor specifice în comparație cu creșterea socialismului are totuși loc o creștere *absolută* a elementelor capitaliste [2]. Ulterior, această constatare — justă, pentru condițiile date — a fost transformată într-o dogmă, valabilitatea ei fiind extinsă asupra *întregii* perioade de trecere de la capitalism la socialism și asupra *tuturor* țărilor.

Premisa de la care ea pleacă nu poate fi contestată. Generarea spontană a capitalismului de către mica producție de mărfuri este un proces obiectiv, independent de voința sau conștiința oamenilor, o *legitate* economică. Dar aceasta nu înseamnă că este justificată și concluzia dogmatizată, conform căreia și în anii construcției socialiste creșterea absolută a elementelor capitaliste ar fi un fenomen obligatoriu.

Pe de o parte, nu putem pierde din vedere faptul că, prin aplicarea planului cooperatist al lui Lenin — calea ce duce spre înfrîngerea „puterii obișnuinței" — și pe măsura succeselor transformării socialiste a agriculturii, se închid treptat acele canale prin care iau naștere elementele burgheze, deci se restrînge cîmpul de acțiune al legii pomenite.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că, în perioada de trecere de la capitalism la socialism, dinamica modificărilor numerice a elementelor capitaliste este determinată nu numai de efectul spontan al acestei legi, care de altfel are doar o *singură* cerință obligatorie: ridicarea *neîncetată* a unor chiaburi *noi* din rîndurile mijlocașilor. Există un șir de factori (legați de politica de îngrădire a elementelor capitaliste), a căror acțiune în sens contrar — adică în direcția eliminării unor detașamente întregi

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, E.S.P.L.P., 1956, p. 8.
[2] Vezi I. V. Stalin, *Opere*. vol. 12, E.S.P.L.P., 1955, p. 38 și urm.

ale burgheziei săteşti, incapabile de a mai rezista îngrădirilor — nu numai că pot frîna sau anihila efectul legii sus-amintite, dar pot avea drept rezultat chiar şi *scăderea absolută* a numărului capitaliştilor. Astfel, în ţara noastră, de pildă, în timp ce în anul 1948 gospodăriile chiabureşti reprezentau cca 5,5% din totalul exploatărilor agricole, spre sfîrşitul anului 1955 procentul lor s-a redus aproximativ la 2% [1]. Un proces asemănător se observă şi în Cehoslovacia [2], Bulgaria [3] etc.

Desigur, principial nu poate fi exclusă posibilitatea ca, în *anumite* etape ale trecerii spre socialism sau în *unele* ţări, situaţia să se prezinte altfel. In general, dinamica deplasărilor de clasă — rezultatul interacţiunii mai multor procese contradictorii — nici *nu poate fi* identică în împrejurări *diferite,* deci în *toate* ţările şi în *toate* fazele construcţiei socialiste. Totuşi, se pare că *tendinţa dominantă şi, deci, caracteristică* — în condiţiile revoluţiei socialiste — *este restrîngerea numerică a elementelor capitaliste.* In orice caz, teza creşterii *obligatorii* a numărului elementelor exploatatoare în perioada de trecere de la capitalism la socialism este lipsită de temei. Ea nu poate justifica deci concluzia greşită că în anii dictaturii proletariatului forţele ostile socialismului şi, pe această bază, rezistenţa duşmanului de clasă ar spori oarecum în mod fatal.

4. Puterea exploatatorilor răsturnaţi de la putere îşi găseşte sursa relativ cea mai stabilă „...în puterea capitalului internaţional, în puterea şi trăinicia legăturilor internaţionale ale burgheziei..." [4].

Va trebui să insistăm şi asupra acestui factor, întrucît teza ascuţirii inevitabile a luptei de clasă în perioada construirii socialismului s-a sprijinit îndeosebi pe el.

Fără îndoială că împotrivirea elementelor exploatatoare din ţările lagărului socialist şi sprijinul pe care ele îl capătă din partea reacţiunii de peste hotare sînt în cea mai strînsă legătură. Este evident, de asemenea, că un astfel de sprijin există, sub cele mai variate forme : de la încurajarea „morală" a grupurilor ostile socialismului, pînă la trimiterea de spioni şi sabotori, şi chiar la intervenţia armată făţişă în favoarea forţelor contrarevoluţionare. Aceasta ne-o demonstrează întreaga istorie a U.R.S.S., precum şi a celorlalte ţări ale lagărului democratic. In zilele noastre, de pildă, bugetul S.U.A. alocă sume enorme de dolari pentru acţiuni subversive şi teroriste împotriva ţărilor socialiste. Destinaţia reală a acestor fonduri a ieşit clar la iveală cu ocazia evenimentelor tragice din Ungaria. „Cartea albă" a guvernului ungar — publicată recent— conţine numeroase documente (luate din surse burgheze) care dezvăluie răspunderea propagandei imperialiste şi a diferitelor organizaţii profasciste ale transfugilor în măcelul din zilele teroarei albe. Pentru sprijinirea bandelor contrarevoluţionare — echipate, în parte, cu armamentul sosit de peste hotare — au fost introduşi în ţară peste 60 de mii de foşti ofiţeri horthyşti,

---

[1] Vezi Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al C.C. al P.M.R. la Congresul al II-lea al partidului,* E.S.P.L.P., 1955, p. 105.

[2] Vezi *„Kommunist"*, nr. 9 din iunie 1956, trad. rom., p. 54—55.

[3] *Idem,* nr. 15 din octombrie 1955, trad. rom., p. 97.

[4] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 31, E.S.P.L.P., 1956, p. 8.

szălașişti etc. Datele arată cît se poate de evident că, cele petrecute în Ungaria ar fi luat un cu totul alt caracter şi nu ar fi dus la vărsări de sînge dacă în spatele acţiunii forţelor reacţionare nu s-ar fi aflat instigatorii de peste hotare, care pregăteau de multă vreme dezlănţuirea putch-ului fascist împotriva orînduirii democrat-populare. Desigur, ar fi cu totul nejust dacă în interpretarea evenimentelor din Ungaria am neglija puternicele cauze interne. Dar este un fapt de netăgăduit — după cum just subliniază un document al Partidului Muncitoresc Socialist Ungar — că „rolul hotărîtor şi de bază" l-a jucat imperialismul internaţional" [1].

Platforma care uneşte forţele reacţiunii mondiale este — după o mărturisire făţişă a lui J. F. Dulles — lupta „împotriva comunismului", în general, şi „distrugerea" sistemului socialist, în special. Iată de ce nu putem pierde din vedere nici un moment faptul că problemele construcţiei socialiste se rezolvă într-o anumită situaţie internaţională concretă şi că lupta de clasă pe plan intern nu este izolată de aceea ce se dă pe scară mondială. Situaţia internaţională *influenţează* desfăşurarea luptei de clasă, *intensitatea* ei. Tocmai de aceea este important să subliniem că raportul de forţe pe plan mondial nu este ceva static; el se dezvoltă şi se schimbă neîntrerupt.

Tendinţa generală a acestei dezvoltări şi schimbări acţionează — în mod obiectiv — în favoarea socialismului, avînd urmări vizibile în dublu sens:

a) Pe de o parte, se micşorează posibilitatea forţelor imperialiste de a acorda un ajutor făţiş direct şi eficace contrarevoluţiei interne din ţările în care se construieşte socialismul.

În perioada cînd U.R.S.S. a fost singura ţară care pornise pe calea socialismului, imperialiştii n-au ezitat să recurgă nemijlocit la o intervenţie armată. Mai tîrziu, însă, deşi n-au renunţat la ideea unei noi „cruciade antisovietice", pregătindu-se febril în vederea dezlănţuirii ei, cercurile agresive n-au mai reuşit să-şi pună în aplicare planul lor criminal. În dejucarea scopurilor intervenţioniste ale imperialismului un rol hotărîtor a avut, încă pe atunci, acţiunea forţelor populare progresiste din înseşi ţările capitaliste, forţe a căror putere a crescut şi creşte neîntrerupt.

Ulterior, socialismul a ieşit din cadrul unei singure ţări şi s-a transformat într-un invincibil sistem mondial, care cuprinde o treime din omenire şi a cărui forţă politică, economică şi militară, se măreşte continuu. Această schimbare radicală nu putea să nu aibă o influenţă hotărîtoare asupra mersului dezvoltării istorice. Forţele retrograde din ţările europene de democraţie populară, spre exemplu, nu s-au mai bucurat de un sprijin armat făţiş din partea ţărilor capitaliste; iar într-unele din acele ţări asiatice în care puterile imperialiste au intervenit direct (de exemplu Coreea) ele au fost nevoite să-şi mascheze intervenţia sub egida O.N.U.

Astăzi, acţiunea mondială nu mai are de-a face cu ţări socialiste izolate, ci cu un front puternic şi închegat al statelor socialiste. Aci găsim,

[1] Vezi „*Scînteia*", nr. 3775 din 11 decembrie 1956.

în cea mai mare parte, explicația faptului că ea n-a îndrăznit să acorde un ajutor militar direct nici încercărilor recente de restaurație din Ungaria. Forțele retrograde nu se mai pot bizui, deci, în aceeași măsură ca și înainte, pe ajutorul dinafară.

b) Pe de altă parte, schimbarea continuă a raportului de forțe pe plan mondial în favoarea socialismului permite ca efortul creator al maselor populare din țările lagărului socialist să poată fi concentrat și îndreptat într-o măsură din ce în ce mai mare spre construcția pașnică. Această conjunctură favorabilă — alături de strînsa colaborare, sprijinul reciproc al țărilor socialiste și, îndeosebi, de ajutorul internaționalist al U.R.S.S. — grăbește procesul de consolidare și lărgire continuă a cuceririlor revoluționare. La rîndul lor, succesele reale obținute în această direcție constituie principalul izvor al lărgirii bazei de masă a transformărilor revoluționare și, paralel, al izolării de mase a elementelor ostile progresului social.

Dezvoltarea favorabilă a situației internaționale face, deci, din ce în cea mai dificilă, și printr-o astfel de înrîurire indirectă, activitatea dușmănoasă a forțelor perimate.

Desigur, toate acestea nu înseamnă — după cum am subliniat și mai înainte — că imperialiștii ar fi renunțat la planurile lor de subminare a lagărului socialist sau că, în *anumite* condiții, în *anumite* momente și în *anumite* țări, ei nu ar mai putea încerca o intervenție, chiar directă, pentru a prelungi agonia forțelor sociale condamnate de istorie la pieire. O atare părere ar putea avea consecințe catastrofale pentru cauza socialismului; prin urmare, vigilența trebuie să fie mereu trează. Totuși, credem că, în lumina celor arătate mai sus, putem vorbi despre *îngustarea treptată* a posibilităților *obiective* pe care le are reacțiunea mondială de a sprijini în mod real încercările contrarevoluționare din interiorul țărilor lagărului socialist.

În concluzie: analiza factorilor care dau rezistenței dușmanului de clasă baza ei *obiectivă* îndreptățește — după părerea noastră — constatarea că în perioada de trecere de la capitalism la socialism există o *tendință generală de slăbire a puterii reale de împotrivire a rămășițelor claselor exploatatoare.* Premisa de la care pornește teza ascuțirii obligatorii a luptei de clasă în perioada construcției socialiste este, deci, greșită.

★

Reconsiderarea critică a dogmei ascuțirii *obligatorii* și *continue* a luptei de clasă nu trebuie să ne ducă la concluzia falsă — cu consecințe de astă dată nu numai grave, dar chiar fatale pentru cauza socialismului — că în perioada de trecere de la capitalism la socialism ar fi exclusă *posibilitatea* ascuțirii *temporare* a luptei de clasă.

Negarea acestei posibilități caracterizează concepțiile oportuniste. Pseudo-teoria „integrării" capitalismului în socialism este legată tocmai de afirmarea iluzoriei slăbiri *obligatorii* continue și chiar a dispariției totale a luptei de clasă, în perioada de trecere de la capitalism la socialism.

Viața a infirmat schema rigidă a „stingerii" obligatorii a luptei de clasă în anii dictaturii proletariatului. Ea a arătat că exploatatorii doborîți nu

renunță la rezistență. Chiar mai mult: experiența istorică a dictaturii proletaratului ne oferă un șir întreg de exemple care demonstrează că, în *anumite momente* prielnice lor, reprezentanții trecutului — sprijinindu-se mai ales pe subvenționarea de către imperialiști a oricăror acțiuni contrarevoluționare — își pot chiar *intensifica* împotrivirea, mergînd pînă la acțiuni ofensive, menite să restabilească cu forța vechile rînduieli.

Care sînt acele momente?

La această întrebare nu se poate da un răspuns valabil oricînd și oriunde. Examinarea unor împrejurări, în care lupta de clasă a devenit deosebit de încordată (ca de exemplu situația din Berlin — iunie 1953, din Polonia — iunie 1956 (Poznan) și octombrie 1956, din Ungaria — în ultimele luni ale anului trecut și, îndeosebi, la sfîrșitul lunii octombrie și începutul lui noiembrie), ne arată că numeroși factori externi și interni, respectiv: economici, politici și ideologici — din a căror interacțiune rezultă raportul concret de forțe între clase — concurează în această direcție. Importanța acestora este departe de a fi identică în toate cazurile și în tot cursul desfășurării evenimentelor.

Deci, nu se pot da rețete universal valabile, privitoare la factorii de care se leagă momentele de ascuțire ale luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism. Totuși, credem că nu greșim dacă susținem că există un factor principal, de care încercările contrarevoluționare s-au folosit de fiecare dată: starea de spirit a maselor. Aceasta nu este ceva dat o dată pentru totdeauna. Greșește cine crede că entuziasmul revoluționar — ce se naște în lupta pentru smulgerea puterii din mîinile claselor exploatatoare — se menține de la sine, sau numai prin influențe politice și ideologice (a căror importanță, de altfel, nu putem și nici nu vrem să o negăm). Este un fapt incontestabil că înțelegerea conștientă, de către oamenii muncii, a necesității socialismului se formează treptat, pe măsură ce ei se pot convinge în practică — prin îmbunătățirea continuă a nivelului de trai — că există o legătură obiectivă indisolubilă între statornicirea, consolidarea și perfecționarea noilor relații de producție și posibilitatea sporirii neîncetate a producției sociale, a productivității muncii, precum și între acestea și posibilitatea satisfacerii crescînde a nevoilor materiale și spirituale ale poporului.

Starea de spirit dominantă e determinată, îndeosebi și în mod nemijlocit, de măsura în care interesele imediate ale maselor pot sau nu pot fi, sînt sau nu sînt respectate. Aceasta, la rîndul ei, este strîns legată și depinde de justețea sau injustețea politicii — și, în primul rînd, a politicii economice — a partidului clasei muncitoare aflat la putere, de capacitatea sau incapacitatea organelor de stat, care aplică în viață politica partidului.

Este un adevăr demonstrat de viață că, forțele vechi caută să lovească în cuceririle revoluționare și chiar să recîștige „raiul" pierdut, folosind situația creată datorită unor lipsuri sau greșeli în domeniul economic, a anumitor denaturări birocratice ale aparatului de stat. Lenin a arătat că „...contrarevoluționarii, moșierii, capitaliștii și ocrotitorii și complicii lor

profită de *acest* moment pentru a porni iarăşi şi iarăşi un asalt împotriva puterii socialiste" (sublinierea noastră. — *Gh. Ch.)* [1].

Evenimentele de la Poznan, sau cele întîmplate recent în Ungaria, constituie, credem, cea mai directă şi mai elocventă dovadă a felului cum reacţiunea caută şi, uneori, chiar reuşeşte să speculeze în favoarea sa o anumită stare de spirit a unei părţi a maselor muncitoare.

Justa înţelegere şi interpretare a acestor evenimente ne ajută să desprindem — legat de problema cercetată de noi — două concluzii de o reală însemnătate practică şi teoretică :

1. În primul rînd, este o mare greşeală, cu grave consecinţe posibile, *subaprecierea* acelor contradicţii ce se pot ivi, la un moment dat, în ţările socialiste, de pildă între anumite părţi ale maselor muncitoare, pe de o parte, şi anumite organe de partid şi de stat, pe de altă parte, atunci cînd acestea din urmă nu ţin seama sau nu ştiu să asculte vocea maselor, rupîndu-se astfel de ele. Fără îndoială că aceste contradicţii — în condiţiile dictaturii proletariatului — au un caracter neantagonist ; ele apar nu datorită ciocnirii unor interese de clasă opuse, ci din cauza greşelilor unor activişti de stat sau de partid. Însă, în anumite împrejurări — atunci cînd greşelile sînt serioase şi persistă timp mai mult sau mai puţin îndelungat — aceste contradicţii pot căpăta un caracter deosebit de grav, întrucît anumite pături muncitoare înapoiate pot ajunge treptat sub influenţa duşmanului de clasă. Istoria ne arată situaţii, ca aceea care a fost în Ungaria, cînd mase de oameni ai muncii, înşelate de forţele reacţionare, au putut fi îndreptate împotriva propriilor lor interese de clasă şi au slujit în mod obiectiv — contrar intenţiilor şi voinţei lor subiective — intereselor forţelor sociale duşmane. Deci, partidul clasei muncitoare şi guvernul dictaturii proletariatului se pot bucura numai atunci de sprijinul deplin al celor ce muncesc, cînd sînt gata nu numai să înveţe masele, dar şi să înveţe necontenit de la ele.

Modul în care un partid marxist-leninist, aflat la putere, îşi poate îndeplini — în interesul celor ce muncesc — rolul de forţă conducătoare a construcţiei socialiste, dezvăluind problemele complexe ce se ivesc în procesul făuririi noii orînduiri şi organizînd masele pentru rezolvarea acestora, este în mod strălucit ilustrat prin *Rezoluţia plenarei C.C. al P.M.R. din 27—29 decembrie 1956.* Hotărîrile luate în legătură cu planul şi bugetul de stat al R.P.R. pe anul în curs, măsurile preconizate cu privire la îmbunătăţirea sistemului de salarizare, la schimbarea modului de constituire a fondului central de produse agricole prin extinderea relaţiilor comerciale dintre oraş şi sat, la dezvoltarea democraţiei socialiste, prin lărgirea atribuţiilor sfaturilor populare şi ale conducătorilor din întreprinderi etc. — au fost aprobate şi însuşite de către întregul popor muncitor, deoarece toate tind spre scopul suprem : ridicarea necontenită a nivelului de viaţă al oamenilor muncii.

2. În al doilea rînd, o greşeală, cel puţin tot atît de gravă, este *supraevaluarea* contradicţiilor neantagoniste, confundarea lor cu contradicţiile

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, E.S.P.L.P., 1955, p. 454.

antagoniste dintre exploatați și exploatatori, sau situarea lor chiar mai presus de acestea. O asemenea poziție reiese dintr-o cuvîntare rostită de tov. E. Kardelj, la sesiunea Scupșcinei Populare Federative a R.P.F. Iugoslavia [1]. Vorbitorul a susținut teza că, înțelegerea procesului de dezvoltare spre socialism exclusiv prin prisma conflictului dintre proletariat și burghezie este „absurdă din punct de vedere ideologic și reacționară din punct de vedere politic". El își baza afirmația pe presupunerea că, după zece ani de dezvoltare a socialismului într-o țară sau alta, rămășițele exploatatorilor doborîți „trebuie să reprezinte sub raport politic un factor puțin important". De aici concluzia : pericolul principal pentru o țară socialistă îl reprezintă nu acțiunea claselor sociale perimate, cît factori mult mai importanți — după părerea tov. Kardelj — cărora le-ar da naștere mecanismul statului în perioada de tranziție (de pildă, birocratismul, în concepția vorbitorului identificat oarecum cu însuși mecanismul de stat). Urmarea logică, extrem de dăunătoare, a acestor raționamente este — în ultima instanță — negarea luptei de clasă, a necesității unei puteri proletare ferme în perioada de trecere de la capitalism la comunism.

In realitate, însă, nu contradicțiile neantagoniste (legate, în parte, într-adevăr de existența unor elemente birocratice în partid și stat) prin ele însile amenință cuceririle socialiste ; în mod direct, adîncirea contradicțiilor de acest tip reprezintă doar *condiția* favorabilă contrarevoluției. *Cauza* încercării de restaurare o găsim în acțiunea forțelor subversive (organizate și sprijinite de cercurile imperialiste) care, avînd posibilitatea de a ieși la suprafață pe valul frămîntărilor populare, au pornit la atac împotriva regimului democrat-popular.

Pericolul principal pentru cuceririle revoluționare îl reprezintă deci rămășițele claselor exploatatoare, sprijinite de către imperialismul internațional. Atît timp cît ele există, contradicția fundamentală este și rămîne cea dintre proletariat și burghezie, cu toate că raportul de forțe dintre cei doi termeni opuși ai contradicției se schimbă continuu în favoarea socialismului. In consecință, soluționarea tuturor problemelor construcției socialiste trebuie subordonată, înainte de toate, intereselor generale ale luptei contra dușmanului de clasă ; trebuie ținut seama de faptul că *mersul înainte spre socialism este condiționat, în primul rînd, de capacitatea statului socialist de a reprima împotrivirea exploatatorilor răsturnați de la putere.*

Intărirea permanentă a dictaturii proletariatului este cu atît mai necesară cu cît împotrivirea acestora nu numai că nu dispare, dar, în anumite împrejurări, poate înregistra chiar o *creștere,* poate lua chiar *formele cele mai ascuțite.* Este falsă, deci, teoria stingerii obligatorii a luptei de clasă în perioada construcției socialiste.

★

Care este dinamica luptei de clasă, în perioada de trecere de la capitalism la socialism ?

---

[1] Vezi *O cuvîntare a tov. E. Kardelj în Scupșcina R.P.F.I.*, în *„Scînteia"*, nr. 3786 din 23 decembrie 1956.

Am văzut că nu este obligatoriu ca ea să se ascută, deşi se poate ascuţi temporar ; prin urmare, nu este obligatoriu nici să nu se ascută. Dinamica luptei de clasă nu se încadrează în tipare. Ea poate fi rezolvată numai în mod istoric concret. Deşi în perioada de trecere de la capitalism la socialism — pe măsura mai ales a *îngustării treptate* a posibilităţilor *obiective* pe care le are reacţiunea mondială de a sprijini în mod eficace încercările contrarevoluţionare din interiorul lagărului socialist — se manifestă o *tendinţă* generală de *slăbire* a puterii *reale* de împotrivire a rămăşiţelor claselor exploatatoare, *lupta de clasă îşi urmează calea* — după cum ne arată istoria — *cu cotituri mai mult sau mai puţin dese şi îndelungate, în ceea ce priveşte gradul ei de intensitate.*

O singură teză generală nu poate fi contestată : indiferent dacă se ascute sau nu, lupta de clasă *acţionează* în perioada de trecere de la capitalism la socialism. Atît timp cît clasele exploatatoare nu vor fi complet lichidate şi socialismul nu va fi deplin construit, ea rămîne o *lege* a dezvoltării sociale, a cărei acţiune duce la desfiinţarea exploatării şi la triumful socialismului.

О ДИНАМИКЕ КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД ОТ КАПИТАЛИЗМА К СОЦИАЛИЗМУ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Говоря о подлинной динамике классовой борьбы в переходный период от капитализма к социализму, автор ссылается на исторический опыт и подчеркивает, что положение о непрерывном и обязательном обострении классовой борьбы в течение этого периода было опровергнуто самой жизнью. Обсуждаемое положение основывалось на *упрощенческой* концепции классовой борьбы, которая была сведена лишь к одной из своих форм, а именно к подавлению сопротивления эксплуататоров, причем сила сопротивления классового врага всегда *переоценивалась.*

Анализируя объективные факторы, дающие реальную материальную опору отстраненному от власти классовому врагу, и, в особенности, поддержку, которую оказывает контрреволюционным силам мировой империализм, автор приходит к выводу, что в переходный период от капитализма к социализму существует *общая тенденция ослабления реальной силы сопротивления остатков эксплуататорских классов.*

Все же, как показывает история, *в известные,* благоприятные для них *моменты,* представители прошлого могут *усилить* сопротивление, доходя до наступательных действий, преследующих восстановление старых порядков. На основании исследования некоторых обстоятельств, когда классовая борьба стала особенно напряженной, автор подчеркивает, что среди многочисленных факторов, действующих в этом направлении, важную роль играет настроение широких масс. Это настроение в осо-

бенности связано со степенью, в которой те или иные ошибки, допущенные некоторыми партийными работниками и государственными деятелями, оторванными от масс, вызывают недовольство некоторых слоев трудящихся.

Далее автор обращает внимание на то, что ошибочна недооценка тех неантагонистических противоречий, которые могут возникнуть в социалистических странах, например, между трудящимися, с одной стороны, и некоторыми партийными работниками и государственными деятелями, с другой, так как подобные противоречия *обусловливают* попытки восстановления враждебных социализму сил. В такой же мере ошибочна переоценка вышеупомянутых противоречий в том смысле, что их смешивают с антагонистическими противоречиями между эксплуататорами и эксплуатируемыми или же придают им еще большее значение. Главная опасность для революционных завоеваний и причины контрреволюционных попыток кроются в действиях классового врага. Пока существует классовый враг, основным противоречием является и остается противоречие между пролетариатом и буржуазией, несмотря на то что соотношение сил между этими двумя противоречащими друг другу элементами непрерывно меняется в пользу социализма.

В данном труде автор приходит к выводу, что классовая борьба не включается в рамки шаблона: «или непрерывное обострение, или обязательное затухание». Хотя в переходный период от капитализма к социализму, в особенности, благодаря *постепенному сужению* объективных возможностей для мировой реакции эффективно поддерживать контрреволюционные попытки в социалистическом лагере, существует общая *тенденция ослабления реальной* силы сопротивления остатков эксплуататорских классов. Все же, поскольку еще существуют эксплуататорские классы или их остатки, классовая борьба продолжает действовать как закон развития общества, вне зависимости от того, что существуют периоды, когда она обостряется, и периоды, когда она проявляется менее активно.

DYNAMIQUE DE LA LUTTE DES CLASSES DANS LA PÉRIODE DE TRANSITION DU CAPITALISME AU SOCIALISME

(RÉSUMÉ)

Pour étudier la dynamique réelle de la lutte des classes dans la période de transition du capitalisme au socialisme, l'auteur se rapporte à l'expérience historique et souligne que la thèse de l'aggravation continuelle et obligatoire de la lutte des classes, au cours de cette période, a été réfutée par la vie. La thèse en discussion était basée sur une conception *simpliste* de la lutte des classes, qui la réduisait à une seule de ses formes, l'écra-

sement de la résistance des exploiteurs, cette résistance de l'ennemi de classe étant en même temps surestimée.

Analysant les facteurs objectifs qui fournissent un support matériel à la résistance de l'ennemi de classe évincé du pouvoir, et en particulier le soutien accordé aux forces contre-révolutionnaires par l'impérialisme international, l'auteur aboutit à l'idée qu'au cours de la période de transition du capitalisme au socialisme, il existe *une tendance générale d'affaiblissement du pouvoir réel de résistance des vestiges des classes exploiteuses.*

Toutefois, *à certains moments,* favorables, les représentants du passé peuvent — ainsi que le démontre l'histoire — intensifier leur résistance jusqu'à entreprendre des actions offensives, destinées à rétablir par la force l'ancien ordre des choses. Après avoir analysé certaines circonstances où la lutte des classes est devenue particulièrement intense, l'auteur souligne que parmi les nombreux facteurs qui concourent à ces fins, un rôle principal revient à *l'état d'esprit* des masses. Cet état d'esprit dépend surtout de la mesure dans laquelle certaines erreurs de quelques militants du Parti et fonctionnaires détachés de la masse, engendrent le mécontentement dans certaines couches des masses travailleuses.

Plus loin, l'auteur attire l'attention sur le fait que l'on sous-estime à tort les contradictions non antagoniques, qui peuvent surgir dans les pays socialistes, par exemple, entre les travailleurs, d'une part, et certains militants du Parti ou fonctionnaires de l'Etat, d'une autre, car les essais de restauration entrepris par les forces hostiles au socialisme sont *conditionnés* par de telles contradictions. Ce serait pourtant une erreur tout aussi grande que de surestimer ces contradictions, en les confondant avec les contradictions antagoniques entre exploiteurs et exploités, ou en les considérant plus importantes même que ces dernières. Le principal danger pour les conquêtes révolutionnaires ainsi que les causes des tentatives contre-révolutionnaires doivent être cherchées dans l'activité de l'ennemi de classe. Aussi longtemps que ce dernier subsiste, la contradiction fondamentale est et demeure celle qui existe entre le prolétariat et la bourgeoisie, bien que le rapport des forces entre les deux termes de la contradiction se modifie sans cesse en faveur du socialisme.

La conclusion de l'article est que la lutte de classe ne peut être ramenée à des modèles fixes : „soit tension continuellement accrue, soit extinction obligatoire". Malgré l'existence, pendant la période de transition du capitalisme au socialisme, d'une tendance générale d'*affaiblissement* du pouvoir *réel* de résistance des restes des classes exploiteuses — due surtout à la *diminution continuelle* des possibilités objectives de la réaction mondiale d'appuyer efficacement les tentatives contre-révolutionnaires à l'intérieur du camp socialiste — la lutte des classes continue cependant, tant qu'existent encore des classes exploiteuses, ou des restes de ces classes, d'agir comme une loi du développement de la société, indépendamment du fait qu'il y a des périodes pendant lesquelles cette lutte s'intensifie et d'autres, où elle se manifeste avec moins de virulence.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

DIALECTICĂ PLATONICĂ ŞI DIALECTICĂ HERACLITIANĂ

DE

T. PAPADOPOL

Caracterul profund idealist al filozofiei platoniciene şi mai ales faptul că din antichitate pînă în zilele noastre ea serveşte drept arsenal pentru numeroase sisteme şi curente filozofice antiştiinţifice şi reacţionare i-a făcut pe anumiţi istorici marxişti ai filozofiei şi pe alţi gînditori progresişti să se situeze pe poziţii nihiliste faţă de opera fundatorului Academiei.

Filozofii sovietici, în special, au supus unei critici severe şi foarte juste nihilismul în examinarea filozofiei premarxiste (idealistă sau materialistă) [1]. Această critică a demonstrat implicit necesitatea studierii filozofiei platoniciene atît pentru combaterea viciilor şi insuficienţelor sale, a laturilor sale profund negative, cît şi pentru punerea în valoare a meritelor sale.

Dar oare pot exista merite, aspecte pozitive, în sistemul (şi metoda) unui filozof idealist prin excelenţă, a filozofului care reprezintă linia diametral opusă a aceleia lui Democrit, după cum l-a caracterizat Lenin [2], şi care oglindeşte şi apără pe plan ideologic interesele aristocraţiei sclavagiste, a clasei sociale cele mai reacţionare din antichitate?

Un răspuns la această întrebare îl putem găsi orientîndu-ne după aprecierile pe care le-au dat clasicii marxismului aportului adus de filozofia idealistă premarxistă în problemele teoriei cunoaşterii, dialecticii şi logicii.

Se ştie că Marx în tezele sale asupra lui Feuerbach, vorbind despre neajunsul principal al întregului materialism premarxist, despre faptul că acesta din urmă a conceput realitatea numai sub forma *obiectului* sau a contemplării şi nu ca *activitate,* ca practică omenească senzorială, subli-

---

[1] Vezi asupra acestei probleme editorialul numărului 3 (1955) al revistei „*Voprosî filosofii*": *Pentru ridicarea nivelului ideologic-teoretic al cercetărilor în domeniul istoriei filozofiei* şi articolul lui B. Kedrov — G. Gurgonidze: *Pentru o elaborare mai aprofundată a moştenirii filozofice leniniste*, „*Kommunist*", 1955, nr. 14.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1954, p. 121.

niază : „Aşa se face că, în opoziţie cu materialismul, latura *activă* a fost dezvoltată, dar numai în mod abstract de către idealism, deoarece idealismul, firește, nu recunoaşte activitatea reală, senzorială, ca atare“ [1]. Ne-am putea referi şi la observaţia cunoscută a lui Lenin după care idealismul dialectic este mai aproape de materialismul dialectic decît materialismul metafizic, nedezvoltat, mort, grosolan [2].

În lumina indicaţiilor preţioase de mai sus ne propunem, în studiul de faţă, să scoatem în evidenţă unele din aspectele pozitive ale filozofiei platoniciene care însă în nici un caz nu pot infirma sau atenua trăsăturile de bază ale acestei filozofii, caracterul ei consecvent idealist, reacţionar şi, în ultimă instanţă, mistic şi obscurantist.

În operele lui Platon, sînt abordate după cum se ştie aproape toate problemele importante care preocupau pe filozofii şi în general pe ideologii societăţii sclavagiste din antichitate. Asupra unora din aceste probleme, într-un fel neaşteptat dar nu inexplicabil, fondatorul idealismului obiectiv ia o poziţie mai mult sau mai puţin justă şi de multe ori chiar progresistă. Cazul următor constituie un exemplu caracteristic în această privinţă. Deşi avea o concepţie antiştiinţifică asupra cauzelor războiului care ar izvorî — după părerea sa — din însăşi natura umană (din natura corpului uman) [3], Platon nu numai că nu ajunge la concluzii fataliste asupra acestei probleme dar, făcîndu-se — credem — interpretul aspiraţiilor micilor ţărani liberi ruinaţi în urma războiului din Peloponez şi a celorlalte conflicte armate care îl urmară, Platon adoptă o atitudine antirăzboinică şi caută căi şi mijloace care să asigure menţinerea păcii. Dacă adevărata filozofie (aceea a lui Platon) ar învinge, se afirmă în *Theetet* (176 a), ar exista „mai multă pace şi mai puţine nenorociri printre oameni“. Legislatorul cetăţii platoniciene nu ar face legile privitoare la pace în vederea războiului, ci dimpotrivă : „în vederea păcii, pentru pace (χάριν εἰρήνης)“ ar face legile cu privire la război [4].

Atitudinea lui Platon faţă de problema războiului şi păcii, ca şi de altfel umanismul său, îşi are bine înţeles limitele sale istorice şi sociale, purtînd şi ea pecetea ideologiei sclavagiste. În cetatea ideală platoniciană războaiele grecilor împotriva „barbarilor“ sînt permise [5]. Numai războaiele între greci sînt condamnate. Dar chiar acestea din urmă sînt permise în anumite cazuri, cînd sînt impuse de necesitatea „de a avea destul pămînt pentru păşunat şi pentru cultivat“ [6]. Pentru a justifica războaiele din prima categorie, Platon face apel la argumentul clasic de care se servea atît partidul aristocrat cît şi partidul democrat pentru dezlănţuirea războaielor agresive împotriva popoarelor ne-elenice. Aceste războaie sînt considerate în *Republică* ca o consecinţă a pretinsei împărţiri naturale a genului uman în eleni şi barbari.

---

[1] K. Marx — F. Engels, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 437.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 249.
[3] *Fedon*, 66 c.
[4] *Legi*, 629 a.
[5] *Republica*, 470 b — 471 c.
[6] *Republica*, 373 d.

Problema împărţirii dichotomice susmenţionate este abordată şi în *Politicul*, dialog posterior *Republicii*. Dar de data aceasta Platon se corectează el însuşi, sau mai precis, logicianul Platon contrazice pe Platon ideologul sclavagismului elen. În această operă împărţirea oamenilor în greci şi barbari este categoric respinsă ca fiind complet greşită. La fel ca toate celelalte popoare (de pildă lidieni, frigieni etc.), elenii sînt consideraţi ca fiind una din speciile în care se subîmparte întreaga omenire. Singura împărţire dichotomică corectă a genului uman, se afirmă în concluzie, este aceea în bărbaţi şi femei [1].

O soluţie justă, înaintată pentru vremea sa e propusă de Platon şi în problema femeii, care era, după cum se ştie, una din cele mai importante probleme sociale din antichitate şi care fusese deja pusă la ordinea zilei de către Euripide şi Aristofan. Deşi admite pretinsa inferioritate naturală a femeii faţă de bărbat, Platon se pronunţă pentru egalitatea celor două sexe (cu excepţia bine înţeles a sclavilor). În cetatea platoniciană femeile (libere) au aceleaşi drepturi ca şi bărbaţii (liberi) în muncă, în sport (gimnastică), în ştiinţă, în filozofie, în administrarea şi în apărarea statului [2]. „Totul trebuie să fie egal pentru femei şi pentru bărbaţi" [3].

S-ar putea cita multe alte exemple analoge cu cele menţionate mai sus, exemple care au început să fie studiate de către unii cercetători.

Recent, G. Nádor a pus în evidenţă, într-un fel — după părerea noastră — convingător, rolul favorabil pe care l-a avut în elaborarea noţiunii moderne de lege a naturii teoria platoniciană a Ideilor, deşi datorită caracterului său idealist şi metafizic a deschis în acelaşi timp calea către misticism şi obscurantism [4]. Am putea adăuga în legătură cu aceasta că teoria Ideilor constituie şi o primă luare de contact serioasă cu marea problemă filozofică: raportul dintre general şi individual, problemă care — după cum se ştie — va fi în centrul preocupărilor multor filozofi, atît din evul mediu cît şi din timpurile moderne, şi care abia o dată cu apariţia filozofiei marxiste va fi pe deplin soluţionată. Să amintim şi părerea justă că „comuniunea" (κοινωνία, μέθεξις) platoniciană a Ideilor constituie — pe de o parte — o primă tentativă de a explica, într-un mod mistificat însă, interdependenţa lucrurilor şi a fenomenelor, iar pe de altă parte o presimţire a dialecticii gîndirii.

Făcînd o apreciere de ansamblu asupra rolului lui Platon în ştiinţă, B. Farrington [5] neagă orice contribuţie directă a filozofiei platoniciene la progresul ştiinţelor experimentale, dar subliniază în schimb influenţa favorabilă a lui Platon asupra studiului matematicilor şi aportul său preţios în dezvoltarea logicii antice prearistotelice. B. Farrington nu-şi dă însă seama că aportul unui filozof în domeniul logicii constituie în

[1] *Politicul*, 262 c. — 263 a.

[2] *Republica*, 454 d — 457 b.

[3] *Ibidem*, 540 c.

[4] G. Nádor, *Platon und das Problem des Naturgesetzes*, „*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*", 1956, nr. 3.

[5] B. Farrington, *Greek Science, Its Meaning for us*, vol. I, *Thales to Aristotle*, Penguin Books, Harmondsworth Middlesex, 1949, p. 104—109.

același timp, într-o măsură mai mare sau mai mică, și o contribuție la dezvoltarea științelor inclusiv a celor experimentale.

Elementele pozitive asupra cărora am pus accentul pînă acum, nu privesc decît sistemul filozofic al lui Platon. Acestea, bine înțeles, nu pot în nici un caz să precumpănească asupra aspectelor negative : caracterul profund idealist și retrograd al sistemului platonician. Aceste elemente sînt mai puțin însemnate decît cele pe care le găsim în dialectica platoniciană. Cuceririle lui Platon în domeniul dialecticii [1], ca și de altfel în alte domenii, sînt de cele mai multe ori rezultatul polemicii sale împotriva materialismului antic, ceea ce se poate explica — după părerea noastră — prin următoarele motive.

Față de caracterul mai mult sau mai puțin științific — pentru vremea lor — al sistemelor materialiste antice, Platon recurge și el la datele științei din epoca sa pentru a combate acele sisteme ; el încearcă să construiască propriul său sistem bazîndu-se tot pe cuceririle științelor, mai ales pe acelea ale geometriei, aritmeticii (teoria numerelor), astronomiei și fizicii. Urmărind acest scop, el reușește uneori să pună în evidență punctele slabe și insuficiențele materialismului antic care se referă în general la probleme de metodă și mai ales la dialectica gîndirii. În același timp, date fiind succesele obținute de știința și de filozofia materialistă, el se vede de asemenea obligat să supună criticii unele insuficiențe esențiale ale idealismului antic și să revizuiască propriile sale concepții asupra unor importante probleme filozofice.

În toate aceste cazuri Platon își pune adesea probleme noi și interesante cărora le găsește soluții ce au uneori o incontestabilă valoare.

Una din aceste probleme este aceea a deosebirii principale dintre diferitele doctrine filozofice din antichitate. Abordînd această chestiune în *Theetet* care constituie — după cum se știe — o polemică contra teoriei cunoașterii materialiste (sensualiste) relativiste a lui Protagoras, Platon se vede prins, după propria sa expresie, între cele două curente principale ale filozofiei grecești : Heraclit și adepții săi, fluenții (ῥέοντες), pe de o parte și adversarii lor, imobilizatorii Întregului (οἱτοῦ ὅλου στασιῶται) de alta [2].

Aceleași tabere filozofice le întîlnim în *Sofistul,* dar de data aceasta deosebirile, opoziția dintre ele este mai bine precizată. În acest dialog Platon stabilește o distincție a curentelor principale din filozofia antică luînd drept criteriu soluția dată problemei „calității ființei", sau pentru a ne exprima în termeni moderni, problemei raportului între materie și conștiință.

După răspunsul propus în această chestiune, filozofii se clasează în două grupe [3] : „Fii pămîntului (γηγενεῖς), materialiștii și „Amicii

[1] Noi întrebuințăm termenul de dialectică în sensul său marxist și nu în sensul dat de către Platon acestui cuvînt.

[2] *Theetet,* 179, d., 180 c. — 181 b. Între cele două curente filozofice adverse de mai sus, se duce o mare bătălie — observă Platon — în jurul problemei mobilității ființei. Primii susțin — în frunte cu Heraclit — că : „Totul curge și se mișcă" (τά πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται) 182 *a*) ; ceilalți, Parmenide și adepții săi, afirmă exact contrariul, că : „totul este unul și imobil neexistînd loc în care să se poată mișca" (180 e).

[3] *Sofist.* 246 1a c.

Ideilor" (φίλοι τῶν εἰδῶν) idealiştii. Primii „reduc orice fiinţă la corporal", la materie, în timp ce adversarii lor, „Amicii Ideilor", admit că numai anumite forme inteligibile, incorporale, ideile (εἴδη) constituie „fiinţa veritabilă". Intre aceste două tabere filozofice se dă dintotdeauna o adevărată luptă de giganţi constată şi de data aceasta fondatorul idealismului obiectiv.

Este adevărat că prin „Fiii pămîntului" Platon înţelege aici pe adepţii unui materialism sensualist, grosolan, ceea ce nu corespunde în general adevărului istoric, dar care îşi are explicaţia sa. Idealistul Platon nu putea întrebuinţa termenul în chestiune decît într-un sens vădit peiorativ. Cu toate acestea, independent de această inexactitate, prin distincţia susmenţionată a doctrinelor din antichitate, Platon a întrevăzut într-un mod esenţialmente just clasificarea generală a curentelor filozofice stabilite de către filozofia marxistă [1].

In acelaşi dialog, Platon declară că se opune atît materialiştilor cît şi idealiştilor şi supune criticii şi pe unii şi pe ceilalţi în scopul de a-i împăca sau mai exact pentru a integra, într-o doctrină nouă, dar idealistă, materialismul şi idealismul antic.

Contrar afirmaţiilor făcute, polemica lui Platon în dialogul acesta este îndreptată înainte de toate contra materialismului, ceea ce nu este inexplicabil. Un filozof idealist atît de conştient şi consecvent ca Platon ştie foarte bine care sînt adevăraţii şi cei mai periculoşi adversari ai săi, pe care trebuie să-i combată în primul rînd.

Obiectivul principal împotriva căruia sînt îndreptate săgeţile criticii platoniciene a materialismului este filozofia lui Heraclit. Aceasta se explică mai întîi prin faptul că, pe vremea lui Platon, heracliteismul era curentul dominant în filozofia greacă, „majoritatea înţelepţilor (οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν) erau heracliteieni, după cum mărturiseşte chiar Platon [2]. Al doilea motiv este că doctrina lui Heraclit, această „foarte bună expunere a principiilor materialismului dialectic" [3] era baza teoretică cea mai solidă a materialismului antic şi prin urmare orice critică serioasă a acestuia trebuia în mod necesar să înceapă cu fundamentul însuşi, cu poziţiile sale cele mai puternice.

Se ştie că tezele fundamentale ale filozofiei lui Heraclit sînt : 1) materialitatea lumii ; 2) mobilitatea întregului ; 3) unitatea şi lupta contrariilor ; 4) posibilitatea omului de a cunoaşte lumea şi de a acţiona asupra ei, de a o transforma.

Dintre aceste teze, numai ultima este acceptată fără rezerve serioase, totuşi cu oarecari inconsecvenţe, în filozofia platoniciană. Celelalte sînt mai mult sau mai puţin, supuse criticii, fiind sau respinse sau acceptate parţial, pe o bază, bine înţeles idealistă.

---

[1] Se înţelege de la sine că clasificarea platonică a filozofilor antici este făcută numai pe plan gnoseologic. Platon nu a putut însă să sesizeze aspectul principal al acestei probleme, rădăcina de clasă care determină împărţirea principală a curentelor filozofice şi caracterul în ansamblu progresist (al celor materialiste) sau reacţionar (al celor idealiste).

[2] *Cratyl*, 411 b. — c.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 287.

În cele ce urmează, ne propunem să prezentăm poziţia lui Platon cu privire la cea de a treia din tezele susmenţionate, ceea ce ne va permite să desluşim atitudinea sa cu privire la dialectica heracliteană în general şi să arătăm unele din principalele aspecte pozitive şi negative ale acestei atitudini, ale dialecticii platoniciene însăşi.

Principiul unităţii şi luptei contrariilor care constituie — după cum se ştie — sîmburele dialecticii, este stabilit la Heraclit — bine înţeles nu în aceeaşi termeni — într-un fel destul de clar şi fără echivoc. „Vei uni întregul şi ne-întregul, ceea ce concordă şi ceea ce discordă ; din toate lucrurile, una, şi dintr-una, toate lucrurile“ [1]. Într-alt fragment se afirmă : „contrariul/concordă, cea mai frumoasă armonie se naşte din lucruri opuse“ (fr. 8). Războiul (lupta) „este părintele tuturor lucrurilor...“ (fr. 10). „Trebuie să se ştie că lupta este universală, că dreptatea e luptă, că toate se nasc din discordanţă (κατ' ἔριν) şi prin necesitate“ (fr. 80).

Fondatorul dialecticii materialiste antice acorda principiului luptei contrariilor (şi unităţii lor) o atît de mare importanţă, încît considera pe Homer şi pe Arhiloc ca pe duşmani de moarte ai societăţii omeneşti şi ai naturii. Aceşti doi poeţi sînt excluşi de la concursurile poetice ai cetăţii heraclitiene fiindcă ei predică încetarea discordiei între oameni ca şi între zei (fr. 42) [2].

Vederile lui Platon asupra principiului luptei contrariilor sau mai precis asupra problemei sferei de acţiune a acestui principiu şi asupra raportului dintre contrarii, sînt expuse, într-un fel relativ detailat şi sistematic, mai întîi în *Fedon* (70—71 ff.).

În acest dialog se afirmă că tot ceea ce aparţine lumii sensibile, lumii devenirii (γένεσις) îşi are contrariul din care se naşte şi în care se schimbă cînd piere [3]. Astfel, de pildă, mai marele se naşte din mai mic, ceea ce este mai puternic din ceea ce este mai slab, caldul din rece şi invers. Între fiecare pereche de contrarii au loc două procese, mişcări opuse ale căror rezultate este transformarea unui lucru, unei proprietăţi, în contrariul său, apariţia şi dispariţia sa. Astfel de procese sînt : cu privire la contrariile mai mare — mai mic, creşterea (de la mic la mare) şi descreşterea (de la mare la mic) sau unirea, amestecul (συγκρίνεσθαι) şi separarea (διακρίνεσθαι); cu privire la perechea de contrarii cald-rece, încălzirea, (θερμαίνεσθαι), transformarea recelui în cald şi răcirea (ψύχεσθαι), schimbarea caldului în rece.

---

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934, I. Band, fr. 10. Toate fragmentele din Heraclit, folosite în lucrare sînt citate după această ediţie.

[2] Cf. şi Aristot, *Mor. Eud.* H. 1. 1235 a 25. — Se ştie că, în urma lui Heraclit, Platon a criticat şi el sever pe cel mai mare poet epic din antichitate, refuzîndu-i chiar dreptul de cetăţenie în statul său ideal. Dar se ştie totodată că, la Platon, această critică a lui Homer este dictată de cu totul alte motive decît acelea ce stau la baza criticii heraclitiene a poeziei.

Această deosebire de criterii în aprecierea artei poetice la Platon şi la Heraclit este deosebit de caracteristică. Deşi este o consecinţă a predominării eticii în sistemul filozofic platonician, ea constituie în acelaşi timp unul din rezultatele, una din dovezile inferiorităţii dialecticii lui Platon faţă de dialectica marelui filozof din Efes.

[3] Diogene Laerte, bazîndu-se probabil pe această parte din *Fedon*, observa că Platon „filozofa asupra lucrurilor sensibile în felul lui Heraclit“ Diog. Laert., ed. Didot, Paris 1850, III, p. 70.

Cele două procese opuse între contrarii se desfăşoară, după Platon, în linie circulară (κύκλῳ). Caracterul metafizic al acestei concepţii a dezvoltării împărtăşită, după cum se ştie, chiar de Heraclit [1], este evident. La fel cu toţi filozofii din antichitate (cu excepţia poate a lui Empedocle). Platon absolutizează un aspect aparent al dezvoltării — ciclicitatea —, pierzînd din vedere conţinutul ei adevărat, caracterul ei de cerc de cercuri, de spirală [2]. Această eroare nu a permis lui Platon să înţeleagă esenţa însăşi a trecerii contrariilor unul în celălalt, caracterul ei progresiv, şi faptul că această trecere — dezvoltarea în general — cu toate zigzagurile sale, se efectuează în linie ascendentă.

Care este izvorul schimbării, al transformării unui lucru în contrariul său? Acestei întrebări i se dă un răspuns, o explicaţie, întru totul conformă cu idealismul platonician, dar în care există aspecte interesante, cuceriri de mare importanţă pentru vremea lor, după cum vom vedea mai departe.

Transformarea unui lucru, unui obiect, în contrariul său nu este, după Platon, rezultatul luptei laturilor sale contradictorii, ci pur şi simplu consecinţa „participării" lucrului, obiectului în chestiune, la ideea, la forma (εἶδος) lucrului contrar.

Toate lucrurile şi proprietăţile lor, se afirmă în dialogul în cauză, pot participa la idei contrarii, dar aceste idei, contrariile în sine (αὐτὸ τὸἐναντιον) [3] nu participă una la cealaltă, cu alte cuvinte se exclud cu totul între ele. De pildă un lucru poate fi mare, şi din mare să devină mic (şi invers), dar mărimea în sine este tot mărime, micimea în sine este tot micime etc..., niciodată mărimea nu este şi nu poate deveni micime, şi micimea mărime.

E adevărat că această observaţie a lui Platon e justă pe plan logic formal atunci cînd e vorba de păstrarea identităţii noţiunilor. În ceea ce priveşte însă obiectele reale, această explicaţie este insuficientă. Aici — după cum se ştie — elementul hotărîtor îl constituie contradicţia reală şi în consecinţa identitatea concretă.

Aceeaşi proprietate a ideilor contrarii (ale noţiunilor contrarii), excluderea lor mutuală absolută, caracterizează, după Platon şi „părţile" lor care „se află" în lucrurile sensibile, materiale şi proprietăţile acestora din urmă. Cu alte cuvinte, spre a ne exprima în termeni moderni, nu numai că noţiunea de mărime nu poate fi în acelaşi timp noţiune de mărime şi noţiune de micime, dar şi ceea ce este mare, un subiect concret material, nu poate niciodată să fie în acelaşi timp (şi sub acelaşi raport) mare şi mic.

---

[1] (cf. fr. 90 şi Aristot, *Metaf.* I, 3, 983 a 7. Vezi şi F. Kessidi, *Dialectica şi materialismul în filozofia lui Heraclit din Efes*, în *„Voprosi filosofii"*, 1953, nr. 5, p. 140.

[2] Asupra acestei concepţii idealist-metafizice a dezvoltării, vezi W. Krajewski, *O prawie negacji negacji*, *„Mysl Filozoficzna"*, 1955, nr. 5—6, p. 218. În cazul lui Platon însă şi al celorlalţi filozofi antici credem că nu e mai puţin adevărat, că starea de atunci a ştiinţelor naturale şi sociale nu permitea depăşirea cadrului mişcării circulare, care după cum se ştie, există atît în natură cît şi în societate. Cf. I. A. Harin, *Cvasi întoarcerea la vechi ca moment al legii negării negaţiei*, *„Vestnik Leningradskovo Universiteta"*, Seria economie-filozofie-drept, 1956, nr. 23, p. 93—94.

[3] *Fedon*, 103 a. b.

Cînd o idee, se precizează mai departe, devine prezentă într-un subiect (material), atunci contrariul sensibil (adică partea de idee contrară care se află în subiectul în chestiune) fie că pleacă, îi cedează locul (ὑπεκχωρεῖν), fie că se distruge (un lucru rece care primeşte căldură, o parte din ideea de căldură, pierde răceala, partea din ideea de răceală pe care o are în sine). Cît priveşte subiectul însuşi, fie că el continuă să existe, fie că, şi el, îşi părăseşte locul sau se distruge (se transformă într-un alt subiect).

În primul caz subiectul obţine o trăsătură nouă sau pierzînd în acelaşi timp trăsătura contrară acesteia (de pildă din alb devine negru, obţine culoarea neagră pierzînd-o pe cea albă) sau păstrînd în acelaşi timp vechea trăsătură, proprietate, relaţie, ceea ce face posibile judecăţile contradictorii complexe de forma : Simmias este (în acelaşi timp) mai mare decît Socrate şi mai mic decît Fedon [1].

Aceste judecăţi nu constituie oare o violare flagrantă a tezei excluderii contrariilor ? Platon dă acestei întrebări un răspuns nu tocmai clar, este drept, şi care — dacă l-am înţeles bine — consistă esenţialmente în următoarele : Simmias este în acelaşi timp mai mare decît Socrate şi mai mic decît Fedon adică este în acelaşi timp mare şi mic, dar nu poate niciodată să fie (sau să devină) în acelaşi timp mai mare şi mai mic decît Socrate şi mai mic şi mai mare decît Fedon. Pe de altă parte, dacă subiectul în cauză (Simmias) are simultan trăsături contrare (este mare şi mic totodată) aceasta nu înseamnă că le are ca atare (ca omul Simmias), ci pur şi simplu este vorba aici de două relaţii contrare accidentale, care nu aparţin esenţei subiectului, trăsăturilor sale esenţiale.

Cazul al doilea, „fuga" sau dispariţia unui lucru, unei proprietăţi, are loc la „apropierea" unei idei care este contrară uneia din proprietăţile, din trăsăturile esenţiale ale acestui lucru. De pildă zăpada, care are drept una din proprietăţile sale esenţiale, pe aceea, după Platon, de a fi rece (de a avea în sine o parte din „ideea" de rece), la apropierea căldurii sau îi cedează locul (într-o oarecare măsură schimbă locul), sau se distruge (se topeşte). Un alt exemplu îl constituie numerele. Astfel numărul cinci, a cărui proprietate esenţială este de a fi impar, nu poate niciodată să participe la ideea de par, la apropierea acestei idei încetează de a exista, şi în locul său apare alt număr, de pildă zece, care nu este contrariul lui cinci, dar a cărui proprietate esenţială (paritatea) este contrară aceleia a lui cinci (imparitatea).

În pasajele susmenţionate din *Fedon,* din care am dat o expunere sumară, se vede clar că propriu-zis avem de-a face cu o primă stabilire, ce-i drept nu *expressis verbis,* a principiilor identităţii şi non contradicţiei (şi prin aceasta a principiului terţului exclus). Prin aceasta se poate spune că filozofia platonică se situează, pe plan logic, la un nivel superior celui al filozofiei heraclitiene. Însă punctul de plecare şi de sosire a acestei desprinderi a legilor generale a logicii formale o constituie o eroare fundamentală a idealismului platonician (şi oricărui idealism în general): hipo-

[1] *Fedon,* 102 a. b. — 103 a.

stazierea conceptelor şi în special a noţiunilor abstracte. Ideile sînt considerate de Platon ca avînd în afară de funcţiunea lor logică, o altă trăsătură esenţială, predominantă: latura ontică; ele sînt considerate ca existînd aparte şi independent de lucruri şi de proprietăţile acestora.

Cu toate că porneşte de la aceeaşi premisă falsă, Platon ajunge de asemenea să stabilească distincţia între trăsăturile esenţiale şi cele neesenţiale ale noţiunilor.

Descoperirea sau mai precis anticiparea platonică a legilor generale ale logicii formale va servi drept bază formulării pe care le-o va da Aristotel. Trebuie să notăm cu această ocazie că interpretarea, concepţia platoniciană a acestor legi este, în esenţă, mai interesantă, mai puţin metafizică decît aceea a fondatorului logicii formale. Aceasta reiese clar încă din dialogul menţionat, în care se consideră că principiul contradicţiei consistă în aceea că o idee (noţiune) nu poate fi în acelaşi timp ea însăşi şi contrariul său. Dar aceasta se vede încă şi mai clar în *Sofistul*.

În acest dialog, care constituie, am putea spune, un manual de logică dialectică platoniciană, se stabileşte între altele distincţia între opoziţia contradictorie (ἀντίθεσις) şi contrarietate (ἐναντιότης)[1], între noţiunile contradictorii şi noţiunile contrarii pe plan logic formal. Perechea de noţiuni contradictorii mare — ne-mare nu se identifică cu perechea de noţiuni contrare mare-mic, remarcă cu dreptate Platon, fiindcă ne-marele cuprinde atît egalul cît şi micul[2].

În aceeaşi lucrare se propune o explicaţie a acestei distincţii, care are un caracter net idealist, dar care prezintă în acelaşi timp unele aspecte pozitive.

Contrariile, afirmă Platon şi de data aceasta, nu participă unul la celălalt, nu se amestecă între ele, se exclud (în mod absolut) între ele, în vreme ce ideile contradictorii sînt părţi din două categorii sau genuri supreme (μέγιστα γένη) care, acestea, participă unul la celălalt. Aceste genuri sînt „fiinţa" (ὄν, οὐσία) şi „altul" (ἕτερον), alteritatea. „Fiinţa" prin participarea sau comuniunea sa cu „altul" este alta decît toate celelalte idei, inclusiv aceea de „altul", ceea ce revine a spune că este în acelaşi timp nefiinţă. „Altul", prin participarea sa la „fiinţă", este o fiinţă, există, dar în calitatea sa de „altul", este altul decît fiinţa, diferit de fiinţă, prin urmare „altul" este şi el, în acelaşi timp, fiinţă şi nefiinţă. Cu alte cuvinte, *omnis affirmatio est negatio* şi invers, sau mai precis fiinţa şi nefiinţa se implică una pe cealaltă, se află în opoziţie relativă, nu se exclud în mod absolut între ele.

O altă categorie sau gen, la care participă toate ideile este, după Platon, „acelaşi" (ταὐτόν), identitatea. Prin participarea sa la „acelaşi", orice idee (şi lucru) este identic cu sine însuşi. Dar deoarece nu există ideea care să nu participe şi la categoria alterităţii, la „altul", orice subiect (concept sau lucru) este în acelaşi timp identic şi diferit (acelaşi ca sine şi altul decît toate celelalte subiecte). De pildă mişcarea (noţiunea de mişcare, ca şi cea de repaos este considerată de către Platon ca una

[1] *Sofist*, 257 a e.
[2] *Ibidem*.

din principalele categorii) este în acelaşi timp identică (faţă de ea însăşi) şi diferită (faţă de toate celelalte categorii)[1]. Pe de altă parte, din cauza participării sale la categoriile „fiinţă" şi alteritate, mişcarea este de asemenea fiinţă şi nefiinţă[2]. Acelaşi lucru este valabil pentru repaos. Totuşi, spre deosebire de perechea fiinţă-nefiinţă, noţiunea de mişcare şi aceea de repaos nu participă, după Platon, una la cealaltă, ci se află în opoziţie absolută între ele deoarece sînt noţiuni (genuri) prin excelenţă contrarii (ἐναντιώτατα).

Rezultatele susmenţionate, din care unele constituie cuceriri importante ale logicii formale prearistotelice, sînt obţinute la capătul unei polemici duse pe două fronturi : în contra eleatismului pe de-o parte şi a filozofiei heraclitiene pe de altă parte, identificată de către Platon cu doctrina antidialectică a lui Cratyl.

În această polemică, dialectica platoniciană reuşeşte să depăşească concepţia eleatică (şi pe aceea a lui Antistene), concepţia tipic metafizică a unităţii (identităţii) fiinţei[3], care făcea imposibilă existenţa oricărui fel de ne-fiinţă şi, prin aceasta, însăşi predicarea şi existenţa adevărului. Platon, deşi porneşte de la premise idealiste, stabileşte că identitatea fiinţei implică diversitatea acesteia, cu alte cuvinte dă o interpretare a principiului identităţii care va pregăti terenul pentru concepţia hegeliană a acestui principiu ca *„unitate a identităţii şi a diferenţei"* [4].

În urma acestei cuceriri caracterizată de către Străinul din Elea (adică de către Platon) ca o crimă de paricid contra lui Parmenide *(Sofist,* 241 d. şi 258 c.—e.), Platon părăseşte definitiv concepţia neantului absolut, a unei ne-fiinţe absolut contrare, fără nici un raport cu fiinţa : „De multă vreme ne-am luat rămas bun, declară el, de la o ne-fiinţă contrară fiinţei" [5].

Aspectele pozitive remarcabile ale criticii eleatismului ar fi putut servi ca punct de plecare pentru înţelegerea şi acceptarea principiului unităţii şi al luptei contrariilor. Dar Platon nu a putut face acest pas decisiv înainte. Absolutizînd momentul luptei, momentul excluderii contrariilor, el ajunge pur şi simplu la negarea momentului unităţii lor, al inseparabilităţii, al interpătrunderii contrariilor ceea ce nu i-a permis să prindă adevăratul raport între fiinţă şi ne-fiinţă, şi prin aceasta chiar, natura devenirii şi a schimbării. Pentru acelaşi motiv, Platon a propus o soluţie greşită problemei raportului între mişcare şi repaos.

După această soluţie, atît mişcarea cît şi repaosul ar avea un caracter relativ şi s-ar exclude în mod absolut între ele.

Se ştie că cu totul alta, este soluţia dată de Heraclit acestei probleme, o soluţie justă în esenţă. În afară de caracterul absolut al mişcării stabilit

---

[1] *Sofist,* 256 a. b.

[2] *Ibidem,* 256 d. e.

[3] Cf. C. I. Gulian, *Materialism şi idealism în problema metodei,* „*Studii*", 1948, nr. 2, p. 8.

[4] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* ed. G. Lasson, Leipzig 1934, vol. II, p. 29. Cu privire la acelaşi principiu (dîndu-i bine înţeles o bază materialistă) F. Engels notează : „Se înţelege de la sine că *identitatea cu sine însuşi,* are dintru început ca complement *deosebirea de tot restul*", *Dialectica naturii,* E.S.P.L.P., Bucureşti, 1954, p. 216.

[5] *Sofist,* 258 c.

prin faimoasa sa teză, fondatorul școlii din Efes a schițat chiar, se poate spune, concepția materialistă modernă a repaosului ca moment al mișcării și ca avînd un caracter relativ. Aceasta se vede clar în fragmentul următor : „ceea ce se schimbă, se află în repaos" (fr. 84 a.) [1].

Meritul principal al criticii platoniciene a heracliteismului făcută în *Sofistul* este combaterea cu succes a doctrinei lui Cratyl prin scoaterea în evidență a agnosticismului la care ducea negarea oricărui fel de repaos, propovăduită de către acest epigon al școlii din Efes.

Platon combate doctrina în cauză și în alte lucrări, arătînd și condamnînd cu această ocazie spiritul dogmatic și steril care îl caracteriza pe Cratyl și pe adepții săi. „Orice întrebare ai pune vreunuia dintre ei — observă Platon — s-ar spune că din tolba lor ei trag formulele enigmatice și, și le aruncă precum săgețile, și dacă încerci să-ți dai seama de înțelesul uneia, o alta te-a și lovit al cărei înțeles este din nou schimbat. Nu vei ajunge niciodată la capăt cu nici unul dintre ei, tot așa cum de altfel [nu ajung] nici ei între ei, atît de atenți sînt de a nu lăsa să se fixeze nimic nici în argumentul lor, nici în propriile lor suflete, căci ei cred, mi se pare, că aceasta ar fi ceva imobilizat, și contra acestui lucru ei duc război grozav și pe cît pot îl resping de pretutindeni" [2].

Atît în *Fedon* cît și în *Sofistul,* principiul fundamental al dialecticii heraclitiene este în esență respins. Unitatea contrariilor nu este acceptată, Platon neadmițînd, cum am văzut, decît excluderea absolutizată a contrariilor, considerîndu-le ca absolut neamestecabile (ἀμείκτω).

Dar dialectica platoniciană nu este lipsită de contradicții și de inconsecvențe, ceea ce de altfel caracterizează mai mult sau mai puțin orice dialectică idealistă.

Astfel în *Symposion* care după cum se știe, este anterior *Sofistului,* Platon, deși critică faimoasa teză a lui Heraclit : „unul opunîndu-se sieși se acordă cu sine, la fel ca armonia arcului și a lirei" [3], îi dă o interpretare care, cu tot caracterul său metafizic evident, constituie o oarecare concesie făcută dialecticianului efesian problemei în chestiune (unitatea contrariilor).

Armonia, afirmă Platon prin gura lui Eryximac, se naște din contrarii, dar nu constă în opoziția lor, nu poate fi rezultatul (unitatea) contrariilor, al acutului și al gravului, atîta timp cît acestea mai continuă încă a fi contrarii. Armonia este „o consonanță (συμφωνία) și consonanța un acord. Or, acordul nu poate rezulta din cele opuse, atîta timp cît acestea mai sînt încă în opoziție ; și, de asemenea, cu ceea ce este opus dar care nu se acordă, nu se poate face o armonie. Tocmai în același fel ritmul rezultă din rapid și din lent, din termeni mai întîi opuși, dar care ulterior s-au acordat" [4].

---

[1] Cf. și fr. 12 și fr. 49 a., în care fluviile sînt considerate ca fiind aceleași deși apele lor se schimbă neîncetat. Cu privire la o astfel de interpretare a acestor fragmente vezi și F. H. Kessidi, *op. cit.*, p. 139.

[2] *Theetet,* 180 a. b.

[3] *Symposion,* 187 a.

[4] *Ibidem,* 187 b c.

În pasajul pe care l-am reprodus mai sus, se vede clar că Platon înțelege și acceptă unitatea contrariilor ca un moment care presupune suprimarea excluderii lor mutuale, a naturii lor însăși.

Această concepție metafizică a momentului unității contrariilor l-a obligat pe Platon să caute într-un factor exterior izvorul „acordului", al concilierii „elementelor celor mai dușmane" (ἔχθιστα). În toate opozițiile, în toate relațiile de contrarietate, se afirmă mai departe, diferitele științe sînt acelea care stabilesc acordul, echilibrul, cum este de pildă muzica (știința muzicii) care introduce armonia între contrarii ; acut — grav, rapid — lent, suprimînd relația lor de contrarietate, natura lor de contrarii.

Importanța acordată rolului activ al cunoașterii, aspect asupra căruia Platon pune accentul și în alte lucrări, reprezintă fără îndoială un punct pozitiv foarte interesant al criticii făcute lui Heraclit în *Symposion*. Dar în chiar esența sa această critică este cu totul eronată, după cum a arătat Hegel care, examinînd interpretarea propusă în dialogul în chestiune tezei heraclitiene sus-menționate, ia poziție pentru Heraclit și contra lui Platon, și subliniază în această privință : „Armonia este chiar deosebirea, o opoziție determinată, căci devenirea absolută tocmai că nu este o simplă schimbare. Ceea ce este esențial este că fiecare ton particular este deosebit de altul nu în mod abstract de oricare altul, ci de *al său* altul, astfel că pot să constituie și o unitate..." [1].

Interpretarea dată principiului unității contrariilor în *Symposion* este reluată într-una din ultimele lucrări platoniciene, posterioare *Sofistului*, în *Fileb*.

Pentru a da definiția plăcerii (ἡδονή) Platon abordează în acest dialog problema infinitului, nelimitatului (ἄπειρον) și a finitului (πέρας), care pe plan strict filozofic constituie obiectul principal al acestei lucrări.

Prin soluția dată acestei importante probleme, care pentru prima dată în filozofia antică este examinată în mod sistematic și aprofundat, vor fi puse înseși bazele fizicii, sau mai exact ale filozofiei naturii la Platon, filozofie care va fi apoi expusă în *Timeu* și în ultima carte din *Legi*.

În partea introductivă din *Fileb*, pe lîngă clasa contrariilor stabilită implicit în lucrările precedente și care cuprinde noțiuni contrarii între care nu există nici o altă noțiune intermediară (de pildă bolnav — sănătos, par — impar), Platon deosebește o a doua clasă care este constituită din idei contrarii între care există multe alte idei intermediare. Acestei noi clase de contrarii îi aparține de pildă albul (ideea, noțiunea de alb) și negrul, între care există nenumărate alte părți, specii ale genului de culoare, deosebite una de alta și de termenii extremi (de culoare albă și de

---

[1] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrg. von K. L. Michelet, Erster Teil, Berlin 1840, p. 307. Citînd acest pasaj din Hegel, Lenin notează : „Foarte just și important : „altul" ca altul *său*, dezvoltarea în contrariul *său*" (*Caiete filozofice*, p. 237).

culoare neagră) [1]. Dar culoarea în sine (noțiunea de culoare), ca și orice altă idee, nu poate niciodată să fie contrarie sie însăși, se afirmă din nou.

Cărei clase de contrarii aparțin infinitul și finitul?

Platon nu își pune această întrebare, totuși îi dă indirect un răspuns, după cum rezultă din definițiile ce vom vedea mai jos.

Privite sub aspect cantitativ, ființele (ideile și lucrurile) aparțin mai întîi la două idei generale, unor categorii (γένη) : infinitul și finitul.

Infinitul cuprinde tot ceea ce conține sau poate primi contrariile : mai mult — mai puțin (de pildă mai cald — mai rece), tare — calm σφόδρα - ἠρέμα), mult — puțin și, în genere, ceea ce nu are sfîrșit, nedeterminatul (acut — grav)[2]. Toate ideile care nu au și nu pot primi aceste perechi de contrarii, constituie finitul, contrariul infinitului. Finitul cuprinde egalul sau egalitatea, îndoitul și în general tot ceea ce se exprimă printr-un raport al unui număr cu un număr sau al unei măsuri cu o măsură [3].

Potrivit celor afirmate în *Fedon* și în *Sofistul* asupra excluderii mutuale absolute a contrariilor ne-am putea aștepta ca noțiunile de infinit și finit, sub aspectul de contrarii, să fie considerate și ele ca ne-interpenetrabile sau, spre a ne exprima în termeni platonicieni, ne-amestecabile (ἀμείκτω).

Fără a preciza dacă părăsește sau nu părerea exprimată în lucrările sus-menționate, Platon reia aci teza formulată în *Symposion* și afirmă că infinitul și finitul se amestecă între ele, participă unul la celălalt și că „vlăstarul", (ἔκγονον), produsul amestecului lor este o a treia ființă, categorie, cea a mixtului (μικτόν, κοινόν). Mai precis, mixtul consistă în tot ceea ce are o cantitate determinată (ποσόν) măsură, simetrie [4]. Acestei a treia idei (categorii) aparțin sănătatea, muzica (ce nu sînt, după Platon, decît amestecuri corecte, ὀρθή κοινωνία, de părți de infinit cu părți de finit, de limită, de măsură), anii și anotimpurile (anului), și în general tot ce este frumos. Toate aceste specii ale mixtului nu sînt decît „amestecuri de cele ce au într-însele infinitul și finitul" [5].

Aceste contrarii se amestecă oare de la sine sau sub acțiunea unui alt factor?

Platon dă acestei întrebări același răspuns, în esență, pe care l-a propus, după cum am văzut, în *Symposion*.

Ceea ce face ca infinitul să se unească cu finitul, să se amestece între ele, este cauza (αἰτία), principiul cauzalității care constituie, după Platon, o a patra idee generală, categorie. Acestui principiu îi este atribuită o valabilitate universală, „tot ceea ce devine, este rezultatul unei

---

[1] *Fileb.* 12 d. e. Aceste două clase de contrarii vor fi adoptate de către Aristotel care va stabili totodată o nouă împărțire în trei clase : contrariile care sînt specii ale aceluiași gen, contrariile care sînt specii din genuri contrarii (dreptate și nedreptate, care sînt după Aristotel specii ale genurilor contrare : virtute — răutate) și în fine contrariile care ele însele sînt genuri (de pildă binele și contrariul său, răul). (Vezi *Categ.* Cap. VIII, 6—14.

[2] *Fileb*, 24 a. d.

[3] *Ibidem*, 24 e. — 25 b.

[4] *Ibidem*, 26 a. b.

[5] *Ibidem*, 26 a. b.

cauze" [1], dar totodată se propune o interpretare cu totul idealistă, teologică, mistică. Cauza este aproape identificată cu nous-ul (nous-intelect, raţiunea divină), care este considerat ca „regele cerului şi al pămîntului", al întregului univers şi ca fiind o funcţiune (δύναμις) a sufletului lui Zeus. O parte a acestui nous cosmic este nous-ul omenesc care la rîndul său este considerat ca o funcţiune a sufletului omenesc. În forma sa cea mai înaltă : înţelepciunea, totalitatea ştiinţelor, nous-ul uman poate să efectueze şi el (la o scară mai mică decît nous-ul cosmic, precizează Platon) amestecul, unirea infinitului cu finitul, de unde rezultă sănătatea, armonia şi în general tot ceea ce poartă în sine măsura.

Concepţia platoniciană a principiului cauzalităţii nu poate fi caracterizată în general decît ca antiştiinţifică şi obscurantistă.

Dar această concepţie prezintă totuşi, un aspect, într-o oarecare măsură, pozitiv. Considerînd că nous-ul cosmic introduce în univers măsura, armonia ordinea (τάξις), Platon admite prin aceasta, cu toate că parţial şi sub o formă mistificată, una din cuceririle fundamentale ale filozofiei materialiste antice şi în primul rînd ale filozofiei lui Heraclit : natura, universul nu este un haos, dominat de întîmplare şi arbitrar, ci un cosmos, un întreg armonios, cîrmuit de principii, de legi obiective. Interpretarea eronată pe care o dă Platon marii descoperiri a materialismului antic nu este decît unul din rezultatele negative la care îl conducea idealismul.

Urmărind scopul de a combate viziunea materialistă asupra lumii, Platon a ajuns la o altă importantă cucerire a filozofiei greceşti : anume că gîndirea (ideile) îşi are legile sale proprii, principii după care este cîrmuită. Una din principalele sarcini ale dialecticii, în sensul platonician al termenului, este tocmai aceea de a descoperi principiile după care ideile se unesc, se acordă între ele sau nu se pretează la unire ori mai precis de a stabili următoarele specii de idei : 1) idei dintre care fiecare pătrunde în întregime prin multe obiecte concrete (lucruri) distincte între ele (de pildă noţiunea de om); 2) idei care conţin o pluralitate de alte idei (noţiuni — genuri) şi 3) idei foarte generale (μέγιστα γένη), categorii care cuprind un mare număr de ansambluri de idei, sau chiar toate celelalte idei [2].

Din ceea ce se spune în *Fileb* asupra problemei contrariilor rezultă, în mod cu mult mai clar decît în celelalte lucrări menţionate, poziţia generală şi definitivă a lui Platon cu privire la principiul fundamental al dialecticii lui Heraclit. Contrariile (propriu-zis ideile contrare) sînt considerate ca existînd aparte şi independent unul de celălalt, şi ca neunindu-se decît în cazul cînd, sub acţiunea unui factor exterior, dispare momentul excluderii lor mutuale, şi ele încetează astfel de a fi contrare.

Această poziţie tipic metafizică şi eronată datorită absolutizării momentelor de interpătrundere şi de excludere mutuală a contrariilor, l-a împiedicat pe Platon de a prinde sensul adevărat şi însemnătatea contradicţiei dialectice interne.

---

[1] *Fileb*, 26 d.
[2] *Sofist*, 253 b. — 254 c.

Credem că aspectele profund negative ale dialecticii platoniciene, pe care am încercat să le dezvăluim, pun în evidenţă superioritatea dialecticii lui Heraclit, apreciată de Lenin ca punctul culminant al filozofiei antice [1].

Dar cu tot caracterul său net inferior în raport cu dialectica heraclitean ă, dialectica platoniciană a jucat şi ea un rol pozitiv, datorită meritelor sale, în dezvoltarea ulterioară a dialecticii antice, în special în timpurile moderne. Aceasta se vede clar la Hegel care, dacă după proprii săi termeni cunoscuţi, pe de o parte reia în logica sa toate tezele dialecticii lui Heraclit, pe de altă parte dezvoltă dialectica platoniciană [2].

Acest ultim fapt incontestabil ar ajunge pentru a dovedi necesitatea de a studia în mod critic filozofia platoniciană şi de a cerceta care sînt aspectele ei pozitive şi rolul ei în istoria logicii, a gîndirii dialectice în general.

ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА И ДИАЛЕКТИКА ГЕРАКЛИТА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Во вступительной части своего исследования автор выявляет некоторые положительные стороны философии Платона, несмотря на ее идеалистический и ретроградный характер (отношение Платона к вопросам мира и войны, к женскому вопросу, деление философских доктрин древности на два главных течения: материалистическое и идеалистическое и т. д.).

Вторая, главная часть исследования посвящена анализу концепций Гераклита и Платона о принципе единства и борьбы противоположностей. В диалектике Гераклита этот принцип установлен ясно. Платон же, хотя и признает действие этого принципа в природе, дает ему идеалистическое и метафизическое истолкование, заключающееся в абсолютизировании взаимного исключения и взаимного проникновения противоположностей.

Однако, несмотря на свое ошибочное понимание основного принципа диалектики, Платон достиг значительных для доаристотелевской логики результатов (предвосхищение общих законов формальной логики, различие между противоречивыми понятиями и противоположными понятиями и т. д.).

В заключение автор подчеркивает, что хотя диалектика Платона уступает диалектике Гераклита, она сыграла свою положительную роль в дальнейшем развитии античной диалектики. Одного этого достаточно, чтобы доказать необходимость критически изучить философию Платона и выявить значение ее заслуг, в особенности, в области диалектики.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 324.

[2] *Ibidem*, p. 413.

LA DIALECTIQUE DE PLATON ET CELLE D'HÉRACLITE

(RÉSUMÉ)

Dans la partie introductive de l'étude, l'auteur met en évidence certains des aspects positifs que présente la philosophie platonicienne, en dépit de son caractère idéaliste et rétrograde (attitude de Platon à l'égard de la question de la paix et de la guerre et de la question féminine, classification des doctrines philosophiques de l'antiquité en deux partis principaux : matérialistes et idéalistes, etc.).

La deuxième et principale partie de l'étude est consacrée à l'analyse de la conception héraclitienne et platonicienne du principe de l'unité et de la lutte des contraires. Dans la dialectique d'Héraclite, ce principe est établi d'une façon claire. Platon, tout en acceptant l'action du principe en question dans la nature, lui donne une interprétation idéaliste et métaphysique qui consiste en l'absolutisation de l'exclusion et de l'interpénétration réciproque des contraires.

Mais, en dépit de sa conception erronée du principe fondamental de la dialectique, Platon este parvenu à des résultats d'une grande importance en ce qui concerne la logique préaristotélicienne (anticipation des lois générales de la logique formelle, distinction entre notions contradictoires et notions contraires, etc.).

Tout en étant inférieure à la dialectique héraclitienne — souligne l'auteur en conclusion — la dialectique platonicienne a joué, elle aussi, un rôle positif dans le développement ultérieur de la dialectique antique. Ce fait suffirait à lui seul pour prouver la nécessité d'étudier d'une façon critique la philosophie platonicienne et de mettre en valeur ses mérites et, en particulier, ceux de la dialectique platonicienne.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

DIN CONTROVERSA ÎN JURUL CRITICII LITERARE A LUI C. DOBROGEANU GHEREA

DE

HORIA BRATU

Este foarte surprinzător faptul că nici pînă astăzi, după ce exegeza în jurul operei literare a lui C. Dobrogeanu Gherea a marcat progrese fundamentale în ultimii zece ani, vechea controversă în jurul valorii şi locului ei în istoria literaturii noastre nu este încă pe deplin elucidată. Controversa în jurul lui Gherea a fost unul din aspectele familiare ale vieţii noastre literare de după primul război mondial. Chiar de critica burgheză de extremă dreaptă (Murăraşu, Caracostea, N. Roşu) care îl ataca mai mult de pe poziţii şovine naţionaliste, Gherea nu a putut fi tratat ca un „cîine mort", ignorat total de critica literară. Discuţiile în jurul lui Gherea irupeau pe neaşteptate chiar în gazetele de mare tiraj, în ciuda faptului că „elita" criticii estetizante avea o părere negativă asupra valorii metodei sale critice. În vreme ce în 1920, *„Sburătorul"* considera „dezbaterea în jurul artei cu tendinţă" închisă chiar prin falimentul semănătorismului [1], douăzeci de ani mai tîrziu E. Lovinescu se vede totuşi obligat să recunoască în monografia *Titu Maiorescu* că Gherea rămîne „întemeietorul criticii literare în ţara noastră" [2]. Cu prilejul morţii sale în 1920, omagiilor numeroase care se fac criticului literar li se alătură reprezentanţi ai unor curente şi tendinţe atît de diferite cum sînt N. Iorga, G. Ibrăileanu, Al. Sanielevici. Prestigiul şi popularitatea de care se bucura criticul romîn în rîndurile marelui public cititor, au obligat şi pe colegii săi de breaslă la o atitudine deferentă, chiar dacă nu ascundeau o „respingere de plano" a concepţiilor sale estetice. Gherea fusese în prea strînsă legă-

[1] Pentru adepţii „artei pentru artă", semănătorismul, poporanismul sau tendenţionismul lui Gherea erau puse pe acelaşi plan, considerate deopotrivă ca derogări de la principiul autonomiei artei. Printr-o asemenea uniformizare, Gherea ajungea chiar părintele semănătoriştilor. Vezi Murăraşu, *Originele semănătorismului*, *„Cuget clar"*, 1938, vol. I. Alţii, ca de pildă Zeletin, identifică gherismul cu junimismul, ambele pretins „reacţionare" în raport cu burghezia.

[2] E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, vol. II, Bucureşti, 1940, p. 281.

tură cu creatorii timpului său, pentru ca să poată fi pur şi simplu exclus din istoria literaturii; era prea legat de dezvoltarea realismului în ultimele decenii ale secolului trecut, pentru ca să poată fi evitată orice referire la adresa sa. Unul din primii exegeţi ai poeziei lui Eminescu, apoi ai comediilor lui Caragiale, un fervent cercetător al lui Coşbuc, căruia i-a subliniat primul valoarea operei ca o „vastă epopee ţărănească", Gherea a jucat şi rolul de „dascăl" faţă de creatori şi literaţi a căror ideologie se deosebea de a sa (Vlahuţă, Ibrăileanu, Iorga). De altfel, impresia generală în epocă era că, în polemica dintre *Contemporanul* şi *Junimea*, victoria a aparţinut necondiţionat lui Gherea: *„Lupta dintre el* (Gherea — *H.B)* *şi d-l Maiorescu s-a terminat. Gherea a ieşit triumfător şi săgeţile de carton pe care le aruncă, din cînd în cînd, cîţiva arcaşi copilăroşi îl fac să zîmbească. Astăzi e cea mai însemnată figură în literatura noastră"* [1]. Prestigiul criticului Gherea era atît de puternic încît, în 1906, poporaniştii, la înfiinţarea revistei *„Viaţa Românească"* se simt obligaţi să ofere conducerea lui Gherea [2], deşi fuseseră deja despărţiţi de el printr-o polemică care va deveni şi mai violentă după apariţia lucrării lui Stere *Social-democratism sau poporanism* şi apoi a *Neoiobăgiei* lui Gherea (1910) [3].

Tocmai de aceea, deşi „cel mai atacat şi mai hîrţuit dintre scriitori", cum spune Vlahuţă, campaniile întreprinse împotriva lui Gherea în timpul vieţii sale nu au avut un ecou favorabil în rîndurile scriitorilor timpului. Dimpotrivă, „conspiraţia antigheristă", patronată de Maiorescu, care cuprindea pe toţi discipolii acestuia (P. P. Negulescu, M. Dragomirescu, N. Evolceanu, N. Antemireanu) era astfel descrisă de Vlahuţă, care mai tîrziu, de altfel, va trece în rîndurile ei: „Tineri de abia ridicaţi de pe băncile universităţii erau asmuţiţi de profesorii lor, care de pe catedră îşi argumentau prelegerile cu mici răutăţi la adresa lui Gherea; tineri aspiranţi la vreo bursă în străinătate îşi făceau un titlu faţă de protectorii lor, din îndemînarea cu care ştiau să lovească mai bine". În *Spiritul critic în cultura românească*, G. Ibrăileanu, într-o largă trecere în revistă a curentelor şi tendinţelor din secolul al XIX-lea, vorbeşte despre „victoria" lui Gherea asupra lui Maiorescu, deşi califică oarecum eronat conţinutul real al polemicii, atunci cînd reproşează lui Gherea punerea problemei pe terenul delimitărilor de clasă, lucru pe care, din păcate, Gherea nu l-a făcut niciodată.

G. Ibrăileanu ne apare astăzi, în perspectiva istorică, ca un continuator al activităţii literare a lui Gherea, a cărui influenţă a suferit-o după propriile sale mărturisiri — nemijlocit la *„Evenimentul literar"* din Iaşi (publicaţie care marchează trecerea unor intelectuali socialişti la poporanism). „Gherea — scrie Ibrăileanu — este atît de mult omul acestei

---

[1] *„Viaţa"* 26 decembrie 1893, sub pseudonimul Radu, într-un comentariu cu titlul *„Albumul nostru"*.

[2] Vezi scrisoarea lui G. Ibrăileanu către C. Dobrogeanu Gherea, *„Viaţa Românească"*, nr. 11/1956.

[3] C. D. Gherea, *Post-scriptum sau cuvinte uitate*; *Răspuns Vieţii Româneşti*; *Un mic răspuns la o mică recenzie*; C. Stere, *Neoiobăgia d-lui Gherea*; G. Ibrăileanu: *Recenzie la „Introducere în socialismul ştiinţific"* în *„Viaţa Românească"* şi *Trei scrisori către* C. D. Gherea în *„Viitorul"* (1909).

epoci, el corespunde atît de mult aspiraţiilor vremii şi nevoilor literare ale momentului, încît ajunge glorios în cîţiva ani... Nici un scriitor al nostru nu a fost selectat mai cu putere de epoca sa decît Gherea. Critica „metafizică" era reflexul conservatorismului unuia (al lui Maiorescu — *H.B.)*, după cum critica „ştiinţifică" era reflexul revoluţionarismului celuilalt" [1]. Este semnificativ că după 1907, cînd se deschide marea dezbatere asupra moştenirii *„Contemporanului"*, Ibrăileanu nu-şi reneagă idealurile din tinereţe. În această privinţă se deosebeşte de atitudinea lui Stere, fostul director al *„Evenimentului literar"*, care acum, în mişcarea de reflux a mişcării socialiste, afirmă că mişcarea generaţiei anilor *80* a fost o „generoasă rătăcire". Chiar dacă, în calitate de poporanist, Ibrăileanu se află în polemică cu Gherea pe chestiunea oportunităţii mişcării socialiste, criticul *„Vieţii Romîneşti"* nu va înceta nici un moment să sublinieze eficacitatea şi importanţa mişcării iniţiate de *„Contemporanul"*.

În sfîrşit, e simptomatică mărturia unui om care nu poate fi bănuit de simpatie faţă de socialism şi care a sprijinit o orientare potrivnică, semănătorismul, Nicolae Iorga : „Îl văd alături de cei trei care s-au dus pe rînd, Caragiale, ... Vlahuţă — căruia i-a dat optimism, Delavrancea, în sufletul căruia măcar întîmplător a pătruns ceva din convingerea acestui străin de firea sa...".

Elogiosul articol al lui N. Iorga nu constituie o simplă exclamaţie retorică. Ca neîndoios ecou al studiilor lui Gherea asupra decepţionismului în literatura romînă, conferinţa lui Vlahuţă: *Curentul Eminescu* reprezintă, alături de *Unde ne sînt visătorii?,* un înflăcărat manifest poetic, un proces intentat pesimismului poeziei posteminesciene. Visătorii la care se gîndeşte Vlahuţă sînt tocmai acei mesageri ai idealului social, „artiştii-cetăţeni" de care vorbeşte Gherea mai tîrziu. Însă mărturia cea mai caldă o găsim încă în 1897, sub pana lui Caragiale, care, în ciuda „divergenţelor de convingeri", recunoaşte deschis meritele criticului: „Gherea este singurul critic care se ocupă serios de aceste lucrări, cu mai multă bunăvoinţă, poate, decît ar merita" [2]. (E vorba de operele dramatice ale lui I. L. Caragiale). Aceasta, după ce şi Maiorescu închinase un studiu comediilor sale.

În asemenea împrejurări, ar fi fost greu criticii literare dintre cele două războaie mondiale, oricare ar fi fost rezervele ei estetizante, să omită integral activitatea critică a lui Gherea. O bibliografie incompletă, făcută pe baza publicaţiilor aflate la Academie, cuprinde titlurile a 86 articole despre Gherea în publicistica noastră între 1920—1940. Alături de incontestabile dovezi de impresionantă popularitate, lista articolelor marchează şi excelenta tradiţie de a reînviora discuţiile în jurul lui Gherea cu prilejul diferitelor comemorări. În ceea ce priveşte critica de specialitate, există între cele două războaie mondiale, o anumită atitudine caracteristică, pe care o regăsim în mai toate studiile cu pretenţii serioase de istorie lite-

---

[1] „C. Dobrogeanu-Gherea", articol apărut în „Viaţa Romînească", nr. 3-1920, şi reprodus apoi în „Note şi impresii". Vezi şi V. Ibrăileanu „Studii literare", Ed. Tineretului. Biblioteca Şcolarului, p. 201—212.

[2] I. L. Caragiale în *„Epoca"*, 16 iunie 1897.

rară [1]. Din punct de vedere istoric-cultural, i se recunosc lui Gherea meritele în întemeierea criticii literare romînești; însă din punct de vedere estetic și al istoriei concepțiilor despre artă, poziția lui Gherea este considerată sorgintea semănătorismului și a poporanismului; se neagă orice valoare instrumentelor sale de lucru, metodei sale analitice, concepțiilor fundamentale ale poziției sale estetice. Popularitatea indiscutabilă a criticului era explicată prin „vulgaritatea sa stilistică" (Lovinescu) [2], prin predilecția publicului pentru cel care explică arta în termeni populari și sentimentali: „Gherea dă cititorului mediocru fiorul marei arte, insuflîndu-i sentimentul că se bate peste burtă cu un Flaubert, Byron sau Eminescu". Se explică succesul operei printr-un „ton familiar și elementar al cursurilor serale sau al întrunirilor socialiste". Cîteodată, o asemenea particularitate este considerată ,de către critici literari mai obiectivi, drept o calitate și un cîștig pentru cultura romînească. Prin Gherea, notează G. Călinescu, — muncitorii devin cei mai fervenți cititori de literatură. In sfîrșit, Pompiliu Constantinescu observă în 1935 că, atunci cînd comentează poeziile lui Vlahuță, lui Eminescu sau Coșbuc, profesorii de liceu „nu fac altceva decît să dezvolte motive din studiile lui Gherea". In același timp însă, toți criticii literari citați, precum și ceilalți cercetători și istorici literari, cu excepția revistelor socialiste și comuniste, sînt în unanimitate de acord în a pretinde că prin Gherea ar începe, în cultura romînească, o așa-zisă „confuzie a valorilor", valori „disociate" cu greu de către „Junimea" și Titu Maiorescu.

Care sînt, în rezumat, capetele de acuzare formulate de critica burgheză, prin care s-ar demonstra la Gherea confuzia valorilor? Ele pot fi reduse la trei: 1) neînțelegerea specificului artei, reducerea ei la un apendice al politicii. Preconizarea artei fotografice și confuzia dintre realism și naturalism. 2) „Fatalismul sociologic": determinarea mecanică a conținutului operei de artă în raport cu apartenența de clasă". 3) Incapacitatea de a face o adevărată analiză estetică.

„Regresul în conștiința estetică" pe care l-ar marca Gherea în raport cu Titu Maiorescu și cu „direcția nouă" în estetică, s-ar explica prin „spiritul sectar" și „lipsa de cultură" a criticului *„Contemporanului"*.

Vom încerca, pe scurt, să analizăm aceste capete de acuzare — nu din plăcerea de a intra în țelele unei vechi controverse — ci pentru că afirmațiile de mai sus mai găsesc încă ecou în anumite cercuri literare. Nu există nici o îndoială că, deși a format obiectul unei reconsiderări ample, Gherea nu se bucură încă de prețuirea pe care o merită. Critica greșelilor teoretice și ideologice ale activității sale de sociolog și om politic — critică care s-a făcut și trebuie continuată cu vigoare — a împins adesea pe al doilea plan activitatea sa literară. Faptul că — după 23 August 1944 — abia în 1957 apare prima ediție a operei lui Gherea nu este doar o simplă

[1] Față de numărul mare de articole, studiile de specialitate de istorie și critică literară sînt puține: cîteva pagini închinate de Lovinescu, capitolul respectiv din *Istoria literaturii romîne* de G. Călinescu, unde față de opera lui Gherea sînt formulate obiecții fundamentale. Marginalii și referințe directe la Gherea și indirecte — în legătură cu arta cu tendință — sînt nenumărate.

[2] E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 281.

neglijență editorială [1]. Desigur, opera lui Gherea nu este opera unui Janus cu două fețe, în întregime pozitivă pe plan literar, în întregime negativă pe plan politic. Uneori erorile sale ideologice — subestimarea perspectivelor revoluției socialiste în țara noastră, teoria defetistă a socialismului în țările înapoiate, înțelegerea metafizică, unilaterală a rămășițelor feudale din economia noastră, admirația sa față de teoria forțelor de producție, o viziune oarecum mecanică a legăturii dintre bază și suprastructură — se oglindesc în activitatea literară prin anumite concesii în problema caracterului militant al artei și în aprecierea concretă a unor fenomene artistice (cum sînt scrisorile lui Eminescu și comediile lui Caragiale). Dar în critica literară propriu-zisă, aceste lipsuri sînt secundare în raport cu meritele. Tocmai de aceea, lupta înverșunată la care au dat naștere ideile lui Gherea *pe plan cultural* are un conținut fundamental deosebit de cea care s-a dat pe plan *social-politic.* În lupta ideologică din țara noastră, teoria gheristă a neoiobăgiei a constituit la un moment dat o frînă în dezvoltarea și întărirea luptei clasei muncitoare, în stabilirea sarcinilor revoluției din țara noastră; răspunsul limpede la problemele fundamentale ale dezvoltării social-istorice în primele decade ale secolului al XX-lea nu a putut fi formulat decît după zdrobirea ideologică a schemelor sociale cu caracter menșevic ale lui Gherea. Pe de altă parte, nu putem uita în nici un caz că, în cultura și literatura noastră, dezbaterea în jurul moștenirii lui Gherea a avut, de-a lungul anilor, *un cu totul alt conținut.* Aici, cu toată existența unor erori mari, moștenirea literară a lui Gherea a avut o semnificație predominant progresistă, atrăgînd periodic — și nu întîmplător — fulgerele reacțiunii, de la naționaliștii șovini de extremă dreaptă pînă la partizanii de toate nuanțele ale artei pure. Chiar fără ca numele lui Gherea să fie direct pus în circulație, umbra *„Contemporanului"* și a animatorului său plana asupra tuturor dezbaterilor literare, care puneau în discuție problema crucială: artă pentru artă sau artă cu tendință. Să nu uităm că, pentru cultura noastră, această alternativă a fost pentru prima dată pusă în mod clar, hotărît, de C. Dobrogeanu Gherea și de tovarășii săi, prin intermediul cărora ideile democraților revoluționari ruși și unele importante teze marxiste pătrund pentru prima dată în critica noastră literară.

DIVERGENȚELE DE CONCEPȚIE: TENDENȚIONISM, TEZISM, PLATONISM

Momentul în care Gherea își începe activitatea sa de estetician și critic literar este un moment de înflorire a realismului critic, un moment în care operele decisive ale primei generații de mari realiști critici apăruseră; contraatacarea direcției maioresciene era esențială pentru progresul și ascuțirea tendinței realist-critice în opera marilor scriitori de la sfîrșitul secolului trecut. Linia dezvoltării realismului critic mergea tocmai

[1] Trebuie spus că încă în 1954 *„Scînteia"* cerea apariția unei ediții a studiilor de critică ale lui Gherea, pentru a umple această lacună a valorificării moștenirii literare.

împotriva contrapunerii eticului şi esteticului, la care tindea programul literar al „Junimii". De aceea, opunîndu-se apolitismului junimist, promovînd unitatea concepţiilor social-politice, artistice, morale, enunţînd ideea de mare valoare a tendenţiozităţii artei, critica lui Gherea şi a *„Contemporanului"* a jucat un rol însemnat în biruinţa realismului la scriitorii critici din cea de-a doua generaţie de realişti-critici (Vlahuţă, Coşbuc), în ridicarea criticii progresiste pe o nouă treaptă de dezvoltare, inaugurînd de fapt, la noi, critica literară ştiinţifică. Desigur, încă de la apariţia sa, (1861), *„Convorbiri literare"* a avut de înfruntat împotrivirea unor reviste şi scriitor (Haşdeu, Bolliac, Ureche) [1]. Însă sarcina istorică de a înfrunta „Junimea" în orientarea ei principală, în cadrul unei bătălii directe de cea mai mare importanţă pentru destinele literaturii, a revenit criticilor aflaţi sub influenţa cercurilor muncitoreşti, în primul rînd lui Gherea şi colaboratorilor săi.

Toate acestea nu puteau să nu-şi imprime pecetea lor caracteristică asupra studiilor şi articolelor pe teme literare ale lui Gherea. Poziţia lui Gherea în problema artei cu tendinţă este exprimată limpede, încă din primele sale articole. Ea porneşte de la ideea că arta este un „produs" al „mijlocului natural şi mai ales social", „poartă pecetea timpului" şi a societăţii. Un artist „răsuflă în atmosfera morală a timpului".

Există, evident, în aceste principii, un ecou al tezei marxiste a raportului dintre bază şi suprastructură şi ele sînt punctul de plecare în considerarea tendinţei în artă, a funcţiei şi rolului ei social. Întemeindu-se pe unitatea eticului şi a esteticului, pe ideea că originalitatea artistică se manifestă tocmai în unitatea dintre ceea ce scriitorii exprimă şi modul cum exprimă, Gherea identifică tendinţa în artă cu idealul social. Analizînd de pildă, poeziile lui Coşbuc, Gherea a infirmat cu anticipaţie teza despre seninătatea anacronică şi armonia netulburată a operei coşbuciene; el arată că în *Noi vrem pămînt,* de pildă, nu e vorba de „anarhism poetic", ci de revolta ţărănimii exploatate, prin care se spulberă mitul unităţii dintre exploataţi şi exploatatori „....În *Noi vrem pămînt* nu mai sînt *romîni,* nu mai sînt copii ai aceleiaşi naţii, sînt două naţii deosebite, cari se luptă şi se urăsc de moarte" [2].

Precursor direct al problemelor esteticii ale prezentului nostru literar, Gherea leagă —în sistemul său critic — problematica etică de cea a idealurilor pentru care militează artistul şi de ideea de scop în opera de artă. Valorile etice ale operei literare nu sînt însă formulate de un moralist îngust, ci de un estetician materialist în adevăratul sens al cuvîntului, cu

---

[1] Imediat după apariţia în *„Convorbiri literare"* a studiului lui Maiorescu *Poezia Română,* în 1867, care conţine celebra formulă : *„poezia este un product al fantaziei, politica un product al raţiunii"*, Cezar Bolliac scrie un răspuns violent, care se termină cu apelul cunoscut adresat poeţilor romîni : „Nu, juni poeţi romîni ! Nu vă lăsaţi a vă încredinţa ... că politica este un venin omorîtor al vieţii. Misiunea poeziei este de a întări sufletele prin pictura patimilor, mizeriilor şi măririlor umanităţii, de a înălţa adevărul, dreptatea, de a nobila libertatea ; de a se coborî în anima poporului, a căuta durerile lui, lacrimile lui ; de a fulgera fie apăsătorii lui cu fulgerul muzei, de a-i da curaj şi energie, de a cere progresul, de a lupta spre a împinge neamul omenesc către ursite mai ferice ; de a răzbuna o patrie cînd ea geme în prada apăsătorilor ..

[2] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice* ... E.S.P.L.A., p. 243.

atît mai mult cu cît întreaga problematică — inclusiv cea etică — el o vede în lumina luptei de clasă a epocii sale.

„Fiecare epocă istorică — scrie el — are deci o etică. Această etică nu e omogenă pentru toată societatea, după cum nu e omogenă nici societatea însăşi, ci e împărţită în clase care, prin lupta lor dau întregul conţinut al istoriei". În acest sens trebuie înţeleasă şi teoria „geniului artistic" pe care o enunţă Gherea pe baza unui însemnat material de literatură, cercetat ştiinţific cu ajutorul unei metode comparatiste. Geniul artistic este nedespărţit de profunzimea gîndirii, de „capacitatea de a întrupa ideile înaintate ale epocii". Conformistul nu poate fi genial şi „un artist — scriitor genial nu poate să fie mulţumit de starea socială care implică nedreptăţi, suferinţe, mizerii şi de aceea se va revolta contra lor". Tocmai de aceea, după Gherea, nu e posibil a explica mesajul operei literare *numai* prin apartenenţa de clasă a creatorului. „Nu intelectualii au dus în spinare urgia boierilor şi a iobăgiei; totuşi, literatura democratică antifeudală a fost creată în primul rînd de intelectualii raznocinţi". În felul acesta Gherea loveşte şi în mitul impersonalităţii artistului, prin care Maiorescu încerca să înlocuiască orice explicaţie ştiinţifică a epocilor de înflorire a artei. Pentru acei artişti care, aidoma unor zburători ai cîmpului, ar merge din floare în floare pentru a culege polenul purei desfătări estetice, indiferenţi la tumultul vremii lor, Gherea creează termenul satiric de poeţi-insecte şi acestora le opune concepţia poetului-om, poetului şi artistului-cetăţean.

În perioadele de înflorire a artei, în antichitate, în Renaştere, în epoca romantică, artistul îşi găseşte forţa în elanurile colective; ceea ce este socialmente necesar, îi apare ca o revendicare proprie, imperioasă. Necesitatea social-istorică creează condiţiile obiective ale geniului: prin aceasta, libertatea sa de creaţie nu este nicidecum îngrădită, ci stimulată, exaltată. Gherea nu minimalizează rolul marilor personalităţi în artă, ci îl „localizează" într-o justă perspectivă socială şi istorică, realizînd, în chip de apoteoză, o strălucită definiţie lirică a geniului: „Artistul genial poate să fie comparat cu o admirabilă harfă eoliană, care tremură şi scoate sunete la cea mai mică atingere a vîntului. ...Cîntările vor fi iubitoare, pline de triumf şi de fericire, cînd iubirea şi fericirea vor atinge această harfă miraculoasă; dar vor fi pline de amar, de suferinţă, de revoltă, cînd o vor atinge amărurile, nedreptăţile şi mizeriile vieţei". [1] Asemenea adevăruri estetice ne par astăzi banale, dar ele presupuneau, atunci cînd au fost enunţate — acum peste 60 de ani — nu numai capacitate de exprimare lirică, dar şi un orizont social şi cultural destul de larg. Aici îşi are fundamentul ideea de mare valoare a tendenţiozităţii artei, pe care Gherea o opune apolitismului maiorescian: „cînd vitejii artei pentru artă, ai artei pure, ai artei care-i mai presus de toate şi mai înainte de toate artă, cînd aceşti viteji încep să strige în contra ideilor şi tendinţelor sociale introduse în artă.... ei nu-s, în general, împotriva ideilor şi tendinţelor sociale... ci sînt împotriva unor *anumite* idei şi tendinţi" [2].

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., p. 316—317.

[2] *Ibidem*, p. 81.

Sînt cunoscute cuvintele prin care Maiorescu îi răspunde în 1906, într-o formulă concisă care — parafrazată — a făcut epocă în critica burgheză contemporană: „Unde începe arta, încetează tendința; unde începe tendința încetează arta". Gherea însă răspunde acestei obiecții încă în polemica cu I. Roman, criticul *„Dreptății"* de la Iași. „Tendința — arată el — este sîngele cald și hrănitor care nutrește și face vieţuitor organismul numit artă. A spune că ideea și tendințele sociale sînt cu totul ceva deosebit de artă, este tot așa cum ai zice că sîngele e cu totul ceva străin de organismul omenesc" Trecînd însă dincolo de domeniul formulelor răsunătoare, să vedem cum își fundamentează filozofic cei doi șefi de școală poziția lor în această problemă și mai ales cum îi găsesc verificarea în practica artistică.

Nu este locul de-a face aici o expunere largă a concepțiilor lui Maiorescu în problemele artei. Este suficient să amintim că, la Maiorescu, disocierea dintre etic și estetic se bazează pe faptul că, pe urmele lui Schopenhauer, el socoate morala în artă ca cea mai înaltă formă a dezinteresului pentru viața concretă. „Orice emoțiune estetică — după Maiorescu — face pe omul stăpînit de ea pe cîtă vreme este stăpînit, ...să se uite pe sine ca persoană și să se înalțe în lumea ficțiunii ideale" [1]. Prin definiție, la Maiorescu, — sentiment estetic este uitarea de sine. Maiorescu, care a tradus aforismele lui Schopenhauer, a aplicat în mod literal la artă ideea că „egoismul este rădăcina oricărui rău" și, de aici, a ajuns la faimoasa „emoțiune impersonală".

Teoria kantiană a „plăcerii dezinteresate" ca izvor și stimulent al creației și receptivității artistice capătă, în filiera Schopenhauer-Maiorescu, o variație semnificativă. „Dezinteresul", la Kant, avea un sens limpede: arta n-are un alt scop decît în ea însăși, în satisfacția estetică; filozoful de la Königsberg voia să rupă arta de politică, de funcția ei socială și de aceea teoria sa este îndreptată obiectiv împotriva esteticii materialiste a enciclopediștilor. În același timp, însă, concepția kantiană a *„plăcerii dezinteresate"* conținea și o semnificație etică valabilă: protestul împotriva egoismului meschin, a utilitarismului îngust, care nu poate genera artă. Ulterior însă, după 1848, îndeosebi la Schopenhauer și la dreapta hegeliană, termenul dobîndește un sens exclusiv reacționar, justifică diversiunea în politică și ideologie. Așa cum arată Gherea în studiul său *„Direcția Contemporanului"*, emoția impersonală e un nonsens logic și faptic; emoția, prin definiție, este o reacție subiectivă, o manifestare activă a subiectului în procesul de creație. Creația artistică este profund „personală", angajează individul cu totalitatea reacțiilor sale, exprimă o anumită personalitate artistică.

După cum s-a observat adeseori, estetica lui Maiorescu este în esență eclectică, oscilînd între speculația metafizică și empirism pozitivist, vădind influențe de cele mai diverse origini, împrumuturi din surse de-a doua mînă. Întîlnim și preceptul elementar platonician după care poezia este

[1] Titu Maiorescu, *Critice* 1866—1907, ed. completă, vol. III, p. 51.

un product al sentimentului, iar politica un product al raţiunii [1]. Apar şi unele definiţii vag hegeliene, preluate prin intermediul lui Vischer: „frumosul nu este o idee teoretică, ci o idee învelită şi încorporată în forma sensibilă şi de aceea cuvîntul poetic trebuie să reproducă această formă" [2]. Există cîteva motive tipice ale esteticii psihologice contemporane lui Maiorescu, printre care cunoscuta teză a asemănărilor între poezie şi pasiune „...Poezia, ca şi pasiunea, măreşte obiectul şi se înalţă într-o sferă mai cuprinsă [3]... Poetul, chemat a exprima simţurile omeneşti, a aflat în însăşi natura lor legea după care se conduce: 1) O mai mare repejune a mişcării ideilor... 2) O exagerare sau cel puţin o mărire... a obiectelor, sub impresiunea simţămîntului şi a pasiunii... 3) O dezvoltare grabnică şi crescînd spre culminaţiunea finală sau spre catastrofă" [4].

După cum se vede, Maiorescu deduce condiţiile poeziei din condiţiile anumitor procese afective, considerate — ca în vechile manuale de liceu — drept manifestări izolate de actul de cogniţie; or, în realitate, aspectele vieţii psihice formează un tot, o unitate, în care orice stare emotivă mobilizează anumite procese cognitive. „Psihologizarea" esteticii la Maiorescu, psihologizare care nu poate fi despărţită de procesul general al dezvoltării esteticii idealiste în a doua jumătate a secolului al XIX-lea vădeşte mecanicismul fundamental al esteticii sale, deopotrivă cu caracterul ei subiectivist. Pe urmele esteticii asociaţioniste, el consideră creaţia artistică ca un act psiho-fiziologic (şi Gherea va face concesii esteticii asociaţioniste pe latura procesului receptivităţii, percepţiei artei). La Maiorescu „emoţia" are un dublu sens „psihologic" şi metafizic (în sens de „contemplare" superioară), în ambele sensuri ruptă de procesul cunoaşterii obiective. Dacă mai adăugăm cunoscuta sa teză, după care cuvîntul este un vehicul al imaginii, epuizăm, de fapt, conceptele fundamentale după care se călăuzea Maiorescu în cele cîteva operaţii critice curente.

Cu tot eclectismul ei, critica lui Maiorescu este în fundamentul ei, schopenhaueriană. Încercînd să depăşească cunoscutele contradicţii ale „Criticii puterii de judecată" (obiectul artei ca „lucru în sine" şi în acelaşi timp cognoscibil, judecata estetică ca judecată de gust şi în acelaşi timp universală), Schopenhauer platonizează în sens mistic estetica, obiectivizînd „voinţa de a trăi" şi, ca filozof al burgheziei germane de după 1848, postulează contemplarea ca o supremă valoare.

În polemica sa cu Gherea (articolul de răspuns *Contrazicerii* — mic studiu de strategie literară, 1892), Maiorescu reia teoria după care obiectul artei este contemplarea ideilor platonice: „Prin aceasta numai obiectul încetează acum de a fi individual mărginit şi devine tip, se înfăţişează

---

[1] Literal în textul lui Maiorescu: politica este un product al raţiunii; poezia este şi trebuie să fie un product al fanteziei. T. Maiorescu, *Critice*, vol. I, 1892, p. 40.

[2] Friedrich Theodor Vischer, *„Horaţiul lui Wilhelm I"* (Marx şi Engels despre artă şi literatură, E.P.L.P, 1953, p. 377) se caracterizează prin interpretarea raţionalistă a filozofiei hegeliene. Estetica lui Hegel este văzută prin prisma lui Kant; dialectica este negativă; „Tragismul" viziunii sale etice care anunţă modurile „Lebensphilosophie" fundamentează poziţia unui reprezentant al burgheziei liberale din epoca lui Bismarck.

[3] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, 1892, p. 10 şi 38.

[4] *Ibidem*, p. 57—85.

sub specie aeternitatis, cum zice Spinoza, este o „idee Platonică". Shylock nu este un ovreu izolat, ci este ovreimea; Werther nu este un amorezat individual, ci este sentimentalitatea amorului. Aceasta constituie partea mai ales etică a artistului" [1]. Operele literare reprezintă *„varietatea aceluiași tip prin felurite forme artistice".* Avem în realitate de-a face cu o ipostaziere a esențialului și generalului, căruia i se conferă anterioritate și autonomie față de particular sau singular.

În teoria actului de creație, cînd analizează condițiile contemplării „tipurilor" = „ideilor platonice", Maiorescu pornește — prin faimoasa teză a impersonalității artistului — tot de la Schopenhauer. Pentru Schopenhauer, conștiința creatorului de opere nu este o conștiință individuală, ci conștiința subiectului cunoscător pur, eliberat din cătușele voinței. După filozoful german, conținutul voinței este efortul. Orice efort reprezintă însă o durere, înseamnă a suferi, a voi înseamnă a exista. Deci viața este o continuă durere. „Ea nu este decît o luptă pentru existență, dusă cu certitudinea de a fi învins : *Alles Leben ist Leiden".* Purificat de orice relații și de orice dorințe, omul genial este condamnat solitudinii și durerii, nu de mediul înconjurător, nu de o intervenție arbitrară, ci de o necesitate internă pe care o simte ca o condiție a întregii umanități. Schopenhauer transformă însingurarea insulei într-o „structură eternă".

Conceptul schopenhaurian al geniului stă la baza articolului lui Maiorescu despre Eminescu, unde el servește drept schemă a portretului poetului. Schopenhauer întrevede, de asemenea, posibilitatea ca, redus la o sumbră solitudine, artistul să cadă uneori în nebunie, ipoteză perfect explicabilă prin teoria sa asupra geniului. „În cursul unei anchete minuțioase în azilurile de alienați, am descoperit cazuri individuale de bolnavi, care erau incontestabil înzestrați cu mari talente și al căror geniu se manifesta limpede". Ipoteza aceasta a fost larg exploatată de Titu Maiorescu și urmașii lui: deznodămîntul tragic al lui Eminescu a devenit astfel încoronarea „normală" a unei evoluții. „Eminescu nu este decît organul *accidental* (sublinierea noastră — *H.B.*) prin care poezia se manifestă, așa încît ar fi primit cu aceeași mulțumire să se fi manifestat prin altul...". Întîmplarea, hazardul, este exact contrariul „necesității inexorabile" schopenhauriene.

Formal lipsită de scop *(zwecklos),* arta nu-i lipsită de o anumită teleologie. Maiorescu este partizanul necondiționat al „artei pentru artă", formulă care nu intră de loc în contradicție, ci acoperă pe deplin concepția sa despre „catarsis "și despre „finalitatea morală" a artei, interpretată în sens indiferentist. Din terminologia herbartiană, Maiorescu a luat expresia „tipuri ideale" *(Idealtypus)* prin care înțelege contemplarea unor prototipuri a esenței unor anumite sentimente, idei și însușiri umane [2]. Din modul în care Maiorescu combate estetica materialistă, rezultă că prin „arta cu tendință" preconizată de Gherea, el înțelege o artă didactică, îngust-moralizatoare, un schematism pedagogic. „Prin urmare, o piesă de teatru cu directă tendință morală, adecă cu punerea intenționată a unor învă-

[1] Titu Maiorescu, *Critice,* vol. II, 1892, p. 376.

[2] Ipostazierea generalului, la Maiorescu, se îmbină continuu cu absolutizarea laturii subiective a procesului de creație artistică (așa-zisa „condiție formală" a poeziei).

ţături morale în gura unei persoane, spre a le propaga în public ca învăţături, este imorală în sensul artei, fiindcă aruncă pe spectatori din emoţiunea impersonală a ficţiunii artistice în lumea reală...". Oare aceasta să fie reprezentarea exactă pe care o dă Gherea despre arta cu tendinţă? De fapt, în interpretarea lui Maiorescu găsim germenii denaturării la care a fost supusă concepţia despre artă a lui Gherea de-a lungul multor decenii.

Gherea nu a fost un estetician materialist vulgar şi nu a conceput mecanicist relaţia dintre artă şi societate. Chiar în momentul în care adversarii îl acuzau de unilateralitate, autorul *Artiştilor-cetăţeni* lansează în critica noastră literară o expresie de o mare valoare polemică, de natură să aducă lumină în mult dezbătuta problemă a raportului dintre artă şi politică: *tezismul ca o caricaturizare şi vulgarizare a tendenţionismului.* Tezismul este, pe plan filozofic, expresia materialismului vulgar, a concepţiei biologico-mecaniciste a artei; pe plan artistic el reprezintă negarea specificului artei, identificarea însuşirilor artistice cu însuşirile intelectuale în *general,* pe plan social-politic, tezismul reprezintă o doctrină pasivistă o deformare, o vulgarizare a semnificaţiei sociale militante a artei, tezismul nu vede în artist decît un înregistrator pasiv al vieţii contemporane, în serviciul puternicilor zilei.

Parafrazînd o celebră butadă a lui Boileau, Gherea scrie că *„geniul se naşte, nu se face"* [1]. Repetînd această butadă, Gherea are în vedere combaterea teoriilor mecaniciste vulgare, care neagă particularităţile specifice, individualitatea deosebită a marilor creatori şi consideră geniul un „produs" ca oricare altul. Marea creaţie artistică presupune calităţi excepţionale, o structură sufletească deosebită, capabilă de a oglindi şi interpreta aspiraţiile profunde ale maselor şi mai ales o capacitate excepţională de muncă. În acest sens, nu oricine este capabil de mare creaţie, nu oricine „se naşte geniu". Desigur, Gherea nu vrea să sugereze prin aceasta că „împlinirea" geniului se face independent de societate, de totalitatea condiţiilor sociale. În acest sens, genialitatea nu reprezintă un complex de însuşiri predeterminate ereditare ci numai o structură psiho-fiziologică extrem de sensibilă, o posibilitate care se transformă în realitate „în anumite condiţii". Aceste condiţii sînt expresia tocmai a influenţei determinate şi multilaterale a existenţei şi conştiinţei sociale.

Din cele de mai sus e limpede că acea concepţie fatalistă asupra raportului dintre artist şi societate — pe care Titu Maiorescu şi urmaşul lui — i-o atribuie lui Gherea, reprezintă o flagrantă deformare a modului în care criticul *„Contemporanului"* înţelege arta cu tendinţă. Interpretarea eronată a tendenţiozităţii şi a procesului de creaţie în artă, fie ca o înregistrare mecanică a fenomenelor contemporane, fie ca o slujire indiferentă a mai marilor zilei pe baza unui determinism unilateral, mecanicist, îi era necesare „Junimii" nu numai din motive de polemică literară. Scopul urmărit de teoreticianul „Junimii" prin campaniile sale este destul de limpede şi corespunde intereselor fundamentale ale claselor dominante. Maiorescu era un tactician prea abil pentru ca să nu-şi dea seama că auto-

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice,* vol. I, E.S.P.L.A., p. 316.

ritatea şi prestigiul „Junimii" depindeau direct de capacitatea de a-şi adjudeca pe marii creatori contemporani. „Junimea" reuşeşte să înmănuncheze într-un curent unic pe marii creatori, participanţi mai mult sau mai puţin regulat la şedinţele sale. Junimişti consecvenţi rămîneau numai poeţii şi prozatorii a căror existenţă literară depindea de Maiorescu (Teodor Şerbănescu, Olănescu Ascanio, M. Corne, Al. Scheletti).

Însă o „direcţie nouă" nu putea să fie promovată numai cu poetaştri ca alde Scheletti şi Matilda Cugler. De aceea, mentorul „Junimii" va întreprinde o vastă campanie de valorificare inofensivă a operelor marilor scriitori realişti, încercînd să dovedească că forţa lor artistică nu este legată de revolta socială, de patriotism, nu implică o critică a orînduirii sociale şi că — în măsura în care aceste elemente există — ele nu reprezintă decît o condiţie întîmplătoare în creaţia marilor scriitori. „Adevărul aritstic este adevărul subiectiv "— scrie Maiorescu [1], contrazicîndu-şi astfel principiul impersonalităţii.

În principiu, Maiorescu nu avea nimic împotriva faptului că anumite sentimente şi evenimente să fie materia operei de artă. Condiţia sine-qua-non era însă ca tratarea să nu fie decît ideal-artistică. Că prin aceasta el nu înţelegea prelucrarea artistică a temelor sociale, este limpede : „Esenţa (artei) este de a fi o ficţiune ideală, care scoate pe omul impresionabil în afară şi mai presus de interesele lumii zilnice, oricît de mari ar fi în alte privinţi" [2]. Maiorescu nu înţelegea prin „lumea zilnică" altceva decît lumea realităţii sociale, căci chiar din fraza citată, rezultă că interesele lumii zilnice nu sînt anumite preocupări minore, ci determină comportarea socială a individului. Maiorescu concede că ele pot fi „oricît de mari în alte privinţe" numai cu condiţia să rămînă în afara artei. Nu trebuie uitat că această teză apare în perioada avîntului iniţial al mişcării muncitoreşti şi se îndreaptă deci şi împotriva acesteia. Adică spre exemplu — scrie Gherea — dacă omul munceşte pentru binele obştesc, pentru eliberarea societăţii, atunci esenţa artei fiind „înălţare impersonală", ea îşi descoperă modalitatea de existenţă „dincolo de aceste interese care sînt zilnice". Nu numai că ea va înceta să mai fie indiferentă faţă de materialul brut (pe care Maiorescu îl admite în extremis a fi „realitatea poporului"), ci va căuta dimpotrivă o astfel de reprezentare (de „tratare") a acestui obiect, care să-l anuleze în semnificaţiile sale sociale, ea va avea în mod necesar un caracter antirealist. Cînd analizează ceea ce junimiştii înţeleg prin „tratarea ideal-artistică" (în seria de articole care începe cu *Personalitatea şi morala în artă*), Gherea este perfect conştient de faptul că aceste cuvinţele *„realitatea poporului"* reprezintă din partea lui Maiorescu o simplă *concesie formală* şi că, de fapt, miezul doctrinei acestuia se găseşte în „tratarea ideal-artistică", în ruperea idealului de realitate. Ceea ce înţelegea Maiorescu prin tratare „ideal-artistică" a realităţii, devine mai clar atunci cînd aplică conceptul la analiza comediilor lui Caragiale sau a poeziei lui Eminescu şi Goga. Ea este departe de a avea ceva comun cu ideea generalizării şi tipizării artistice în arta

[1] T. Maiorescu, *Critice*, vol. I, 1892, p. 72.
[2] Titu Maiorescu *Critice*, ed. completă, Minerva, 1908, vol. III, p. 51.

realistă. „Impersonal văzută", realitatea poporului însemna, în concepţia lui Maiorescu, escamotarea poeziilor sociale ale lui Goga în celebrul său raport de la Academie [1], unde, după cum remarcă şi Ibrăileanu, lipseşte cea mai elementară menţiune a celor mai vestite poeme ale poetului ardelean, cum sînt : *Plugarii, Clăcaşii, Rugăciunea* etc. Adversar al oricărei modificări a „echilibrului din agricultură", permanent opozant în parlament a oricăror proiecte de ştirbire a „principiului marii proprietăţi agricole", considerînd că orice „ştirbire sau diviziune a moşiilor ar putea determina regresul imediat al producţiei noastre agricole", Maiorescu nu putea, firește, admite valoarea artistică a unor poeme, care puteau sugera necesitatea modificării condiţiei ţăranului romîn. Din aceleaşi motive impersonale, el refuză primirea numărului din *„Vatra"* în care se găsea celebrul *Noi vrem pămînt,* unde, evident, problema ţărănească nu era oglindită de pe o poziţie „ideal-artistică" ! Iar tratarea estetică a poeziilor lui Eminescu a dus la cunoscutele retuşări semnificative din versiunea publicată în *„Convorbiri literare"*.

În celebrul său articol asupra comediilor lui Caragiale, deformînd foarte „tendenţios" concepţiile lui Gherea, Maiorescu încerca implicit să pună pe creatorul de artă în faţa unei dileme irezolvabile: Ori admiţi că „o comedie nu are nimic de-a face cu politica de partid" ori admiţi „piesa de teatru cu făţişă tendinţă didactică" ; ori admiţi *„că Tipătescu ori Caţavencu" reprezintă „reflexul unei lumi închipuite"* ori admiţi „punerea intenţionată a unor *învăţături* morale în gura unor persoane, spre a le propaga în public ca învăţături", *ceea ce* — după Maiorescu — *„este imoral în înţelesul artei"* ; într-un cuvînt, ori admiţi artă pentru artă, ori tezism. Alternativa pe care o propune Maiorescu apare deci ca o falsă alternativă, căci unul din termenii ei (arta cu tendinţă) este diformat.

Ar fi deci cazul de a alege între două rele pe cel mai mic. Din toate acestea, este limpede de ce Maiorescu simţea nevoia să explice că nu există tezism *şi* tendenţionism, că nu este nici o diferenţă între ele şi că, de fapt, totul se reduce la „punerea intenţionată a unor învăţături morale în gura unor persoane", acţiune *„imorală" în înţelesul artei, „fiindcă aruncă pe spectatori din emoţiunea impersonală a ficţiunii artistice în lumea reală"*. Dacă n-ar zice *„fiindcă"* — scrie Gherea cu humor — am fi şi noi de aceeaşi părere (cu Maiorescu. — *H.B.).* În adevăr, lucrările literare în care sînt puse învăţături morale în gura unor persoane, cu scop de a le propovădui, sînt cît se poate de neartistice, dar nu *„fiind că aruncă pe spectatori din emoţiunea impersonală a ficţiunii artistice în lumea reală"*, ci pentru că sînt mincinoase. Cînd în dramele noastre naţionale şi patriotice din războiul din urmă, soldaţii curcani, ţăranii, în redutele de la Griviţa, rostesc cuvîntări patriotice, apoi de bună seamă aceste lucrări sînt parodia artei, nu artă şi pricina e fiindcă sînt mincinoase. Ţăranul romîn nu ţine discursuri patriotice nici aiurea, necum cînd murea de frig, de foame şi de gloanţe la Griviţa! De asemenea, în dramele noastre istorico-patriotice-naţionale, eroii dramelor rostesc o mul-

[1] Raport citit în Academia Romînă, în 1906, pentru acordarea premiului Năsturel Herescu.

ţime de cuvinte patriotice, cuvintele *„ţara noastră"*, *„Romînia"*, *„vitejia romînească"* nu mai contenesc. Dar toate aceste tipuri nu sînt oameni vii, sînt maşini vorbitoare şi discursurile patriotice nu-s cerute de caracterul lor. Aceste discursuri ar fi tot aşa de bune, dacă ar fi rostite de fonografe. E oare de vină patriotismul? Fireşte că nu, ci tratarea cît se poate de neartistică, de proastă a subiectului [1].

Am reprodus acest lung citat, fiindcă el exprimă cu limpezime poziţia lui Gherea, *focul dublu* pe care îl deschidea atît împotriva artei pentru artă, cît şi împotriva tezismului. Cercetînd adnotările lui Maiorescu pe volumele de critică literară ale lui Gherea făcute după apariţia primei ediţii, am găsit însemnate pe marginea pasajului de mai sus cîteva enorme semne de exclamaţie... Este de altfel singurul răspuns pe care îl cunoaştem din partea lui Maiorescu şi a discipolilor lui faţă de un asemenea „distinguo" între ceea ce reprezintă tendenţionismul în concepţia lui Gherea şi ceea ce ar fi dorit ei să reprezinte.

Concluzia implicită pe care o sugerează Gherea, anume că neacceptînd tendinţa, Maiorescu nu accepta de fapt realismul, este verificată tocmai în focul dezbaterii în jurul problemei tendenţionismului. „Realism, realism dar artistic!" exclamă Maiorescu într-o scrisoare către Duiliu Zamfirescu, reproşîndu-i acestuia mătreaţa de pe reverul hainei unuia din eroii săi. şi respingînd *„urîtul, tristul şi nefericitul"*, din romanele realiştilor critici (Flaubert, Maupassant) consideraţi prea „pîcloşi" [2]. Există toate premisele de a presupune că şi aici Maiorescu nu viza numai naturalismul; revendicarea pentru „un realism artistic" apare şi aici pur formală, pentru simplu motiv că autorul *Beţiei de cuvinte* nici nu avea o imagine clară despre tendinţele realiste din literatura contemporană. Aşa cum au remarcat şi unii critici dintre cele două războaie mondiale, instrumentele sale de analiză rămîn rudimentare; cu o cultură neîmprospătată cu lectura marilor romancieri moderni, Maiorescu credea în continuare că realismul este „doctrina experimentală a d-lui Zola". „Autodidactul" [2] Gherea avea, în această privinţă, un avantaj considerabil.

În polemica cu Maiorescu, Gherea a respins ideea că specificul artei se manifestă prin formă şi nu prin conţinut; el a subliniat că cercetarea intenţiilor autorului în lumina unui conţinut pur, neindividualizat (faimoasa „impersonalitate a lui Maiorescu" ca primă faţă a elaborării imaginii artistice) este o aberaţie, duce la discreditarea rolului fundamental al individualizării în crearea imaginii artistice. Pe linia aceasta, Dobrogeanu Gherea a respins hotărît *platonizarea* esteticii, concepţia că diferite opere oglindesc numai generalul, esenţa, tipurile eterne, independente faţă de particular, fenomenal [3].

---

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., p. 30.

[2] Considerînd că sînt cotaţi în mod *„fals"* şi *„unilateral"* drept realişti, Maiorescu scrie despre Flaubert, Maupassant şi Zola că sînt *„pretinşi realişti"*, simţindu-se *„amîrît"*, după lectura lor; „Fie-le ţărîna grea pe mormîntul literar..." (vezi „Corespondenţa cu Duiliu Zamfirescu").

[3] Influenţat însă de Taine, Gherea nu manifestă totdeauna consecvenţă în înţelegerea raportului dintre general şi particular în artă. Taine acceptase în a sa *Filosophie de l'art* ipoteza că arta modernă pierde capacitatea de plasticizare, de sezisare proaspătă a caracterului concret al reprezentării obiectului şi că — sub acest raport — este inferioară antichităţii. „Cu-

În combaterea tezismului, Gherea urmărea să se delimiteze, în același timp, și de unele tendințe naturaliste, care apăruseră la sfîrșitul secolului trecut. În Franța, tezismul este un concept, pe cît de răspîndit, pe atît de imprecis. Pus în circulație în legătură cu piesele dramaturgului Emile Augier, pentru contemporanii lui Taine și Zola, termenul teză devine repede sinonim cu „tendință". Astfel, criticul și romancierul francez Rémy de Gourmont considera romanele lui Zola drept romane teziste. După cum se vede, termenul avea un sens pejorativ. Sezisînd această nuanță, Gherea admite această accepție pejorativă, intrată în limbajul uzual și intervine cu o diferențiere clară.

Dacă în ceea ce privește tendințele sociale, Maiorescu se găsea pe o poziție intransigentă, nu același lucru se poate spune despre punctul lui de vedere în privința relațiilor dintre ideile patriotice și artă. Este adevărat că în polemica cu Gherea, mentorul „Junimii" afirmă că „chiar patriotismul, cel mai important simțămînt pentru cetățeanul unui stat... nu are ce căuta în artă ca patriotism ad-hoc, ci orice amintire reală de interes practic nimicește emoțiunea artistică". Însă Maiorescu era un adept al lui Schopenhauer, care găsea că cea mai înaltă formă de „suprimare" a egoismului îl constituie „desăvîrșirea rasei sau a națiunei" prin „intermediul inconștient" al individualităților care o compun. Pe o asemenea bază, după ce efectuase faimoasa sa disociere, Maiorescu admite după 1895 patriotismul în artă (referatul în legătură cu poeziile lui Goga). Interesul său nu era pur teoretic. În momentul în care se va agita problema Ardealului, Titu Maiorescu va susține referatul la Academie pentru premierea poeziilor lui Octavian Goga și aceasta din evidente rațiuni politice. De altfel după 1900 capătă amploare diversiunile naționaliste (A. Cuza, N. Iorga etc.).

---

getăm acum prea mult și vedem, auzim, simțim direct prea puțin". Progresul gîndirii abstracte duce, după Taine, la degradarea plasticului, la dispariția artei. Avem în față, într-o formă mai vulgară — și probabil fără legătură directă — o reeditare pozitivistă a tezelor lui Hegel despre încoronarea progresului cugetării umane prin dominația atotputernică a filozofiei. Se știe, că, după Hegel, arta este o fază intermediară de dezvăluire a ideii absolute, inferioară filozofiei care cedează pînă în cele din urmă locul ei cugetării abstracte. Caracterele individuale ale obiectelor se estompează în fața forței atotputernice a clasificărilor.

Este de la sine înțeles că Gherea respinge teza „dispariției artei", considerînd că „existența artei este indestructibil legată de existența sensibilității umane. A spune că în viitor va dispărea arta, înseamnă a susține o teză absurdă : că în viitor nu vor mai fi emoțiuni. Absurditatea e vădită. Adevărul e că oamenii cu cît se vor cultiva, se vor dezvolta, cu atît sistemul nervos va fi mai fin, cu atîta și sentimentele se vor rafina, cu atît și emoțiunile vor fi mai intense, mai variate, mai înalte" (C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. II, p. 167). Operele de artă, oricît ar fi ele ridicate din punct de vedere filozofic, nu au nici o putere dacă nu impresionează". (*Ibidem*, p. 167). El demonstrează compatibilitatea dintre „cugetarea prin obiecte" și „cugetarea abstractă". Însă, într-un anumit punct, rămîne în linii mari prizonierul lui Taine ; el acceptă teza diminuării însemnătății plasticului, a slăbirii rolului percepției senzoriale în creația artistică, admițînd posibilitatea „înlocuirii formelor frumoase prin idei și forma corpului omenesc, prin stări sufletești". În sprijinul unei asemenea teze, el invocă dezvoltarea poeziei filozofice, romanul lui Dostoievski și ... poezia lui Vlahuță.

După cum se vede, speculația gratuită ad-hoc, nu-l cruță uneori nici pe criticul „*Contemporanului*".

De fapt, în epoca contemporană asistăm, dimpotrivă la o reîmprospătare a sensibilității, a simțului pentru concret : impresionismul, pictura lui Van Gogh și mai ales atracția deosebită pe care o exercită realismul contemporan infirmă categoric teza lui Gherea.

Astfel, în ultima analiză, chiar activitatea literară a lui Maiorescu confirmă în mod surprinzător poziţia lui Gherea din polemica în jurul tendenţionismului.

Din cele de mai sus, nu este greu a trage anumite concluzii în ceea ce priveşte problema *rolului istoric al „Junimii"* atins în polemica Gherea-Maiorescu încă în 1886. În articolul *Idealurile sociale şi arta,* răspunzîndu-i lui Al. Philippide, pe atunci convorbirist intransigent, Gherea a formulat o serie de consideraţii remarcabile în legătură cu tendinţa de a i se atribui „Junimii" în cultura romînă, rolul central pe care îl are mişcarea lui Lessing în dezvoltarea istorică a literaturii germane, sau curentul promovat de Bielinski şi Cernîşevski în Rusia.

În comparaţia dintre „Junimea" şi aceste mari curente iluministe, Gherea nu vedea decît încercarea de a lua *analogiile superficiale, exterioare* drept *asemănări structurale:* În ceea ce priveşte lupta şi influenţa literară a „Junimii" în poezie, în limbă, există „o slabă asemănare cu activitatea unui Lessing" în măsura în care „Junimiştii de frunte... şi-au format gustul lor literar după strălucita literatură clasică germană a lui Lessing, Schiller, Goethe...". Însă, în raport cu *conţinutul* şi orientarea istorică, cu ceea ce Gherea denumeşte „spiritul social", „influenţa socială", acţiunea „Junimii", nu numai că nu a fost în aceeaşi direcţie, dar n-a fost nici indiferentă „ci, ceea ce e mai rău, a fost în multe privinţe contrariu spiritului lui Lessing şi tuturor marilor curente literare şi intelectuale ce s-au produs în acelaşi sens". [1] Care este explicaţia acestui fapt?

Analiza „spiritului critic" junimist, a faimoasei doctrine a „formelor fără fond", demonstrează că, în practică, lupta „Junimii" împotriva frazeologiei demagogice liberale, a criticii de la dreapta, a lozincilor de progres, de libertate, de egalitate, s-a transformat într-o campanie orientată împotriva conţinutului revoluţionar al acestor lozinci. Ridicîndu-se contra „formelor goale", contra „cuvintelor mari golite de înţeles, pîngărite în gura cataveneilor şi farfurizilor noştrii", încercînd să elimine din circuitul opiniei publice aceste formule, „Junimea" le-a dat afară cu conţinutul lor cu tot, ori cum ar zice neamţul: „a dat afară apa din copaie împreună cu copilul" [2]. În această privinţă, arată Gherea, „Junimea" s-ar asemăna cu un muzicant care, revoltat pe drept cuvînt de profanarea şi caricaturizarea genialelor creaţiuni muzicale de către flaşnetarii din stradă, s-ar scîrbi de însăşi capodoperele muzicale şi s-ar întoarce la muzica de acum două sute de ani.

Confundînd „execuţia păcătoasă cu valoarea intrinsecă a unor creaţiuni nemuritoare", „Junimea" a tins la înlocuirea idealului social-politic pozitiv cu un program social-politic şi literar reacţionar, bazat pe ostilitate faţă de paşoptism şi în general faţă de orice reformă care ar fi putut să ducă la o lărgire a participării maselor la viaţa politică (votul universal). Pornind de la teza „incapacităţii mulţimii a noi pentru ideile democratice, pentru practicarea independenţei individuale), căutînd mijloace de a

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice,* vol. I, E.S.P.L.A., p. 223.

[2] *Ibidem,* p. 223. De fapt zicaja spune — după cum e şi logic — a da *copilul* afară o dată cu apa din copaie.

elimina înăbuşirea voturilor celor inteligenţi din comună prin voturile mulţimii", Maiorescu a preconizat „progresul pas cu pas, picătură cu picătură", ceea ce — în condiţiile înapoierii sociale şi politice a Romîniei din a doua jumătate a secolului trecut — echivala cu regresul. Toate acestea fac ca paralela cu Lessing, *Das junge Deutschland* sau cu mişcarea rasnoc¡ntă să fie zdrobitoare. Tocmai de aceea, în viaţa literară din a doua jumătate a secolului trecut s-a petrecut un fenomen unic remarcabil: toţi marii scriitori care au trecut pe la sediul „Junimii" sau şi-au făcut stagiul pe la *„Convorbiri literare"* au devenit nu *adepţi* ci *adversari* mai mult sau mai puţin ireductibili a ideilor junimiste. Desigur, în general nici un mare scriitor nu poate fi explicat „printr-un curent" sau redus la influenţa unei reviste. Insă ce diferenţă este între modul în care un Eminescu, un Caragiale, un Creangă au vorbit despre „Junimea", despre *„Convorbiri literare"*, despre Titu Maiorescu şi simpatia pe care foştii poporanişti au nutrit-o mai tîrziu faţă de *„Viaţa Romînească"* şi de G. Ibrăileanu... Ostilitatea în bloc faţă de „Junimea", ironia amară la Eminescu, tăioasă la Caragiale pe seama caracterului formal birocratic al tutelei impuse de Maiorescu, lipsa retrospectivă de aderenţă sentimentală, nu se explică prin „ingratitudinea" sau „umoarea de moment" a marilor creatori, ci semnifică faptul istoric incontestabil că, luată în ansamblu şi privită din perspectiva ei social-istorică, „Junimea" cu toate meritele ei nu poate fi considerată un „deschizător de drumuri", „bahnbrechend" în cultura romînească. Căci e greu de crezut că „în condiţiile date", „Junimea" n-a putut să facă mai mult *„pentru că ţara noastră e incultă şi săracă"* (aşa cum afirmă Al. Philippide). Oare un program social-politic antiiluminist, antipaşoptist, conservator reprezintă în condiţiile date „tot ceea ce s-a putut face"? Oare eclectismul idealist al lui Maiorescu, direcţia „strict estetică", lupta pentru „indiferentism" în artă reprezenta „singura linie posibilă de evoluţie a culturii noastre", cum afirmă E. Lovinescu?

DIVERGENŢELE DE METODĂ: ÎNTRE REALISM ŞI „FATALISM SOCIOLOGIC"

Valoarea instrumentului analitic şi a metodei propriu-zise de critică literară a lui C. Dobrogeanu Gherea a fost pusă în discuţie mai ales de urmaşii lui Maiorescu.

Este un fapt că în timp ce Maiorescu pornea de la o teorie gata formulată, neoperînd decît aplicaţiile liminare, ideile şi „metoda" lui Gherea se cristalizează în focul luptei şi cîştigă eficacitate, tocmai pentru că implică mereu o nouă extindere a cîmpului de investigaţie, o necontenită verificare practică care reprezintă şi în critica literară — ca în oricare alte domenii — condiţii ale progresului. Sînt bine cunoscute cele patru întrebări pe care criticul *„Contemporanului"* le considera fundamentale în analiza operei artistice: De unde vine opera artistică? Ce influenţă va avea ea? Prin ce mijloace se exercită această influenţă? Cît de întinsă şi de durabilă va fi această influenţă? Formulate ca reguli metodologice, aceste principii care stau la baza metodei preconizate de Gherea sînt poate limitate şi incomplete; nu este însă mai puţin adevărat că ele reprezintă primul

început de critică literară ştiinţifică în ţara noastră, însuşi criticul avertizează împotriva dogmatismului şi rigidităţii în aplicarea acestor reguli.

Estetica *„Contemporanului"* este aşadar o „estetică în acţiune", care se cristalizează pe măsura dezvoltării procesului literar. De aceea, Gherea a fost acuzat de „improvizaţii" în sistemul său estetic; s-a spus chiar că el formula principii estetice ad-hoc pentru a-şi susţine numeroasele polemici. Afirmaţia că, prin lipsa de cultură sistematică („autodidacticismul" lui Gherea a fost unul din subiectele favorite ale adversarilor săi politici şi literari) şi prin nesiguranţa „intuiţiei" sale estetice, Gherea era incapabil de analiză estetică propriu-zisă, caracterizează şi astăzi unele din rezervele care mai există în faţa operei lui Gherea, chiar din partea unor cercetători care admit şi promovează o concepţie materialistă asupra artei.

Comparaţia între profesorul universitar doctor în filozofie Titu Maiorescu pe de o parte şi criticul literar C. Dobrogeanu Gherea, care încă în 1879 e silit să-şi cîştige pîinea zilnică prin muncă manuală, nu este de loc zdrobitoare în favoarea primului. Nu puţini au fost criticii literari care au fost surprinşi de sărăcia de informaţie a lui Maiorescu, în ceea ce priveşte literatura universală contemporană lui (G. Călinescu, H. Sanielevici). În timp ce Maiorescu ignora în mare măsură metodele folosite în analiza fenomenului literar, în diferite ţări, în perioada 1870—1900, poziţia estetică a lui Gherea era dintre cele mai favorabile: întemeiată pe puternica tradiţie a criticii democrat-revoluţionare, folosind serioase cunoştinţe marxiste, critica lui Gherea vădeşte şi asimilarea — uneori necritică — a experienţei pe care o cîştigă critica literară occidentală în analiza curentelor realiste contemporane. Gherea utilizează uneori necritic învăţămintele criticii literare occidentale cu deficienţele sale caracteristice (pozitivism, evoluţionism plat, idealism), după cum îmbrăţişează şi aşa-zisa „estetică experimentală" a lui Fechner-Wundt. În general însă, influenţele sînt receptate critic de Gherea şi fertilizate în observaţii originale. În această ordine de idei, contrar celor afirmate adeseori, influenţa lui Hyppolite Taine asupra lui Gherea nu rămîne predominant negativă.

În calitatea sa de critic literar, Taine a promovat realismul şi a fost primul care a vorbit de genialitatea lui Balzac. În cultura franceză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, principalul merit al lui Taine este de a fi supus unui atac necruţător filozofia idealistă eclectică a universităţii franceze, spiritualismul reacţionar al lui Victor Cousin, Royer-Collard, Jouffroy. Influenţat de iluminiştii secolului al XVIII-lea, mai cu seamă de Montesquieu, Taine năzuia să dezvolte tradiţia acestora, folosind analiza deterministă, cauzală în explicarea evenimentelor istorice. Tocmai acest lucru a apreciat Plehanov la el şi, la noi în ţară, Gherea. Nu poate fi însă trecut cu vederea faptul că aprecierile şi intuiţiile juste ale criticului şi istoricului francez nu erau roadele „sistemului" său, a „corpului său de doctrină" extrem de contestabil, metafizic şi deductivist, pe care Gherea l-a criticat, într-unele din ideile de bază: reducerea mecanicistă a complexităţii specifice a creaţiei la o calitate dominantă, din care decurg automat toate

particularităţile estetice [1]. O altă latură a esteticii tainiste, cu care criticul romîn nu a fost de acord, este concepţia obiectivistă a incapacităţii criticii de a depăşi o funcţie pur explicativă. „Ştiinţa literaturii — scrie Taine în *Prelegeri despre artă* — nu condamnă şi nu iartă; ea doar arată şi explică. Ea procedează ca şi botanica, care studiază cu acelaşi interes un portocal şi un laur, un brad sau un mesteacăn. Ea este un fel de botanică, însă nu se ocupă de plante, ci de operele oamenilor".

În rezumat, ceea ce a preluat în primul rînd Gherea de la criticul francez, a fost orientarea sa istoristă şi ştiinţifică, o atenţie deosebită manifestată faţă de psihologia creaţiei, de structura muncii artistice. Studiile lui Gherea urmează adeseori acea factură făţiş schematică, pozitivistă, caracteristică criticii lui Taine. Cîteodată, aceasta duce la o tendinţă excesivă de a încadra opera unui creator în cîteva coordonate fixe. Trihotomia pozitivistă — rasă, mediu, moment — l-a dus spre o atenţie exagerată acordată structurii fiziologice a artistului *(Cauza pesimismului în literatură şi viaţă)*. Unele tendinţe ale literaturii sînt discutate în acest studiu prin prisma materialismului vulgar; pesimismul apare ca o stare patologică, „ca o boală" analizată în etiologia şi simptomele ei. „Frigurile, de pildă, se manifestă prin mărirea splinei, prin abatere sufletească etc.". Pesimismul — „prin melancolie, prin tendinţa de a vedea totul în negru, prin tendinţa de a trage concluziile cele mai descurajatoare din ştiinţa modernă".

În genere însă, influenţa pozitivistă se vădeşte la Gherea mai mult în limbaj decît în conţinut. Chiar în studiul citat cauzele decepţionismului în literatura de la sfîrşitul secolului trecut sînt analizate în aspectele lor sociale. Gherea ne dă astfel prima analiză valabilă în istoria literaturii noastre, a modului în care existenţa intelectualului mic-burghez în societatea capitalistă (denumit de el în mod greşit *„proletar intelectual")*, influenţează credinţa sa artistică. „Disproporţia colosală între dorinţă... (am spune mai degrabă... trebuinţele intelectualului — *H.B.)* şi putinţa de a le îndestula, disproporţia provocată de „concentrarea bogăţiilor în puţine mîini"; transformarea iubirii în marfă; incapacitatea şcolii burgheze de a oferi tinerei generaţii o concepţie generală, valabilă asupra lumii; diviziunea şi specializarea lipsită de perspectiva generală a domeniului de activitate; iată tot atîtea cauze în care vedea Gherea renaşterea „speculaţiilor metafizice anti-ştiinţifice", a „spiritului mistico-religios... eminamente anti-ştiinţific", care stă la originea fenomenului caracteristic al invaziei iraţionalismului în cultura şi arta burgheză.

Gherea dă astfel o explicaţie interesantă originii simbolismului, în care vede o tentativă sui-generis din partea unei pături intelectuale dezorientate, supusă influenţelor contradictorii ale „luptei pentru existenţă" [2] din socie-

[1] Pe baza determinismului cauzal mecanicist, Taine caută în opera literară analogul caracterului dominant, pe care naturalistul Cuvier caută să-l descopere în structura anatomică a fiinţei vii. Aşa cum în zoologie sau în botanică acest caracter precumpănitor presupune necesară prezenţa unor anumite trăsături accesorii şi incompatibilitatea altora, la fel şi pentru Taine, structura intelectuală şi morală a creatorului este dominată de o calitate de care depind toate celelalte (La faculté maîtresse).

[2] Termenul des folosit de Gherea (uneori sub influenţa biologismului sociologic) are însă în acest context o accepţie metaforică.

tatea capitalistă, de a generaliza neştiinţific, de a formula pe „propriul cont", pe baza propriilor stări de spirit o concepţie mistică, evazionistă despre lume, care să împace nivelul relativ superior de cultură, atins de această pătură, cu „sărăcia umilitoare, aprinzătoare de ură", de „invidie amară", setea după o „concepţie despre lume" cu simţămintele sexuale exaltate peste măsură. Prin elementele de viaţă cotidiană specific moderne, viaţa artistului decadent este pe de o parte prielnică „lărgirii orizontului intelectual", („aproape ameninţînd hotarele inteligenţii"), pe de altă parte favorabilă „exaltării patologice a pasiunilor, dezechilibrului sufletesc, neurasteniei, nevrozei"; pe de o parte, „potrivită rafinării excepţionale a gustului, a complicării remarcabile a vieţii sufleteşti; pe de altă parte generatoare a sentimentului de neputinţă, a conştiinţei eşecului iremediabil în lupta ucigătoare pentru trai. „E deci foarte explicabil — scrie Gherea — de ce în societatea modernă burgheză, în Europa Occidentală, lirica a luat o dezvoltare atît de exagerată, a inundat chiar în mod nejustificat genurile literare cu care n-ar fi trebuit să aibă decît foarte puţin comun şi a căzut în exagerări ridicole la decadenţi" [1]. Lirica era deci genul literar care trebuia, în ultimele decenii ale secolului trecut, să exprime o asemenea stare de spirit în literatura noastră. Poezia eminesciană, care se dezvoltă în această perioadă, ar fi fost expresia „bolii veacului", dacă „nu am fi avut norocul" ca Mihail Eminescu să fie „nu numai liric", dar şi o „mare inimă", un „ochi profetic", puternic împlîntat în tradiţiile sănătoase ale culturii noastre, cu un fond „prim-optimist", a cărui revoltă se alimentează dintr-o conştiinţă profundă, incapabilă de compromisuri. La poeţii post-eminescieni, dezamăgirea produsă de „păcătoşenia civilizaţiei burgheze" lasă loc unei adaptări conformiste şi evazionismului mistic. Preferinţele lui Gherea mergeau, evident, spre realismul solid al romanului modern. În poezie, el năzuia către o sinteză în care să se îmbine concreteţea şi plasticitatea poeziei coşbuciene cu adîncimea filozofică şi spiritul romantic de tip eminescian.

Ideile fecunde emise de Gherea în analiza concretă a literaturii de la sfîrşitul secolului trecut, lasă deci puţin loc părerii că, în cercetarea relaţiei dintre artist şi societate, Gherea s-ar fi lăsat condus de fatalism sociologic. În genere, de cîte ori abordează problema determinării sociale a problematicii operei literare (ocupaţia sa de predilecţie în analiza critică), criticul se fereşte de generalizări premature şi, cu multă delicateţe şi fineţe, procedează la stabilirea relaţiilor de cauză şi efect. Nu s-ar putea însă spune, la acest capitol, că analiza lui Gherea nu este lipsită de greşeli sociologiste. E vorba de viziunea antiistorică pe care o are asupra *Scrisorii a treia* a lui Eminescu, unde antiteza dintre prezent şi trecut este considerată ca un ideal politic reacţionar, ca o idealizare exclusivă a trecutului. În sistemul de imagini al poemului, punerea faţă în faţă a marilor personalităţi din evul mediu (Mircea cel Bătrîn, Vlad Ţepeş) şi corupţia şi demagogia politicienilor burghezi contemporani, reprezintă la Eminescu o expresie a încrederii în forţele sănătoase ale rezervelor inepuizabile de luptă şi de creaţie ale poporului, pe care le verifică istoria noastră. Este o chemare la

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., p. 385—386.

reînviorarea tradițiilor de luptă și nu o încercare de a aduce îndărăt istoria la formula feudală. Gherea însă discută ideea în afara imaginii artistice și consideră — în stil pozitivist — evul mediu ca un gol istoric în dezvoltarea societății, ca o epocă de stagnare absolută. Se știe, că și în studiul despre comediile lui Caragiale, deși a combătut cu eficacitate critica reacționară și, în deosebi, tendința lui Maiorescu de a considera satira caragială ca un reflex al lumii ideale, totuși a admis teoria că instituțiile burghezo-moșierești era simplul rezultat al unui import, a unei imitații. Gherea ajunge în mod obiectiv la concluzia că comediile lui Caragiale satirizează realitățile social-politice, însă nu *regimul* în *întregul* său, ci anomaliile „partea caraghioasă și urîtă", „formele fără fond".

Pentru verificarea istorică a tendenționismului, „autodidactul" Gherea inaugurează metodele comparativiste în cercetarea literaturii, urmărind motive esențiale, simultan, în istoria a patru mari literaturi moderne, rusă, germană, franceză și engleză. Polemizînd cu junimiștii, el emite ideea fecundă a continuității în tradiția eroului pozitiv, revoltat împotriva ordinei sociale existente și luptător pentru instaurarea unei societăți bazate pe rațiune și dreptate. Interpretarea lui Gherea merge pe linia ingenioasă și justă, de a depista în tematica lui Prometeu, de-a lungul secolelor, tradiția umanismului, a eroului pozitiv în literatura universală.

Gherea opune mitul fundamental al iluminismului antic spiritualismului religios medieval și mitului luciferic. Mitul luciferic, care este mitul creștin al revoltei împotriva divinității inflexibile, a inspirat îndeosebi o *literatură pesimistă,* a neputinței și izolării, în timp ce motivul prometeic a întrupat mai degrabă un ideal social optimist [1]. După Gherea, resuscitarea mitului prometeic în literatura romantică reprezintă o reacțiune împotriva spiritualismului religios medieval. Prometeismul și spiritul faustic exprimă conținutul pozitiv al spiritului de revoltă, nestăvilită sete de cunoaștere, dorința de a contribui prin toate mijloacele la transformarea vieții (*Faust* al lui Goethe, *Prometeul* lui Shelley, *Cain* al lui Byron), în timp ce luciferismul reprezintă criza cunoașterii, izolarea personalității excepționale în condițiile capitalismului. Iată deci, cum în verificarea obiectiv practică a tendenționismului avem de-a face nu cu un Gherea sectar, „autodidact" unilateral, ci cu un adevărat istoric al literaturii, cu o largă capacitate de generalizare.

Același lucru se vădește și din discuția largă a problemelor romanului. Așa cum am arătat, Maiorescu nu a văzut însemnătatea deosebită pe care o lua acest gen în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și, deși prieten cu Duiliu Zamfirescu, nu va închina nici o pagină ciclului *Comăneștenilor,* pentru a nu mai vorbi de *Mara.* Gherea vedea în consolidarea romanului realist (pe care el îl numea adesea — după terminologia epocii — naturalist) o barieră împotriva dezvoltării curentelor decadente „negarea desăvîrșită nu numai a concepției filozofice a naturalismului, dar și a întregului curent artistic naturalist ca atare". Admirator al lui Maupassant, Balzac și Zola, preferințele sale merg către romanul obiectiv, în care se evită cu grijă explicațiile complicate,

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice,* vol. I, E.S.P.L.A., p. 126, precum și vol. II, p. 10.

dizertațiile asupra motivelor, unde psihologia este ascunsă în carte, cum este ascunsă de fapt sub datele existenței. Prefața lui Maupassant la *Pierre et Jean* este considerată de criticul romîn ca „o formă adîncă, pătrunzătoare, genială a naturalismului“ [1] și el se va ghida de distincțiile pe care le face scriitorul francez în ceea ce privește modalitățile de creație epică [2].

O distincție clară între naturalism și realism nu vom găsi de-a lungul întregii opere a lui Gherea. Uneori, chiar scriitori psihologiști sînt dați drept realiști (Paul Bourget). Totuși, dincolo de terminologie, criticul *„Contemporanului“* stabilește o linie de demarcație între creația marilor realiști critici (Balzac, Tolstoi, Dostoievski), și romanele naturaliste de-a doua mînă, produse ale „doctrinei școlii de la Médan“. Aceeași demarcație apare limpede și în folosirea noțiunii de „poporanist“[3].

Din cele spuse mai sus, se poate vedea cu certitudine că, în problema atît de dezbătută a realismului, atitudinea lui Gherea — criticul literar — o verifică pe aceea a teoreticianului [4]: nici artă fotografică, naturalistă, nici romantism poporanist și semănătorist. Opiniile lui Gherea, în ceea ce privește dezvoltarea literaturii romîne în veacul al XIX-lea sînt profund marcate de amprenta luptei pe aceste două fronturi. Istoria literaturii noastre este văzută de criticul socialist ca o succesiune de acțiuni și reacțiuni, cu puncte de plecare în necesitatea ripostei împotriva exceselor tendințelor contrare. După 1848, el vede istoria literaturii noastre ca o luptă între „școala patriotico-moralistă“ și „reprezentanții artă pentru artă“. Gherea identifică sub numele de „școala patriotico-moralistă“ tendințe diferite: naționaliștii presemănătoriști, prin care înțelege pe naționaliștii conservatori de nuanță șovină ca: Mehedinți, Bogdan

---

[1] C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.O.P.A., 1957, p. 347.

[2] În prefața la *Pierre et Jean*, Maupassant relevă trei modalități de creație epică : „romanul poetic“, „romanul de analiză“ și „romanul obiectiv“.

[3] Gherea folosește termenul de „poporanism“ în două sensuri : *a*) în sensul propriu al termenului, ca mișcare ideologică epigonică promovată de Stere, hrănindu-se din faima narodnicismului anilor 1860—1870 ; acest soi de poporanism îl va combate deschis în diferite prilejuri ; *b*) într-un sens mai larg, circumstanțial, sinonim cu „popular“. Mss. C. Dobrogeanu Gherea, vol. II (Arh. Inst. de istorie a Partidului), p. 44.

[4] „O fotografiere“, o copiere a unui ins din viața reală nu va fi o creațiune vie, ci ca o fotografie, ca o copie, va fi o lucrare moartă (C. Dobrogeanu Gherea, *Studii critice*, vol. II, E.S.P.L.A. p. 79) ... Nu trebuie deci căutat absolut identitatea între tipurile lui Caragiale și între tipurile similare din viață (*Ibidem*, p. 78). Tipul caracterului unui om nu se zugrăvește prin înregistrarea tuturor vorbelor și acțiunilor de-a lungul vieții sale. Mai întîi, pentru aceasta ar trebui sute de volume și, chiar dacă aceste volume ar fi scrise, ele tot n-ar putea să ne dea adevăratul tip și caracter al unui om. După cum se știe, metoda întrebuințată de scriitor pentru zugrăvirea unui om e alta. Romancierul alege numai vorbele, caracterele acțiunile cele mai tipice, le combină și prin această alegere și prin această combinare, un romancier genial, în cîteva pagini, poate să ne dea un tip omenesc, de un adevăr, de un relief, de o viață întinsă, uimitoare.

Un romancier neartist nu ne va da nimic din toate acestea, dar metoda pe care o va întrebuința pentru zugrăvirea caracterelor va fi aceeași. Și el va căuta acțiunile și caracterele cele mai tipice, și el va căuta să le combine, pentru a ne da un om viu ; însă nefiind un artist în toată puterea cuvîntului, caracterele și acțiunile pe care le va alege nu vor fi cele cu adevărat tipice, cele necesare, cele ideal-artistice și, mai ales, combinarea lor nu va fi cea adevărat artistică, ideal-artistică, și de aceea tipurile omenești vor fi fără relief, neadevărate, viața și acțiunile lor nelogice, nemotivate din punct de vedere psihic ș.a.m.d. (*Ibidem*, p. 257 și urm.).

Duică, Antemireanu ; grupul „tendenționiștilor naționaliști" de la *„Viața"* : Vlahuță, Ilarie Chendi și Ion Gorun; în sfîrșit, pe pașoptiști.

Este aici o punere pe același plan, neistorică a generației pașoptiste și a epigonilor semănătoriști, care reflectă desconsiderarea de către Gherea a literaturii scriitorilor premergători contemporanilor săi. Nici Alecsandri, nici Bolintineanu, nici Bolliac nu au fost studiați de către Gherea, iar prin implicații, părerea pare negativă.

Cauza, originea acestei subaprecieri a literaturii pașoptiste trebuie căutată în teoria sa greșită asupra dezvoltării sociale în secolul al XIX-lea. Lipsa de continuitate în tradiția literară, este la Gherea expresia slăbiciunii forțelor revoluționare de la 1848. El consideră anume că, dat fiind greutatea specifică redusă a burgheziei în revoluția de la 1848, cînd în fața unei boierimi slabe și incoherente, ea nu a avut de înfruntat mari greutăți pentru a deveni dominantă în crearea culturii noastre, nu se poate vorbi la 1848 de o epocă *„creatoare de cultură"* ci *„numai consumatoare"* [1]. De aceea, literatura din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, literatura proletarilor intelectuali, se creează oarecum pe loc gol.

Din cele de mai sus rezultă limpede că, deși conține erori, metoda deterministă, pe baza căreia autorul *Concepției materialiste asupra istoriei* analiza raporturilor între literatură și societate a fost în ansamblu fructuoasă. De pe urma unor asemenea preocupări, istoria noastră literară s-a ales cu un număr masiv de studii critice care, în mare măsură, pot fi un îndreptar și astăzi. *Estetica în acțiune*, critica literară devine la Gherea un mijloc de a sezisa sufletul viu al operei de artă, dar și a fenomenului literar în ansamblul său; de aici nevoia analizei și înțelegerii misiunii criticii ca o ocupație permanentă cu aplicații continue, cu generalizări și combaterea metodică a punctului de vedere advers. Cît de deosebit este spiritul acestei critici de caracterul ocazional al criticii lui Maiorescu cu alură de „pronunciamento", cu apariții dictate doar de motive de oportunitate culturală.

În polemica cu Maiorescu, se manifestă trăsăturile fundamentale ale lui Gherea, ca estetician și critic literar. Lucrările sale nu au nimic, „academic" sau de „filozof de catedră", în înțelesul care s-a dat în trecut la noi acestor formule. Activitatea lui Gherea se caracterizează în primul rînd, printr-o manieră polemică ofensivă, țintind un obiect imediat. Însă, tendința de a găsi o fundamentare științifică teoretică judecăților sale estetice, încercarea sa fermă de a elibera lucrările sale de aprecieri subiectiviste, cît și de sentințe judecătorești, îi conferă o însemnătate care depășește, fără îndoială, semnificația imediată, de conjunctură, în care au fost elaborate. De aceea, ele constituie o contribuție la critica sistematică, atît de actuală, a diferitelor curente, mai mult sau mai puțin la modă, care descind din teoria „autonomiei" artei.

[1] Vezi *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., p. 273. Principiile sale sînt în mare măsură contradictorii, ideea de la care pornește Gherea se bazează pe schema sa sociologaică, fundamentală pe subaprecierea principială a rolului istoric al revoluției de la 1848.

О РАЗНОГЛАСИЯХ ВОКРУГ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ К. ДОБРОДЖАНУ-ГЕРЯ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Несмотря на почти единодушную благоприятную оценку со стороны современной критики, творчество К. Д. Геря почти постоянно подвергалось нападкам эстетствующей буржуазной критики между двумя мировыми войнами. Главное, в чем упрекали Геря, было 1) непонимание специфического характера искусства, сведение искусства либо к фотографическому снимку (натурализм), либо к придатку политики; 2) социологический фатализм; 3) неспособность провести подлинный литературный анализ.

Далее автор занимается исторической полемикой между Геря и Майореску. Главная заслуга Геря в его борьбе против Майореску и его последователей состоит в развитии лучших традиций румынской эстетической мысли, причем Геря опирался и на концепции русских революционеров-демократов. Твердо придерживаясь реалистического направления в литературе, хотя и не поднимаясь до высот сознательной и научной марксистской критики, Геря становится в основном вопросе эстетики на материалистическую позицию. Иллюстрируя неразрывную связь между эстетической, моральной и политической концепциями художника, Геря противопоставляет аполитизму Майореску и его идее об отсутствии практической цели в искусстве идею внутренней целенаправленности произведений искусства. В периоды развития искусства в древности, в середине века, в эпоху Возрождения и, в особенности, в период критического реализма второй половины XIX века художник черпал силы в коллективных стремлениях, создавал, то, что общественно необходимо в данный момент. Это не только не стесняет свободы его творчества, но, наоборот, увеличивает ее. Благодаря научному методу, можно объяснить то, что великие шедевры эстетически «переживают» свое время, объяснить их долговечность. Именно потому, что Майореску не понял этого, он постыдно отстал от развития литературы, противясь реализму. Согласно Майореску, искусство будто бы подчинено неожиданному появлению гениев и, таким образом, случайнсть заменяет какое бы то ни было научное объяснение.

Другой существенной стороной литературной деятельности Геря является то, что он обосновал предпосылки для методологии литературной критики. Несмотря на несколько схематический характер его методологических принципов, его можно все же считать автором первой попытки установить метод в литературных исследованиях.

Начиная с документов идеологического наступления, которое Геря предпринял против общества «Жунимя» (литературное реакционное общество, вдохновленное послеклассической идеалистической немецкой философией), с последующей критикой натурализма и пессимизма, и

кончая первыми нападками на декадентское искусство, большая часть литературной критики Геря представляет собой первостепенный вклад в историю литературы и искусства.

AUTOUR DE LA CONTROVERSE CONCERNANT LA CRITIQUE LITTÉRAIRE DE C. DOBROGEANU GHEREA

(RÉSUMÉ)

En dépit de l'appréciation presque unanime dont elle fait l'objet de la part de la critique contemporaine, l'œuvre de C. D. Gherea a été presque constamment mise en cause par la critique bourgeoise esthétisante d'entre les deux guerres mondiales. Les principaux reproches adressés à l'œuvre de Gherea portent surtout sur : 1° l'incopréhension du caractère spécifique de l'art, la réduction de l'art, soit à une vision photographique (naturalisme), soit à un appendice de la politique ; 2° le fatalisme sociologique; 3° l'incapacité de faire une vraie analyse littéraire.

L'auteur s'occupe ensuite de la polémique historique entre Gherea et Maiorescu. Le principal mérite de Gherea, dans sa lutte contre Maiorescu et ses adeptes, est d'avoir développé les meilleures traditions de notre pensée esthétique en s'appuyant également sur les conception des démocrates révolutionnaires russes. En développant avec fermeté la ligne réaliste en littérature, sans parvenir à s'élever à la hauteur d'une critique marxiste sciemment scientifique, Gherea se place, dans la question fondamentale de l'esthétique, sur une position matérialiste. En illustrant la liaison indissoluble entre les conceptions esthétiques, morales et politiques de l'artiste, Gherea oppose à l'apolitisme de Maiorescu et à son idée de la gratuité de l'art, l'idée de la tendance intrinsèque de l'œuvre d'art. Aux époques d'épanouissement, dans l'antiquité au moyen âge, à l'époque de la Renaissance et surtout dans la période du réalisme critique de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, l'artiste puise sa force dans les élans collectifs, il réalise ce qui est socialement nécessaire à un moment donné-; sa liberté de création ne s'en trouve pas affectée, mais exaltée. On peut expliquer, grâce à la méthode scientifique, la „survie" esthétique des grands chefs-d'œuvre, leurs éléments durables. C'est justement parce qu'il n'a pas compris cela, que Maiorescu demeure scandaleusement en retard sur l'évolution de la littérature, s'opposant au réalisme. D'après Maiorescu, l'art serait soumis à l'apparition fortuite des génies, le hasard remplacerait toute explication scientifique.

Un autre aspect essentiel de l'activité littéraire de Gherea est la stipulation de la méthodologie dans la critique littéraire. En dépit du caractère un peu schématique de ses principes méthodologiques, il peut tout de même être considéré comme l'auteur d'une première tentative d'établir une méthode dans la recherche littéraire.

En commençant par les documents de l'offensive idéologique que Gherea a menée contre la „Junimea" (mouvement littéraire réactionnaire. inspiré par la philosophie postclassique idéaliste allemande), en passant par la critique du naturalisme et du pessimisme et finissant par les premières attaques contre l'art décadent, la plupart des essais de critique littéraire de Gherea constituent une contribution de premier ordre à l'histoire de la littérature et de l'esthétique.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

PUTERE POLITICĂ ȘI REGIM DEMOCRAT-POPULAR ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

O. HOFFMAN

Discuția inițiată de revista *„Cercetări filozofice"* are meritul de a contribui nu numai la lămurirea unor probleme deosebit de importante pentru țara noastră, dar și acela de a stimula cercetarea creatoare pe tărîmul filozofiei. Articolele apărute pînă acum, referitoare la aceste probleme, prezintă toate o anumită notă de personalitate, manifestă tendința de a scoate la lumină unele aspecte noi, de a da o explicare mai adîncă diferitelor probleme, ceea ce constituie, credem, un prim succes al acestei discuții. Fără a încerca să micșorăm meritele intervențiilor precedente, considerăm necesar să ne referim la unele aspecte care — după părerea noastră — au fost fie greșit, fie incomplet prezentate.

Considerăm în primul rînd necesară lămurirea conținutului categoriei de „putere" și a celei de „regim". În problema puterii, discuția a relevat două puncte de vedere (tov. M. Lupan și L. Bartfeld), pe baza cărora se dau două interpretări deosebite proceselor revoluționare ce au avut loc în țara noastră. La acestea se mai adaugă punctul de vedere expus într-un articol anterior de către tov. I. Banu.

În definirea puterii, tovarășii I. Banu și M. Lupan merg, pînă la un punct, pe aceeași linie — aceea de a-i da semnificația de forță revoluționară eficientă. Ideea tov. I. Banu după care „...problema puterii în revoluție este înainte de toate o problemă de eficiență, de capacitate de a obține atingerea obiectivelor revoluționare stabilite, iar nu de ordine guvernamen-

tală“ [1] nu este, cred, mult deosebită de aceea a tov. M. Lupan, după care puterea reprezintă capacitatea de o obține atingerea obiectivelor. Deosebirile apar în momentul în care tov. I. Banu admite existența a două puteri pe linie de stat în perioada 23 August 1944—6 Martie 1945, pe cînd tov. M. Lupan admite existența unei puteri fără caracter de stat. Considerăm nejuste ambele păreri.

Existența dualității puterii în perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 nu poate fi argumentată pur și simplu prin existența unei forțe revoluționare capabile „de a obține atingerea obiectivelor revoluționare“. Au existat în istorie cazuri numeroase în care forțe revoluționare să nu aibă caracter de putere politică. Oare nu-i un fapt cunoscut că după încetarea dualității puterii în Rusia, sovietele nu numai că nu dispar dar își intensifică activitatea, caracterul eficient al acțiunii lor? Să ne amintim de faptul că lovitura lui Kornilov a fost înfrîntă de forțele populare conduse direct de soviete, că, începînd din iulie 1917 se realizează rapid procesul de bolșevizare a sovietelor și o dată cu acestea crește spiritul lor revoluționar. Așadar sovietele, ca parte constitutivă a dualității puterii, au fost nu pur și simplu organe revoluționare cu caracter eficient, ci organe care-și realizau activitatea ca putere politică de sine stătătoare.

Perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 nu poate fi caracterizată ca dualitate a puterii tocmai pentru că forța revoluționară a maselor și organelor sale nu se constituiseră ca putere politică separată, ci ca forță ce smulgea treptat din puterea unică elemente din ce în ce mai importante.

Puterea nu reprezintă capacitatea oricărei forțe sociale de a-și realiza obiectivele sale, ci doar *dominația politică* a unei forțe sociale. Ea se constituie în procesul cuceririi de către forța socială respectivă, în urma revoluției, a mijloacelor de a-și impune prin violență (dictatură) voința sa de forță dominantă. Puterea politică nu se reduce de loc la dictatură, dar o presupune în mod necesar. Lenin scrie: „Dictatura revoluționară a proletariatului este o putere cucerită, și sprijinită pe violență pe care proletariatul o exercită asupra burgheziei, putere, care nu este legată de nici o lege“ [2]. De asemenea, în *Despre dualitatea puterii, Sarcinile proletariatului în revoluția noastră,* Lenin vorbește despre putere ca despre dictatură, ca ceva de la sine înțeles. Din punct de vedere terminologic e posibil desigur să folosim cuvinte ca: putere armată, putere revoluționară, putere executivă etc., dar problemele nu pot nicidecum să fie astfel rezolvate. In mod strict științific materialismul istoric înțelege prin putere, puterea politică, adică dictatura unei clase.

Ce reprezintă puterea politică? După părerea noastră răspunsul ar putea fi următorul: în orice societate există o anumită autoritate care reglementează (în interesul întregii societăți sau al unei clase) viața socială, relațiile între oameni etc. O dată cu apariția claselor, autoritatea devine un instrument de impunere a voinței unei clase — altor clase, se transformă în putere. Puterea politică, avînd la bază o anumită forță socială, exprimă organizarea mijloacelor de impunere a voinței unei clase — alteia (sau

[1] „*Cercetări filozofice*“, Ed. Acad. R.P.R., 1955, nr. 1—2, p. 10.
[2] V. I. Lenin, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1954, p. 356.

altora). Autoritatea morală şi nesilită a organelor gentilice capătă un caracter politic şi de violenţă o dată cu apariţia claselor — se transformă în putere politică.

Aşadar, considerăm că noţiunea de putere e identică cu cea de putere politică, dar nu se reduce la cea de putere de stat. Nu putem fi de acord cu tov. L. Bartfeld care identifică puterea cu puterea de stat, criticînd poziţia tov. M. Lupan. Fără a repeta cele spuse de tov. M. Lupan, considerăm că dictatura proletariatului înseamnă, în primul rînd, putere de stat, nu pentru că s-ar reduce la aceasta, ci pentru că: 1. — fără cucerirea puterii în stat nu se poate exercita dictatura proletariatului, statul fiind principalul instrument al acesteia; 2. — fără stat, celelalte elemente componente ale dictaturii proletariatului nu se pot manifesta ca organe, organizaţii ale puterii. Sindicatele existau şi înainte de 30 decembrie 1947, dar ele au devenit organizaţii ale dictaturii proletariatului doar prin cucerirea puterii de stat de către proletariat.

Dar puterea — după cum am amintit mai sus — nu se reduce la puterea de stat, şi în această direcţie punctul nostru de vedere e diferit de cel al tov. L. Bartfeld care scrie: „Dictatura proletariatului este puterea de stat a proletariatului şi această putere se exercită atît cu ajutorul aparatului de stat cît şi cu ajutorul întregului sistem de organizaţii obşteşti, sub conducerea partidului clasei muncitoare“ [1]. O asemenea părere ar putea duce la multe prejudicii practice. Organizaţiile de masă nu sînt instrumente de exercitare a puterii de stat. E cunoscută critica pe care Lenin a făcut-o propunerii etatizării sindicatelor. Organizaţiile de masă fac parte din elementele constitutive ale puterii prin aceea că reprezintă organe ale dominaţiei de clasă a proletariatului şi a maselor populare. Sindicatul e un element al puterii pentru că exprimă unul din aspectele de organizare ale forţei sociale care, avînd cucerită puterea, poate să-şi impună voinţa.

Nu pretindem să rezolvăm aici problema puterii. Credem, însă, că nu poate fi acceptată ideea după care esenţa puterii ar fi o noţiune identică cu conţinutul puterii. Tov. Bartfeld scrie: „Dacă noţiunea de conţinut al puterii are vreun înţeles, ea nu poate însemna altceva decît esenţa statului democrat-popular, esenţă manifestată în funcţiile sale“. Justa lămurire a acestei probleme ar avea nu numai o importanţă teoretică ci şi, în primul rînd, una practică. Ar fi deosebit de important dacă am reuşi să evidenţiem deosebiri în însuşi conţinutul puterii de la o ţară la alta a dictaturii proletariatului. Credem că elementul creator al experienţei fiecărei ţări socialiste nu se reduce la aspectul formei puterii, ci şi la elemente ce ţin de conţinutul acesteia. Din punct de vedere general filozofic e clar că raportul conţinut-formă nu e identic cu cel dintre esenţă-fenomen. Conţinutul nu poate fi identificat cu esenţa din două motive : *a)* esenţa depăşeşte aspectul conţinutului, ea referindu-se şi la formă, la relaţiile dintre conţinut şi formă; *b)* conţinutul nu se reduce la elementele de esenţă, el fiind format din totalitatea laturilor, proceselor, elementelor unui obiect.

În ceea ce priveşte puterea politică, credem că o problemă deosebit de importantă în înţelegerea specificului democraţiei populare din ţara

[1]) Vezi „*Cercetări filozofice*“, Ed. Acad. R.P.R., anul IV, 1957, nr. 1, p. 4.

noastră ar fi analiza specificității conținutului puterii (esența fiind aceeași — dictatura proletariatului) și, pe această bază, încercarea de a explica specificul formei puterii. Ar trebui să explicăm altfel specificul formei doar prin particularități istorice de formare a dictaturii proletariatului la noi (așa cum se făcea de obicei, pînă acum) ceea ce, după cum just arată tov. Lupan, nu este elementul principal. Esența puterii constă în dictatura unei clase (sau a unor clase); esența puterii exprimă: ce clasă deține puterea, sau, altfel spus, de pe pozițiile cărei (căror) clase se realizează transformările promovate de puterea politică și cum este îndrumată realizarea acestor transformări. În acest sens, esența puterii s-ar extinde (așa cum e și normal) nu numai asupra conținutului, ci și a formei, dar nu ar reduce bogăția aspectelor acestora.

Pentru prima etapă a democrației populare esența puterii constă în dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și a țărănimii. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că puterea realiza asemenea măsuri revoluționare care nu atingeau poziția de mic proprietar a țăranului muncitor; conducerea o avea proletariatul care îndruma întreaga dezvoltare a țării de pe pozițiile sale larg democratice, nu socialiste, dar în vederea transformării socialiste a țării, iar aceste transformări erau realizate pe calea atragerii directe a maselor la exercitarea puterii. Romînia a devenit după 6 Martie 1945 o țară de democrație populară tocmai pentru că puterea era exercitată în interesul maselor populare, de către masele populare.

Esența puterii în țara noastră după 6 Martie 1945 era aceeași cu a celorlalte țări de democrație populară aflate în prima lor etapă de dezvoltare. Dar între noi și aceste țări apăreau deosebiri atît în ceea ce privește conținutul, cît și (datorită acestui lucru) forma puterii. Interpretarea dată de tov. Lupan termenilor de conținut și formă a puterii [1] este — credem — justă.

Fără lămurirea acestor probleme nu se poate aplica temeinic — după părerea noastră — specificul formei puterii. Este clar că dacă conținutul puterii e dat de tendințele, direcțiile de activitate, ale acesteia, ele diferă de la țară la țară, de la un grup de țări la altul. Tocmai datorită acestui fapt forma puterii poate manifesta trăsături particulare. Fără a încerca să rezolvăm aceste probleme — ele necesită încă studii deosebit de temeinice — considerăm necesară aducerea lor în atenția cercetătorilor noștri pe tărîmul filozofiei.

★

O altă problemă a cărei relevare o considerăm necesară este aceea a regimului. Credem că justa înțelegere a conținutului noțiunii de regim stă la baza rezolvării unor probleme deosebit de importante ridicate de discuția de față. Tov. Lupan socotește regimul democrat-popular ca „formă a puterii". Este adevărat că această formă nu e privită de tov. Lupan

[1] Vezi „*Cercetări filozofice*", Ed. Acad. R.P.R., anul III, nr. 5, p. 11.

în afara conținutului, ci ca „întregul sistem în care se organizează conținutul politic și social-economic în ansamblul său" [1].

Dar regimul nu poate fi redus la forma puterii politice. În mod uzual se folosește acest sens. Credem însă că el are un sens mai larg, un conținut mai bogat. Regimul se referă la poziția, situația claselor, grupelor sociale în societate, pe plan economic, politic, ideologic. Regimul în sens larg — cuprinde: 1. — *întreaga* putere (forma, conținutul, relațiile între forma și conținutul puterii) — reprezentînd situația claselor pe plan *politic*, cît și 2. — rolul claselor în *economie, viață socială* și *culturală*.

S-ar putea obiecta că acest al doilea aspect s-ar reduce tot la putere. Credem că acest argument nu e întemeiat. Puterea e o noțiune ce se referă exclusiv la aspectul politic — situația și rolul claselor pe plan politic. E adevărat că aceasta este într-o strînsă interdependență cu celelalte aspecte ale poziției claselor în societate, dar nu se confundă cu ele. Puterea este elementul principal al regimului însă, în afară de aceasta, regimul cuprinde — așa cum am arătat — situația și rolul claselor pe plan *economic, social, cultural,* aspecte ce nu se referă la situația politică — deci la putere. Astfel, dezvoltarea talentelor din cadrul poporului în domeniul creației culturale reprezintă un element important ce caracterizează regimul nostru de democrație populară dar (evident) acest aspect nu poate fi înglobat în cadrul puterii. În acest sens, regimul se caracterizează prin trăsăturile specifice ale relațiilor sociale în ansamblul lor; el este strîns legat de natura relațiilor de producție. Nu e vorba de a introduce baza în regim, dar baza influențează direct un element principal al conținutului regimului — rolul social al claselor în dezvoltarea economiei, în conducerea vieții economice.

Plecînd de aici, credem că se poate stabili una din deosebirile regimului de democrație populară, în prima etapă, față de a doua. Cînd vorbim de etapele regimului de democrație populară nu ne putem mărgini la analiza schimbărilor din cadrul formei puterii. Regimul fiind mai mult decît aceasta, trebuie să evidențiem schimbările survenite în poziția claselor în societate, să arătăm ansamblul trăsăturilor caracteristice ale rolului social al claselor în prima și a doua etapă a regimului nostru de democrație populară.

Faptul că în prima etapă proprietatea asupra mijloacelor de producție rămînea, în general, capitalistă, dădea o anumită limitare a regimului de democrație populară. Introducerea controlului de stat în fabricile capitaliste a avut meritul — printre altele — de a lărgi cadrul regimului de democrație populară, a contribuit în mare măsură la transformarea sa treptată în a doua etapă. Problema conducerii dezvoltării economiei ține într-adevăr de puterea politică, dar în afară de aceasta trebuie să avem în vedere sfera de acțiune a maselor în dezvoltarea tehnicii și a producției în general, care, de asemenea, caracterizează regimul, dar nu se referă la aspectul puterii. Specific pentru regimul de democrație populară în prima sa etapă este lupta permanentă a forțelor populare pentru a extinde cadrul acțiunii eficiente a maselor în domenii din ce în ce mai largi. În prima etapă a regimului de democrație populară a existat o contradicție evidentă

[1] *„Cercetări filozofice"*, Ed. Acad. R.P.R., anul III, 1956, nr. 5, p. 12.

în ceea ce privește poziția și rolul maselor populare pe plan politic în raport cu domeniul economic, contradicție determinată de faptul că puterea politică era a maselor, dar mijloacele de producție se mai aflau — în general — în mîinile capitaliștilor. Rezolvarea acestei contradicții a determinat, — printre altele — trecerea la a doua etapă a regimului de democrație populară — etapă în care s-a schimbat radical rolul maselor în viața economică. Naționalizarea principalelor mijloace de producție a constituit unul din elementele esențiale care au caracterizat trecerea regimului de democrație populară în a doua etapă, prin aceea că a dus la ridicarea rolului maselor în viața economică pe un plan superior.

Trecerea regimului de democrație populară în a doua etapă a sa, s-a realizat în mod treptat pe măsură ce puterea politică căpăta din ce în ce mai mult un caracter socialist, pe măsură ce regimul statornicea din ce în ce mai puternic relații socialiste de conviețuire și activitate a maselor.

Limitarea regimului la forma puterii, îl duce pe tov. Lupan și la o serie de aprecieri greșite asupra perioadei 23 August 1944—6 Martie 1945. Fiind pe deplin de acord cu caracterizarea făcută de tov. Lupan acestei perioade — ca avînd caracterul unei crize revoluționare — nu credem că ea poate fi redusă la aspectul formei puterii. Dacă tov. Lupan înțelege prin regim, forma puterii, cum trebuie să interpretăm următoarea sa idee? „Dat fiind că scopul principal al acțiunii maselor populare în cursul crizei revoluționare este cucerirea puterii de stat, criza revoluționară se desfășoară, în esență, la nivelul puterii de stat ca o criză politică, de regim" [1].

Or, în acest caz tov. Lupan nu folosește termenul de regim în sensul formei puterii, sau — credem — este o restrîngere nepermisă a semnificației crizei revoluționare din această perioadă. În cazul acestei crize revoluționare nu numai forma puterii politice era în imposibilitatea de a se mai menține, nu numai forma puterii era scopul luptei revoluționare a maselor. Criza revoluționară din perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 (așa cum reiese din înseși cele menționate de tov. Lupan) a fost o criză a întregii puteri existente, a modului specific de stabilire a relațiilor sociale, a poziției și rolului social specific în care erau ținute masele populare. Perioada 23 August 1944—6 Martie 1945 evidențiază cu claritate imposibilitatea practică de a menține masele populare la simplul rol de executor, marchează situația în care „cei de sus" nu mai puteau apăra modul antidemocratic de stabilire a sferelor de activitate a maselor, în care „cei de jos" nu mai voiau să trăiască în vechea situație. Criza de regim a fost — deci — criza întregului mod de stabilire a pozițiilor claselor, a rolului lor. Ea a vizat în primul rînd puterea politică (nu numai forma sa) dat fiind că de aceasta depindea menținerea vechii stări de fapt, dar s-a extins și asupra celorlalte domenii ale vieții sociale, corespunzător necesităților obiective create de procesul desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice.

★

O problemă importantă în analiza puterii democrat-populare se referă la existența sau inexistența unei trăsături anticapitaliste a acesteia

[1] „*Cercetări filozofice*", Ed. Acad. R.P.R., anul III, 1956, nr. 1, p. 32.

în prima sa etapă. De lămurirea problemei depinde în mare măsură înțelegerea specificului primei etape a regimului de democrație populară, trecerea de la etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice la etapa revoluției socialiste. De asemenea credem că dînd o explicație justă acestei trăsături vom putea să evidențiem unul din aspectele prin care experiența țării noastre a îmbogățit practica mișcării revoluționare internaționale, constituind — prin aceasta — un exemplu prețios pentru o serie de țări ce se vor afla în fața unor sarcini asemănătoare.

Considerăm că de la începutul apariției sale puterea de după 6 Martie 1945 s-a caracterizat și printr-o trăsătură anticapitalistă, trăsătură ce a avut o deosebită importanță practică. Nu putem fi de acord cu ideea tov. Bartfeld după care: „Dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și țărănimii nu poate avea un caracter anticapitalist din moment ce la putere participă masele țărănimii și ale micii burghezii orășenești, legate de relațiile capitaliste de producție și care numai printr-un proces educativ relativ îndelungat pot fi atrase spre socialism. O putere cu caracter anticapitalist înseamnă o putere socialistă". La înțelegerea justă a trăsăturilor puterii în cadrul dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii din țara noastră, se poate ajunge numai prin studierea concretă a procesului istoric în care a luat naștere, a condițiilor interne și internaționale în cadrul cărora și-a desfășurat activitatea, a sarcinilor caracteristice pe care le avea de îndeplinit.

Puterea existentă după 6 Martie 1945 a fost instaurată ca urmare a luptei forțelor revoluționare populare conduse de P.C.R. împotriva puterii unice existente — în esență o dictatură a burgheziei și a moșierimii — în vederea desăvîrșirii în mod larg și consecvent a sarcinilor revoluției burghezo-democratice și a trecerii treptate la revoluția socialistă.

Prin modul ei de apariție, prin sarcinile ce le avea de îndeplinit în anumite condiții specifice, puterea de după 6 Martie 1945 nu putea exista decît cu această trăsătură anticapitalistă.

De la început trebuie să arătăm că, după părerea noastră, o trăsătură anticapitalistă poate să aibă nu numai o putere socialistă, ci și o putere nesocialistă în care, însă, conducerea o realizează proletariatul de pe pozițiile sale de clasă în vederea asigurării unor transformări larg democratice, populare — pe de o parte, — o putere care, prin tendința sa, e îndreptată spre socialism — pe de altă parte.

Pentru a argumenta existența unei asemenea trăsături va trebui să ne referim la situația regimului de democrație populară în prima sa etapă și să încercăm să desprindem unele forme noi ale luptei de clasă în condițiile existente între 6 Martie 1945—30 Decembrie 1947.

Așa cum am încercat să arătăm, regimul nu se confundă cu forma puterii, el referindu-se la situația, poziția claselor, grupelor sociale în societate, respectiv pe plan economic, politic, ideologic, social.

În general, situația economică a societății este întregită printr-o situație politică corespunzătoare; clasa dominantă economicește domină și pe plan politic — puterea politică fiind un instrument în mîinile ei. Experiența țării noastre și a altor țări de democrație populară a adus o situație

cu totul nouă — necunoscută încă în istorie — situație în care dominația politică a unor clase (proletariatul și țărănimea) se realizează în condițiile dominației economice a altei clase (burghezia). În cursul primei etape a regimului de democrație populară baza continuă a fi capitalistă, dar puterea care, în general, nu realizează măsuri socialiste este condusă de o clasă în esență anticapitalistă (proletariatul).

Pentru argumentarea existenței acestei trăsături vom aduce trei categorii de argumente :

a) întreaga perioadă de după 6 Martie 1945 dovedește o luptă permanentă a vechilor clase, răsturnate de la putere, împotriva noii puteri, o luptă nu numai a moșierimii pentru a readuce vechea situație economică, dar și a burgheziei în vederea întregirii dominației sale economice cu dominația politică, a asigurării unei exploatări nestingherite. Faptele dovedesc că forțele populare conduse de P.C.R. au folosit permanent puterea cucerită în acțiunea de reprimare a încercărilor burgheziei de a readuce vechea situație. Așa cum se arată în actul de acuzare la procesul conducătorilor fostului P.N.Ț. conducătorii acestui partid „începînd din martie 1945 și pînă în ziua arestării lor, iulie 1947, au organizat și s-au pus în fruntea complotului contra statului, au condus activitatea subversivă și conspirativă a reacțiunii romînești și, sprijinindu-se pe cercurile imperialiste din Statele Unite ale Americii și Marea Britanie, au pregătit răsturnarea prin violență a guvernului democratic instaurat legal în conformitate cu Constituția țării". Ulterior s-a dezvăluit și participarea P.N.L. la asemenea acțiuni. Iată de ce, perioada de care ne ocupăm cunoaște o formă nouă a luptei de clasă — folosirea aparatului de stat pentru reprimarea încercărilor burgheziei și moșierimii de a recîștiga puterea pierdută. Această reprimare — ce-i drept — nu atingea pozițiile de clasă ale burgheziei, dar ea a existat și acest lucru a imprimat puterii un aspect evident anti-capitalist. Aceasta în primul rînd.

b) În dovedirea caracterului anticapitalist al puterii de după 6 Martie 1945 trebuie să analizăm și specificul sarcinilor pe care ea le avea de îndeplinit. Puterea democrat-populară nu era un instrument al realizării sarcinilor desăvîrșirii unei revoluții burgheze „clasice". Revoluția ce se desăvîrșea în țara noastră era burgheză prin conținutul ei, dar conducerea ei o avea proletariatul, iar ea se realiza în asemenea condiții interne și externe, prin asemenea mijloace, cu asemenea urmări și în asemenea profunzime încît corespundea întru totul intereselor imediate și îndepărtate (socialiste) ale proletariatului, intereselor generale ale elementelor populare, dar nu corespundea intereselor moșierimii și burgheziei [1]. Acest lucru e dovedit și de faptul că guvernele existente pînă la 6 Martie 1945 s-au opus din răsputeri realizării acesteia (vezi articolul tov. Banu).

Sarcinile pe care noua putere le realiza nu urmăreau desființarea relațiilor de producție capitaliste, de aceea și în acest sens, revoluția ce se desăvîrșea avea un conținut burghez. Dar care erau aceste sarcini? În esență ele cuprindeau lupta împotriva Germaniei hitleriste și aplicarea consecventă a prevederilor armistițiului, democratizarea vieții sociale,

[1] Nu ne ocupăm aici de situația burgheziei reprezentate prin Tătărescu în guvern. Acest element nu schimbă esența problemei.

reforma agrară, refacerea şi dezvoltarea economiei, îmbunătăţirea vieţii celor ce muncesc şi apărarea intereselor lor etc. Îndeplinirea sarcinilor pe plan economic s-a realizat în procesul antrenării largi a maselor populare la lupta pentru înfrîngerea împotrivirii elementelor moşiereşti şi burgheze. Exista în ţara noastră o situaţie cu totul nouă : fabricile rămîneau capitaliste dar cel care lupta pentru dezvoltarea producţiei nu era capitalistul proprietar ci poporul, împotriva sabotajului permanent al capitaliştilor.

Dovada acestui sabotaj reiese din următorul tablou [1] :

Felul întreprinderilor existente în 1947	Total	În funcţiune	Închise	
			În cifre	%
Industria extractivă	1.095	1.026	69	6,3
Industria prelucrătoare	34.448	28.295	6.153	17,8
Întreprinderi de transport . . .	655	528	127	19,3

Apare în mod clar încercarea permanentă a elementelor capitaliste de a folosi situaţia lor economică în vederea sabotării activităţii puterii, împiedicării realizării sarcinilor sale revoluţionare.

Este evident că în această luptă puterea democrat-populară nu era pasivă, ci dimpotrivă era un instrument puternic al luptei maselor îndreptat spre înfrîngerea acestei împotriviri. În această perioadă credem că o altă formă nouă a luptei de clasă a fost folosirea aparatului de stat în vederea dezvoltării economiei ţării prin înfrîngerea împotrivirii elementelor moşiereşti şi capitaliste. Această particularitate a modului de realizare a revoluţiei a influenţat puternic caracterul puterii. Pornind de la ideea lui Lenin după care: „Prin origina sa şi prin caracterul său esenţial, acest guvern (ce trebuia instaurat după insurecţia victorioasă din 1905—*O.H.*) trebuie să fie organul insurecţiei populare“ [2], se poate, credem, să spunem că, fiind organul unei asemenea revoluţii, realizate în asemenea condiţii, puterea instaurată după 6 Martie a avut o importantă trăsătură anticapitalistă. Acesta este al doilea argument.

c) Pentru înţelegerea semnificaţiei trăsăturii anticapitaliste a puterii din prima etapă a regimului de democraţie populară este necesară şi analiza procesului larg de democratizare a vieţii sociale început după 6 Martie. După cum se ştie, pînă la 6 Martie s-au menţinut, în majoritate, normele antidemocratice atît în viaţa de stat cît şi în cea socială, economică etc. În această etapă partidul nu a dus lupta pentru realizarea unei democraţii socialiste, dar procesul de democratizare s-a realizat prin înfrîngerea puternicii împotriviri a elementelor reacţionare moşiereşti şi capitaliste. La noi nu s-a pus problema luptei pentru republică din prima

[1] Tabel reprodus după revista „*Probleme economice*“.

[2] V. I. Lenin, *Opere alese în două volume*, vol. I, ed. a II-a, E.S.P.L.P., 1954, p. 464.

etapă, dar noi am luptat pentru depășirea *în practică* a aspectului monarhic al democrației, pentru o asemenea democrație care era evident în defavoarea burgheziei. Lupta pentru democratizarea vieții — scop al noii puteri încă de la începutul apariției sale — atingea direct interesele burgheziei nu pentru că era dusă de o putere socialistă, ci pentru că — în acele condiții — ea era avantajoasă proletariatului și nu burgheziei [1]. Lupta pentru larga democratizare a vieții ducea nemijlocit la întărirea gradului de organizare a forțelor populare, crea cadrul cel mai prielnic pentru o participare a maselor la viața politică, pentru ridicarea conștiinței maselor, pentru trecerea treptată la revoluția socialistă. Iată de ce puterea care reprezintă instrumentul principal al acestei lupte nu putea să nu aibă o trăsătură anticapitalistă rezultată din lupta pentru realizarea acestei democratizări împotriva încercărilor elementelor reacționare burgheze și moșierești de a menține situația în cadrul unei „democrații monarhist-liberale" (Lenin). Acesta este al treilea argument.

Obiecția ce s-ar putea aduce admiterii acestei trăsături de la începutul apariției noii puteri este existența unei anumite fracțiuni a burgheziei în cadrul guvernului. Credem că este o obiecție nefundată. Această grupare a putut participa la guvern datorită faptului că trăsătura anticapitalistă a puterii nu avea un caracter socialist. Dar această participare nu infirmă existența acestei trăsături, dimpotrivă credem că o confirmă. Faptele dovedesc că între gruparea Tătărescu și puterea populară a existat de la început o permanentă luptă chiar dacă la început nu era atît de violentă și continuă. Cred că nu este greșit să considerăm că o altă formă specifică a luptei de clasă în această perioadă a constituit-o lupta dintre puterea populară și fracțiunea Tătărescu. Existența acestei lupte evidențiia tocmai trăsătura anticapitalistă a puterii care în acțiunea sa intra în contradicție cu fracțiunea burgheză Tătărescu. Pe măsură ce această trăsătură căpăta din ce în ce mai mult aspecte socialiste (începînd din anul 1947), contradicția devenea din ce în ce mai puternică, făcînd — pînă la urmă — imposibilă colaborarea.

Iată de ce credem că ideea tov. Bercu cu privire la existența trăsăturii anticapitaliste încă de la începutul puterii democrat-populară este pe deplin justă.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ РЕЖИМ В РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Первая часть статьи занимается характеристикой понятий о власти и режиме вообще и применительно к РНР в частности.

Считая понятие о власти тождественным понятию о политической власти, автор статьи делает раличие между содержанием власти и ее

[1] Vezi chiar atitudinea lui Tătărescu în această privință.

сущностью. Исходя из этой точки зрения, он ставит вопрос об изучении народной демократии в РНР не только в отношении формы власти, но и в смысле различных сторон ее содержания, что является важным для правильного понимания опыта РНР и его значения.

Что касается режима, то автор считает, что он не сводится к форме власти, а охватывает всю власть, а также позицию и роль классов с экономической, социльной и культурной точек зрения. В связи с этой мыслью выявляется одно из отличий первого этапа режима народной демократии от второго, а именно качественное изменение положения народных масс в экономике, отведение последним серьезной экономической роли.

Вторая часть статьи выявляет антикапиталистическую черту власти, установленной 6 марта 1945 года. Так как подобной особенностью может обладать не только социалистическая власть, автор приводит следующие аргументы для доказательства антикапиталистического характера власти после 6 марта 1945 года:

а) применение власти для пресечения попыток устраненных от власти помещичьих и капиталистических элементов восстановить прежнее положение вещей;

б) применение власти для пресечения саботажа со стороны капиталистических элементов в экономике страны;

в) применение власти для обеспечения демократизации страны от попыток помещичьих и капиталистических элементов удержать положение в рамках урезанной и формальной «демократии».

POUVOIR POLITIQUE ET RÉGIME DE DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

(RÉSUMÉ)

Dans la première partie de l'article, l'auteur commence par caractériser les notions de pouvoir et de régime, en les rapportant à la situation existant dans ce pays.

Considérant que la notion de pouvoir est identique à celle de pouvoir politique, l'auteur fait la distinction entre le contenu du pouvoir et son essence, ce qui le conduit à étudier les traits spécifiques de la démocratie populaire de ce pays, non seulement en ce qui concerne la forme du pouvoir mais aussi quant à son contenu — ce qui est important pour bien comprendre l'expérience qui a lieu dans notre pays, et sa portée.

En ce qui concerne la régime, l'auteur estime qu'il ne peut se réduire à la forme du pouvoir, mais qu'il comprend la totalité du pouvoir ainsi que la position et le rôle des classes, sur le plan économique, social, culturel. En conséquence, l'auteur souligne l'une des différences entre la première étape du régime de démocratie populaire et la seconde,

différence qui s'exprime par un changement qualitatif du rôle des masses populaires dans l'économie du pays, rôle qui se trouve ainsi porté à un plan supérieur.

La deuxième partie de l'article s'occupe de l'aspect anti-capitaliste du pouvoir instauré le 6 Mars 1945. Un aspect semblable ne pouvant être présenté que par un pouvoir socialiste, l'article apporte les arguments suivants afin de démontrer le caractère anticapitaliste du pouvoir après le 6 Mars:

a) Le pouvoir mis en action pour réprimer les tentatives des propriétaires terriens et des capitalistes, renversés du pouvoir, de ramener l'ancien état de choses.

b) Le pouvoir mis en action pour briser le sabotage de l'économie du pays, par les éléments capitalistes.

c) Le pouvoir mis en action pour assurer la démocratisation du pays contre les tentatives par lesquelles les mêmes éléments capitalistes essayaient de maintenir leur situation, dans le cadre d'une „démocratie" amputée et formelle.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

ÎN LEGĂTURĂ CU FUNCȚIILE STATULUI NOSTRU

DE

AL. POPESCU

Documentele celui de-al II-lea Congres al P.M.R. au elaborat aprecieri de cea mai mare însemnătate teoretică și practică în ceea ce privește etapele de dezvoltare a regimului nostru democrat-popular. Ele au pus capăt unor discuții scolastice, care încercau să stabilească cu „ora și minutul" începuturi și sfîrșituri de etape, care căutau cu lumînarea argumente și, îndeosebi citate, menite să vină în ajutorul acelora care încercau cu orice preț să identifice etapele de dezvoltare ale statului nostru democrat-popular cu cele ale statului sovietic. Aplicarea creatoare de către partidul nostru a învățăturii marxist-leniniste la condițiile specifice din Romînia, stimulează încercările creatoare de a aprofunda, în amănunt, procesul de dezvoltare a statului nostru democrat-popular. Pe linia aceasta merge și discuția inițiată de revista *„Cercetări filozofice"*.

★

Pentru noi este deosebit de important să studiem ceea ce este particular în dezvoltarea țării noastre. Dar aceasta nu poate fi separat, rupt de *esențialul* comun în calea marxist-leninistă pe care o parcurg toate popoarele în drum spre socialism.

Din acest esențial comun face parte, printre altele — după cum judicios sublinia și tov. I. Bercu în articolul său publicat în cadrul acestei discuții — teza că *sarcina principală a statului muncitorilor și țăranilor este construirea vieții noi, socialiste,* faptul că acestei sarcini i se subordonează celelalte, inclusiv cea a reprimării claselor răsturnate de la putere. Reprimarea claselor explatatoare în scopul apărării cuceririlor celor ce muncesc este un atribut esențial al puterii de stat populare, dar nu este un scop în sine, ci o sarcină derivată din funcția principală a statului, din lupta pentru realizarea obiectivului strategic și tactic al etapei. *Metodele și căile de luptă împotriva claselor exploatatoare sînt determinate de felul în care luptă acestea împotriva puterii populare,*

fără ca aceasta să atribuie statului un rol pasiv în lupta împotriva foştilor sau existenţilor exploatatori.

Funcţia educativ-culturală este şi ea subordonată funcţiei interne principale, deoarece, cum este binecunoscut, condiţiile materiale ale victoriei revoluţiei culturale le creează dezvoltarea socialistă a economiei.

În numeroase lecţii şi articole, dogmatismul a determinat ca această trăsătură esenţială a statului nostru democrat-popular să nu fie reflectată.

Pentru a remedia această deficienţă, o primă problemă care se cere soluţionată este aceea a rolului economic al statului nostru democrat-popular în prima sa etapă de dezvoltare. Există o formă „elastică" (folosită de unii şi ca o simplă adnotare la subsol, fără argumentare) [1] potrivit căreia în prima etapă de dezvoltare a statului nostru democrat-popular era vorba de „forme embrionare ale activităţii economico-organizatorice ale statului". *Afirmînd răspicat că între rolul economic al statului nostru democrat-popular în prima şi a doua etapă există deosebiri fireşti, determinate de conţinutul etapei* considerăm că este greşit a susţine că în prima etapă au existat doar „forme embrionare de activitate economică a statului".

Această formulă, uzitată de unii, are la origine, după părerea noastră, mai multe aprecieri dogmatice. În primul rînd, consideraţia că pînă la statul socialist nu se poate vorbi de rolul economic al statului, că funcţia internă a statului burghez se reduce la „ţinerea în frîu" a claselor exploatate.

Fără îndoială, orice stat reprezintă o dictatură. Criteriul de apreciere a conţinutului statului este determinat de care anume clasă îşi exercită dictatura şi împotriva cărei clase. Statele moşierilor şi capitaliştilor reprezintă dictatura unei minorităţi infime împotriva oamenilor muncii. Acesta este un adevăr de necontestat al marxism-leninismului. Cine-l neagă cade în oportunism.

Dar, în scopul asigurării dominaţiei de clasă a burgheziei, statul capitalist nu-şi poate reduce activitatea la organizarea şi menţinerea organelor de reprimare. Pentru a menţine şi a apăra dominaţia sa de clasă, burghezia se serveşte nu numai de poliţie, judecătorie, armată, închisori etc. E nevoie şi de organe economice care să ajute la realizarea scopurilor economice ale burgheziei.

În literatura marxist-leninistă este bine cunoscută noţiunea de capitalism monopolist de stat, care implică neîndoielnic faptul că statul capitalist din faza imperialismului are un important rol economic în apărarea marelui capital. Să ne gîndim doar în treacăt la rolul statului nord-american în amînarea fenomenelor de criză economică prin cumpărarea şi stocarea unor importante cantităţi de mărfuri greu vandabile, la politica de sprijinire a monopolurilor prin comenzi militare uriaşe etc.

În ce priveşte rolul economic al statelor capitaliste, este semnificativ şi rolul statului indian — după cucerirea independenţei — în organizarea industrializării, faptul că în India marea parte a întreprinde-

[1] Elena Gheran, *„Activitatea economico-organizatorică a statului nostru democrat-popular"*, în *„Cercetări filozofice"*, 1956, Ed. Acad. R.P.R., anul III, nr. 2, p. 31.

rilor nou create în anii planului cincinal sînt ale statului. În aceeași ordine de idei este semnificativă și importanta măsură politică și economică a naționalizării Canalului de Suez. Să ne gîndim în același timp la faptul că fiecare stat capitalist are un număr de ministere economice care se ocupă de o anumită coordonare a activității economice desfășurată în cadrul statului respectiv. Să ne mai amintim de faptul că în Romînia burghezo-moșierească existau monopoluri de stat ca C.F.R., C.A.M. și altele. Să ne gîndim la politica vamală protecționistă pe care o ducea statul romîn, ca și alte state capitaliste etc.

Desigur, rolul economic al statului capitalist *nu poate fi confundat cu rolul economic al statului socialist, nici în amploare și nici, mai ales, în conținut.* Statul capitalist îndeplinește rolul său economic în slujba apărării și menținerii capitalului, cel socialist în slujba victoriei socialismului. Acest lucru vorbește de la sine despre deosebirea fundamentală existentă între conținutul activității economice a celor două tipuri de state.

Spre deosebire de statul socialist, datorită caracterului relațiilor de producție capitaliste, statul capitalist nu poate conduce direct întreaga viață economică. Tendința generală a capitalului este de a se sustrage controlul statului, care reprezintă, în fiecare caz indirect, controlul unui grup de capitaliști aflați la putere. În același timp este de remarcat faptul că rolul economic al statelor capitaliste nu este o pîrghie a folosirii conștiente a legilor economice obiective, ci una din pîrghiile realizării profitului maxim, a intereselor economice ale trusturilor care au acaparat conducerea în stat. Cu ajutorul statului, prin folosirea bugetului, realizat în parte covîrșitoare de pe spinarea celor ce muncesc, capitaliștii realizează mereu profituri. În acest sens, este demn de remarcat, de pildă, că în anii celui de al doilea război mondial, statul nord-american a construit o seamă de întreprinderi industriale pe care le-a concesionat monopolurilor, care atunci nu aveau interesul să le construiască. Ele au realizat profituri fabuloase din concesionare. După terminarea războiului, aceste fabrici au fost închise cîțiva ani. La începerea războiului din Coreea, mare parte a acestor întreprinderi au fost cumpărate la prețuri derizorii de către particulari. Sau un alt exemplu: este cunoscut faptul că monopolurile agrare din S.U.A. sînt interesate în restringerea producției agricole pentru a putea menține prețul ridicat al mărfurilor agrare. Legea adoptată — pe baza căreia se despăgubesc fermierii pentru pămînturile pe care nu le cultivă — este o nouă dovadă a faptului că rolul economic al statului capitalist este pus în slujba capitaliștilor aflați la putere.

Desigur, în cadrul unui studiu mai amplu ar mai putea fi amintite și mai multe laturi ale rolului economic al statului capitalist. *Toate ar demonstra că între rolul economic al statului capitalist și al celui socialist este o deosebire fundamentală.* Revoluția socialistă determină zdrobirea statului capitalist și, o dată cu aceasta, a rolului său economic pus în slujba exploatării și a realizării profitului maxim. Noul stat, creat pe ruinele statului capitalist, începe o activitate economică *radical nouă,* pusă în slujba construirii socialismului. Dar, date fiind condițiile amin-

tite, se pare că nu se poate afirma că statul începe să aibă un rol economic abia după luarea întregii puteri de către clasa muncitoare. După acest moment crucial în viaţa fiecărui popor, noul stat începe să desfăşoare o activitate economică cu un conţinut nou, în forme noi, corespunzătoare, şi în proporţii necunoscute înainte, cuprinzînd treptat întreaga viaţă economică a ţării.

Datorită neînţelegerii acestui lucru, aprecierea potrivit căreia rolul economic al statului începe doar după luarea întregii puteri, a dus, se pare, la formula de „embrion" prin care autorul încearcă să găsească o formulă care, fără să nege total rolul economic al statului nostru în prima etapă de dezvoltare, vrea să împace situaţia reală cu aprecierea amintită.

În al doilea rînd, este vorba, după cît se pare, de înţelegerea îngustă a legăturii indisolubile existente între cele două etape de dezvoltare a regimului nostru democrat-popular.

La noi, spre deosebire de Uniunea Sovietică, dictatura revoluţionar-democratică a muncitorilor şi ţăranilor n-a existat doar ca o a doua putere în stat, ci ca singură putere. Astfel, puterea de stat instaurată la 6 martie 1945 a putut acţiona ca un puternic instrument al transformării revoluţiei burghezo-democratice în revoluţie socialistă, al asigurării dezvoltării paşnice a revoluţiei noastre democrat-populare.

În acest scop, puterea noastră de stat a desfăşurat o intensă activitate economică. În *Tezele din Aprilie,* V. I. Lenin a elaborat un vast program economic şi politic pentru asigurarea transformării pe cale paşnică a revoluţiei burghezo-democratice din februarie 1917 în revoluţie socialistă. Lenin considera, printre altele, necesară naţionalizarea băncilor, controlul asupra producţiei şi repartiţiei în întreprinderile capitaliste. Chiar aceste indicaţii presupun rolul economic al puterii de stat care reprezintă dictatura revoluţionar-democratică a muncitorilor şi ţăranilor. În ţara noastră, în noile condiţii istorice existente, planul genial al lui Lenin a fost aplicat creator. Puterea noastră de stat, în prima etapă de dezvoltare, a etatizat Banca Naţională, a creat un sector capitalist de stat, în urma adoptării legii oficiilor industriale, a organizat reforma bănească din anul 1947, a adoptat legea interzicerii cumpărărilor de pămînt de către chiaburi, care au lovit puternic în poziţiile economice ale burgheziei şi au contribuit într-o măsură deosebit de însemnată la asigurarea condiţiilor necesare transformării revoluţiei burghezo-democratice în revoluţie socialistă. Dar să nu ne oprim la atît. La Conferinţa Naţională a P. C. R. din 1945 a fost elaborat, după cum este binecunoscut, un amplu program economic pentru refacerea economiei distruse de război, care a fost realizat, cu sprijinul entuziast al clasei muncitoare şi a ţărănimii muncitoare, de către puterea noastră de stat, sub conducerea partidului. Toate acestea, chiar numai enunţate, fiind lucruri cunoscute, ne permit să afirmăm că în prima etapă de dezvoltare a democraţiei noastre populare statul a îndeplinit un important rol economic. Măsurile luate n-au constituit dovada unor „embrioni" ai unui rol viitor, ci dovada existenţei unei funcţii economice care acţiona

potrivit cerințelor strategice ale etapei, potrivit cerințelor luptei pentru transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă.

Între prima și a doua etapă de dezvoltare a regimului democrat-popular este o deosebire calitativă. Aceasta se referă bineînțeles și la rolul economic al statului nostru. După luarea întregii puteri de către clasa muncitoare aliată cu țărănimea muncitoare, rolul economic al statului nostru democrat-popular a căpătat un conținut nou, determinat de țelul construirii socialismului. Așa cum pare caracteristic pentru statele socialiste, funcția principală a statului nostru este funcția economică. Rolul economic al statului nostru se extinde în permanență, pe măsura întăririi continue a tuturor verigilor sale.

La noi mai există clase exploatatoare și, în consecință, luptă de clasă. Obiectivul luptei de clasă a clasei noastre muncitoare în alianță cu țărănimea muncitoare, sub conducerea partidului, este lichidarea exploatării, construirea socialismului. Statul este principalul instrument al acestei lupte. El își îndeplinește misiunea asigurînd realizarea planurilor de stat, apărînd proprietatea socialistă, contribuind la educarea maselor în spiritul socialismului, apărînd legalitatea populară și reprimînd încercările dușmanilor de a submina cuceririle istorice ale maselor.

Vigilent față de orice uneltiri ale dușmanului dinăuntru și din-afară, zădărnicind orice încercări ale lor, statului nostru îi este străină atitudinea de reprimare de dragul reprimării. După ce a luat măsura istorică de a naționaliza principalele întreprinderi industriale, bancare, de transport etc., după ce a lichidat baza economică a exploatării capitaliste la orașe, statul nostru nu are „socoteli" cu elementele expropiate, decît în măsura în care ele uneltesc împotriva statului, a economiei naționale. El le creează posibilități pentru a se încadra în viața economică și culturală. Dovadă, marele număr de specialiști burghezi care s-au încadrat în muncă. Este cunoscut faptul că în ce privește chiaburii, partidul a combătut cu tărie devierile în aplicarea politicii de îngrădire, ilegalitățile care au îngreunat producția în gospodăriile chiaburești, atrăgînd totodată atenția asupra faptului că vigilența nu poate fi slăbită față de uneltirile contrarevoluționare ale unor elemente din rîndurile lor. *În general trebuie să subliniem că pentru noi este străină teoria împăcării intereselor de clasă ale exploatatorilor și oamenilor muncii, teorie frecvent fluturată de către dușmanii celor ce muncesc.*

Toate acestea și multe, multe alte fapte, care ar putea fi înșirate încă, dovedesc că statul nostru își îndeplinește cu succes principala sa menire: aceea de a fi instrumentul principal al construirii economiei și culturii socialiste în patria noastră, al apărării cuceririlor revoluției.

★

Cîteva cuvinte ar mai fi de spus despre funcția externă a statului nostru. În lecții, seminarii, articole, studii se arăta de obicei doar că funcția externă a statului nostru se rezumă la apărarea țării de agresiunea din afară. Dacă analizăm, însă, cît de sumar activitatea externă a statului nostru ca și a celorlalte state socialiste, va trebui să ne oprim

neapărat la faptul că, alături de organizarea forţelor sale de apărare, în activitatea determinată de funcţia externă ocupă un loc de frunte organizarea comerţului exterior pe baza unor condiţii de avantaje reciproce şi strîngerea relaţiilor culturale cu străinătatea, bineînţeles îndeosebi cu U.R.S.S. şi celelalte ţări aparţinînd lagărului socialist. Acestea sînt linii de activitate derivate firesc din principiile politicii externe a statului nostru şi, tocmai de aceea nu pot fi trecute cu vederea, mai ales în condiţiile actuale, cînd legăturile economice ale statului nostru, ca şi ale întregului lagăr socialist, se extind mereu.

În consecinţă, pare că în condiţiile actuale o formulare care ignoră rolul statului democrat-popular în organizarea relaţiilor economice şi culturale cu străinătatea este dogmatică prin faptul că nu ţine seama de realităţile actuale.

★

Cele de mai sus n-au pretenţia unui studiu aprofundat, ci schiţează doar strădanii ce urmăresc să contribuie la lupta pentru lichidarea manifestărilor de dogmatism în munca noastră ideologică.

О ФУНКЦИЯХ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Как указывает уже само название статьи, автор высказывает некоторые взгляды о функциях румынского народно-демократического государства. Он исходит из соображения, что общей для всех социалистических государств особенностью является то, что они представляют собой главное орудие в строительстве социализма. Он защищает положение, согласно которому в социалистическом государстве главной является экономическая функция.

Говоря о первом этапе развития народно-демократического режима в РНР, автор оспаривает утверждение некоторых лиц, отрицающих экономическую роль государства в течение этого периода. Он доказывает ложность положения о том, что экономическая роль государства начинается лишь после того как рабочий класс взял в свои руки всю власть, так как и до этого решительного момента, радикально различного по форме и содержанию в истории каждого народа, государство играет экономическую роль.

Что касается внешней функции социалистического государства, то автор высказывает мнение, что формулировка, сводящая ее к организации защиты страны против агрессоров извне, является неполной. Он утверждает, что более полная формулировка должна включать в себе и деятельность, развиваемую румынским народно-демократическим госу-

ларством в целях дальнейшего расширения экономических и культурных связей с другими странами, в особенности с принадлежащими к социалистическому лагерю.

À PROPOS DES FONCTIONS DE L'ÉTAT ROUMAIN

(RÉSUMÉ)

Ainsi que le titre de l'article le suggère, l'auteur — sans présenter une étude proprement dite — exprime quelques opinions à propos des fonctions de l'Etat de démocratie populaire roumain. Il part de l'idée que le côté commun à tous les Etats socialistes est le fait que ces derniers constituent le principal instrument d'edification du socialisme. L'auteur soutient la thèse que la fonction principale de l'Etat socialiste est la fonction économique.

S'occupant de la première étape de développement du régime de démocratie populaire dans ce pays, et combattant certaines affirmations qui nient le rôle économique de l'Etat durant cette période, l'auteur soutient qu'il n'est pas juste d'affirmer que le rôle économique de l'Etat ne commence qu'après la prise du pouvoir par la classe ouvrière, puisque même avant ce moment crucial dans l'histoire de chaque peuple — *radicalement différent dans sa forme et son contenu* — l'Etat remplit un rôle économique.

En ce qui concerne la fonction externe de l'Etat socialiste, l'auteur est d'avis que réduire l'activité de l'Etat, qui dérive de cette fonction, à l'organisation de la défense contre l'agression extérieure est une formule incomplète et soutient que, pour être complète, cette formule doit également comprendre l'activité déployée par l'Etat de démocratie populaire pour le renforcement continuel des relations économiques et culturelles avec les autres pays, notamment avec ceux qui font partie du camp socialiste.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 2, 1957

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Acad. C. I. BALMUŞ
Tucidide — concepţia şi metoda sa istorică
Ed. Acad. R.P.R., 1956, 118 pag.

Prezentarea concepţiei şi metodei istorice a celui mai de seamă istoric atenian, Tucidide, în cadrul primei lucrări din colecţia *Clasicilor greco-latini* corespunde unei necesităţi actuale de cunoaştere a tezaurului culturii antice. Aceasta cu atît mai mult cu cît numărul lucrărilor din acest domeniu este destul de redus, iar preocupările din ultima vreme constituie abia un prim început în ceea ce priveşte cercetarea şi reconsiderarea gînditorilor antici. În legătură cu opera lui Tucidide a existat în ţara noastră o singură lucrare, aceea a lui Mihail Jakotă, apărută în 1941, care folosise textul traducerii lui E. A. Bétant asupra *Războiului peloponeziac* şi care prezenta concepţia marelui istoric într-o lumină greşită, fără a lega viaţa şi opera acestuia de condiţiile sociale ale epocii şi fără să scoată în evidenţă caracterul ştiinţific al operei lui Tucidide faţă de cel al operei lui Herodot, considerat drept părintele istoriei.

Importanţa lucrării acad. C. I. Balmuş constă în faptul că ea tratează concepţia marelui istoric grec de pe poziţii cu totul noi. Intenţia autorului, aşa cum este formulată în introducere, a fost să prezinte concepţia şi metoda istorică a lui Tucidide în lumina învăţăturii marxist-leniniste şi să abordeze o serie de probleme menite să-l ajute să demaşte şi să combată cu argumente ştiinţifice istoriografia burgheză care a denaturat opera istoricului atenian, fie din necunoaşterea suficientă a condiţiilor istorico-sociale, fie din dorinţa de a ascunde în mod vădit şi intenţionat adevăratul caracter al operei acestuia, în scopul de a găsi în trecutul îndepărtat precursori ai concepţiei idealiste asupra istoriei. Această sarcină a fost destul de dificilă întrucît autorul trebuia să privească şi să desprindă din opera lui Tucidide tocmai acele aspecte care au fost eronat prezentate de către istoriografia burgheză.

Începînd din primul capitol, autorul recurge la o serioasă documentare pentru a prezenta pe larg condiţiile social-economice în care a trăit şi şi-a desfăşurat activitatea istoricul grec, în cadrul unor contradicţii specifice orînduirii sclavagiste. Principalele contradicţii ale acestei epoci sînt cele dintre sclavi şi stăpînii de sclavi, între cetăţenii liberi (bogaţi şi săraci) şi între Egina şi Atena, care au dat naştere neînţelegerilor şi luptelor dintre cele două polisuri. Citînd lucrarea savantului sovietic S. L. Utcenko О классах и классовой структуре античного рабовладельческого общества, academicianul C. I. Balmuş îşi însuşeşte împărţirea în clase a Greciei secolului al V-lea î.e.n. în *oameni liberi* reprezentaţi de marii stăpînitori de pămînt, alături de care se aflau stăpînii meseriaşilor sclavi, negustori şi cămătari şi

micii producători, care la rîndul lor erau țăranii și meseriașii (aceștia din urmă reprezentînd clasa cea mai mobilă din rîndurile căreia ieșeau după condiții — stăpînii de sclavi și sclavii) pe de o parte, și *sclavii* care, formau majoritatea covîrșitoare a populației, recrutați prin războaie, comerț și prin proletarizarea elementelor rurale și a lucrărilor liberi săraci de la orașe, pe de altă parte. În special în secolul al V-lea î.e.n. creșterea numărului de sclavi devenise foarte mare, tocmai din cauza transformărilor sociale existente.

De un deosebit interes pentru cei ce lucrează în domeniul filozofiei, din întreaga operă a istoricului antic, este aspectul materialist al concepției istorice a lui Tucidide. Acad. C. I. Balmuș combate serios afirmația nejustă a istoriografiei burgheze — vădit interesată, — după care Tucidide ar fi conceput istoria ca o repetare ciclică a evenimentelor. Din întreaga operă se desprinde faptul că lupta de clasă nu era străină lui Tucidide, cînd acesta afirma, cu prilejul tulburărilor din Corcyra că: „acei care... dețineau puterea, îndată ce a sosit acolo o triremă corintiană cu soli lacedemonieni, au început să atace poporul și l-au învins. O dată cu venirea serii, poporul s-a retras pe acropole. În ziua următoare au avut loc încăierări, și unii și alții au trimis la țară să cheme pe sclavi, promițîndu-le libertatea. Cei mai mulți dintre sclavi au trecut de partea poporului. După o zi, se dă iară lupta și învinge poporul, iar spre seară, aristocrații, temîndu-se ca nu cumva poporul să atace dintr-o dată, să cuprindă șantierul naval și să-i nimicească, dau foc caselor din jurul pieții și locuințelor din apropiere, ca să închidă drumul“ (p. 64—65).

Autorul lucrării înfățișează cele două partide existente denumite într-un chip cam modernizat: *agrarienii* (partizanii aristocrației sclavagiste reacționare), conduși de Aristide și *maritimii* (partizanii democrației sclavagiste), în fruntea cărora se afla Temistocle, care a fost urmat de către Pericle, figura cea mai marcantă a Greciei antice, deosebit de simpatizată și admirată de Tucidide pentru calitățile sale de conducător. Acad. C. I. Balmuș tratează cu minuțiozitate cele două faze ale epocii lui Pericle, avîntul economic și frămîntările politice din această perioadă, însă, considerăm că în analizarea evenimentelor era necesară o interpretare mai largă a schimbărilor din structura economică a statului atenian care devine — în cea de a doua jumătate a secolului al V-lea î.e.n. — arena unor serioase frămîntări sociale pe care se desfășoară o gravă criză a societății sclavagiste atice, ce ajunge la apogeu în timpul celor 27 de ani cît a ținut războiul peloponeziac.

Această criză și-a găsit expresia — pe plan suprastructural — în teoriile sofistice apărute pe baza creșterii proprietății particulare a stăpînilor de sclavi, și „pe baza dezvoltării puternice a individualismului“, deoarece în centrul atenției sofiștilor stătea „omul cu întreaga lui viață spirituală“ (p. 24). Acest curent filozofic, al sofiștilor, va căuta să privească într-o lumină mai adecvată o serie de probleme referitoare la stat, drept, morală și educație pe care le scosese la iveală lupta de clasă din interiorul polisului atenian.

Socotim însă că autorul vorbind despre sofiști, nu i-a analizat suficient și nu a arătat diferența principială dintre „vechii“ sofiști — care în majoritate erau progresiști — reprezentați prin Protagoras, Hippias, Prodicos, Antifon — ideologii democrației sclavagiste și unii sofiști care se situau pe poziții reacționare reprezentați de Critias, Hippodamos etc. Ar fi fost necesar să se arate că chiar unii dintre sofiștii progresiști — ca Gorgias, al cărui elev a fost Tucidide — au ajuns la concluzii sceptice în problemele cunoașterii. Este demn de remarcat faptul că Tucidide s-a apropiat de concepția lui Protagoras, care a fost și el dascălul acestuia și a exercitat o influență directă asupra lui. Tot de la

Protagoras și-a însușit Tucidide *ideea omului atotputernic*, omul ca „măsură a tuturor lucrurilor".

Afinitatea concepției istoricului cu aceea a sofiștilor progresiști în frunte cu Protagoras a făcut ca, în explicarea fenomenelor sociale, poziția lui Tucidide să fie strîns legată de curentele filozofice materialiste contemporane, deci apropiată de linia lui Democrit, pe care Marx îl considera ca prima minte enciclopedică a grecilor. Alături de materialismul lui Democrit din Abdera și de concepția sofiștilor progresiști autorul citează ca unul dintre izvoarele de seamă ale lui Tucidide ideile materialist-naturaliste ale medicului Hippocrate, expuse în tratatul său". Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων *(Despre aer, ape, locuri)*, care constituie o sistematică explicație a diferitelor fenomene naturale.

Ideea cauzalității l-a făcut pe istoric să privească dintr-un alt unghi evenimentele pe care le descrie, să vadă că la baza dezvoltării sociale se găsesc anumite cauze care determină această dezvoltare, chiar dacă el nu reușește totdeauna să vadă adevăratele cauze ale fenomenelor, luînd adesea efectele drept cauză. Vorbind despre superioritatea polisului atenian față de cel lacedemonian istoricul o consideră ca datorîndu-se „atitudinii dinamice a atenienilor" în opoziție cu „atitudinea statică a lacedemonienilor" (p. 62). Cu toate acestea, încercarea de a explica cauzal fenomenele sociale l-a dus pe Tucidide la înlăturarea oricăror supoziții de natură mistică. Astfel, cînd vorbește despre ciuma de la Atena el caută cauzele reale, sociale și naturale, fără să recurgă la vreo forță supranaturală, și în aceasta constă superioritatea sa față de Herodot, care apela adesea la explicații religioase, la mituri sau intervenția zeilor.

Una dintre problemele de seamă ale lucrării, care are o deosebită importanță pentru înțelegerea operei lui Tucidide și pe care autorul s-a străduit s-o lămurească este problema opoziției dintre φύσις și νόμος înțelegîndu-se prin prima *„natura umană"*, *„dreptul natural"*, care constituia de fapt „pîrghia cea mai puternică a luptei de emancipare a păturilor negustorești și meșteșugărești" (p. 80), opusă complet lui νόμος, *„dreptul tradițional"* pe care se baza aristocrația sclavagistă.

În timp ce dreptul tradițional, νόμος era o noțiune statică, φύσις era o noțiune dinamică, în antiteză cu cea dintîi, o noțiune al cărei conținut exprima „individualismul ridicat la rangul de principiu social de dezvoltare în a doua jumătate a secolului al V-lea" (p. 81). Trebuie subliniat caracterul dialectic al gîndirii sale, pe care l-a luat de la Protagoras și pe care-l oglindește cu consecvență în întreaga sa operă.

Istoriografia burgheză a încercat să prezinte pe Tucidide ca adept al concepției *legilor inevitabile ale naturii* pe care le-ar fi exprimat prin φύσις ἀναγκαία și pe care s-ar întemeia așa-zisa *„natură omenească"*, ἀνθρωπεία φύσις. Meritul autorului constă în faptul că a elucidat această chestiune spinoasă de care era legată interpretarea eronată, arătînd că nu e vorba de natura umană ca o realitate fixă și invariabilă, cum a fost înțeleasă uneori, ci de natura umană în sensul de fire a omului care stăpînește legile, și prin aceasta el se apropie de concepția istorică modernă *a omului stăpîn al propriei sale activități.*

Vorbind despre relele sociale, Tucidide le considera drept un rezultat al activității omenești și care, mai mult, trebuia să constituie pentru oameni un îndreptar în activitatea lor. Printre cauzele mizeriei, el enumera și războiul care strică buna starea oamenilor, dar pe care-l numește βίαιος διδάσκαλος *(Dascăl violent)*, căci acesta conformează după împrejurări starea de spirit a maselor. Din acest mod de a înțelege cauzele și urmările războiului vedem cît de mult se apropie istoricul antic de concepția actuală asupra problemei războiului și de stabilirea caracterului său drept sau nedrept. Legat de aceasta se observa la

Tucidide şi o justă interpretare a problemei păcii, care nu trebuia considerată ca atare din moment ce războiul continua fără mijloace violente: „...războiul a durat în total două zeci şi şapte de ani; dacă cineva nu ar voi să considere război armistiţiul care a intervenit, nu va judeca drept. Să vadă bine fiecare cum s-au desfăşurat faptele şi va găsi că nu e potrivit să se numească pace intervalul acesta de timp în care nici n-au dat, nici n-au fost primite toate cele ce s-au stabilit între dînşii... Astfel, dacă pui împreună primul război de zece ani, *pacea mincinoasă* (sublinierea noastră) de după el şi războiul următor, socotind timpul, vei găsi atîţia ani cîţi am arătat..." (p. 40—41).

Este interesantă la Tucidide, interpretarea materialistă a istoriei, interpretare la care ajunge numai pe baza faptelor reale, prin respingerea imixtiunii divine, dînd dovadă de un vădit ateism, care-l apropie în oarecare măsură de concepţia materialistă asupra istoriei. Pentru el, în mersul evenimentelor nu au loc forţe supraomeneşti, unicul rol revenind numai factorului social-economic, pe care Tucidide îl recunoaşte ca singurul valabil în descrierea şi interpretarea evenimentelor istorice. Cauzele social-economice nu numai că sînt expuse, dar el le-a căutat şi explicaţia înlănţuirii lor de pe poziţii înaintate, progresiste pentru vremea sa. Istoria nu era, pentru marele istoric grec, numai o „lumină a adevărului" sau o *magistra vitae*, cum o numea Cicero, ci *un şir de evenimente determinate de cauze complexe, a căror înţelegere constituia un izvor de învăţăminte.*

La fel ca şi la ceilalţi istorici ai lumii antice, Herodot, Plutarch şi Suetonius, bineînţeles însă că într-o măsură mult mai mică, concepţia istorică a lui Tucidide n-a putut scăpa de elemente idealiste, ale căror rădăcini se aflau în însăşi structura social-economică a orînduirii sclavagiste, însă asupra acestora, autorul n-a socotit necesar să insiste.

Limitele concepţiei lui Tucidide se datoresc, între altele, şi nivelului redus al dezvoltării ştiinţelor din secolul al V-lea î.e.n. care nu îngăduia să se ajungă la înţelegerea *bazei materiale a formelor conştiinţei sociale*, forme ce constituiau preocuparea de seamă a curentului filozofic existent. Tot astfel se explică şi exagerarea relativităţii cunoştinţelor, întîlnită la majoritatea sofiştilor.

Cel de-al doilea aspect al operei istoricului atenian, asupra căruia se opreşte autorul lucrării, este cel legat de metoda folosită de acesta în expunerea evenimentelor epocii sale. Ultimul capitol al volumului este consacrat în întregime metodei, arătîndu-se că Tucidide o mînuieşte asemenea sofiştilor, folosind în special expunerea evenimentelor în capitole, după un model bine stabilit. În opoziţie cu Herodot, care se preocupa în special de forma estetică a conţinutului, ce aducea mai mult a stil epopeic, la Tucidide se observă străduinţă de a exprima în mod ştiinţific esenţa fenomenelor social-istorice.

Ca o consecinţă a cultivării elocinţei sofistice şi a influenţei pe care a exercitat-o filozofia sofistică asupra istoricului, el foloseşte metoda discursurilor pentru a reda adevărul prin contrapunerea a două discursuri. Bineînţeles că aceste discursuri reprezintă păreri opuse în legătură cu evenimentele pe care vrea să le reliefeze, dar aici sînt redate mai ales părerile proprii ale istoricului, bazate pe observaţii ştiinţifice, pe care le încadrează în aceste discursuri pentru a nu le prezenta sub forma unor simple comentarii.

Capitolul referitor la metoda istorică a lui Tucidide este însă prea restrîns pentru a se fi putut face o legătură între concepţia şi metoda folosită de acesta, fapt care ne-ar fi făcut să înţelegem mai bine poziţia şi meritul său deosebit în redarea adevărului istoric. Dacă ar fi existat o tratare mai detaliată a stadiului de dezvoltare a ştiinţelor în secolul al V-lea î.e.n., a mijloacelor de investigaţie şi a concepţiei formulate

de istorie pe baza acestora, cu toate că nu poate fi vorba de o *metodă științifică* în sensul modern al cuvîntului, metoda istorică a lui Tucidide nu ne-ar fi apărut numai ca metoda unui istoric, ci ca a unui cercetător, om de știință. Un comentariu mai larg, în afara expunerii capitolelor metodice sau a discursurilor metodice, ar fi fost foarte util unei înțelegeri mai aprofundate a operei marelui istoric. Este suficient să ne referim la afirmațiile unuia din reprezentanții istoriografiei burgheze din Franța pentru a vedea valoarea metodică a operei lui Tucidide, pe care n-o pot nega nici acei care au încercat să denatureze conținutul științific al operei sale. Jacqueline de Romilly, în lucrarea sa *Histoire et raison chez Thucydide* consideră metoda acestuia drept *un model perfect* pe care-l pot urma și generațiile actuale, iar opera sa *valabilă și prețioasă și azi.*

Dacă referirile și citatele în limba elină ar fi fost mai concise și cu traducerea textului alături, ținînd seama că lucrarea se adresează nu numai specialiștilor, ci și altor cercetători în domeniul științelor sociale, s-ar fi dat un ajutor mai substanțial unor cercuri mai largi de cititori, interesați în cunoașterea operei lui Tucidide.

Cu toate că în paginile unei lucrări de mică întindere nu au putut fi epuizate problemele pe care le ridică întreaga sa operă, volumul are o deosebită importanță pentru cunoașterea uneia din cele mai luminate minți ale antichității. Pentru cercetătorii din domeniul filozofiei, lucrarea acad. C. I. Balmuș are meritul de a fi prezentat pentru prima dată în țara noastră, într-o lumină cu totul nouă, una din figurile cele mai reprezentative ale antichității, pe care, pe bună dreptate, istoricii sovietici V. N. Diakov și N. M. Nikolski au caracterizat-o drept *„un precursor îndepărtat al interpretării materialiste a istoriei".*

Modul în care este prezentată superioritatea concepției istorice a lui Tucidide, a metodei sale de cercetare și redare a evenimentelor sociale, ca și influența pe care curentele filozofice ale epocii au exercitat-o asupra formării concepției sale, reprezintă totuși un pas înainte pe calea cunoașterii concepției clasicilor greco-latini.

V. M. Cristian și *I. N. Enache*

AUGUSTE CORNU

Karl Marx și Friedrich Engels — Viața și opera —
Volumul I, 1818—1844, Berlin, Editura Aufbau, 1954, 569 pag.

Există o lipsă simțitoare în ceea ce privește biografiile amănunțite și științifice ale lui Marx și Engels. În ceea ce-l privește pe Marx, dispunem de remarcabilele lucrări ale lui Engels, concepute pentru o enciclopedie (în *Handwörterbuch der Staatswissenschaften — Dicționarul Științelor Sociale)* și ale lui Lenin (în *Dicționarul enciclopedic Granat),* însă datorită tocmai scopului cu care au fost scrise, aceste articole sînt restrînse. Printre numeroasele biografii de mai largă întindere asupra lui Marx, *Karl Marx, istoria vieții lui* de Franz Mehring, mai ocupă încă primul loc. Această operă suferă însă din cauza rămășițelor ideologice lassalliene. Biografia foarte răspîndită a lui Karl Marx de Otto Rühle nici nu este pomenită de Cornu în bibliografia, de altfel foarte detaliată, fapt prin care el îi reneagă, nu fără dreptate, valoarea științifică. Lucrările autorilor burghezi, unele chiar voluminoase, despre Marx, contează puțin.

Situația este mai bună în ceea ce privește lucrările biografice despre Friedrich Engels. Astfel, Gustav Mayer, care s-a evi-

denţiat în special în domeniul descoperirii şi cercetării scrierilor din tinereţe ale lui Engels, a scris opera în două volume: *Friedrich Engels, biografie.*

Noua operă a lui Auguste Cornu înlătură o lipsă reală. Chiar dacă nu s-ar accepta în întregime unele păreri, trebuie recunoscut că el prezintă, totuşi, o privire generală foarte amănunţită şi ştiinţific documentată asupra dezvoltării şi în special asupra formării filozofice a lui Marx şi Engels, pînă în anul 1844. Analizele amănunţite şi preţiosul material de citate prezentat de Cornu permite uneori tragerea unor concluzii mai largi decît le trage însuşi autorul. Este, de aceea, prea modestă observaţia din introducere, care clasifică opera doar ca o bază pentru o viitoare biografie a lui Marx şi Engels.

Marxistul francez Auguste Cornu s-a relevat înainte — pe lîngă numeroase studii publicate în reviste — cu două cărţi: *Moses Hess et la gauche hégelienne* [1] în anul 1934, *Karl Marx et la pensée moderne. Contribution à l'étude de la formation du marxisme* [2], 1948, ambele tratînd despre curentele filozofice din perioada imediat următoare lui Hegel. Acesta pare, deci, să fie domeniul special de studiu al lui Cornu şi foloseşte operei de faţă. În prezent, Cornu este profesor de istoria culturii la Universitatea Humboldt din sectorul democratic al Berlinului. Volumul *Karl Marx şi Friedrich Engels* a fost probabil scris direct în limba germană.

Lucrarea lui Cornu depăşeşte cadrul unei biografii despre Marx şi Engels: ea le cercetează activitatea de la prima afirmare literară, publicistică şi poetică a lui Marx şi Engels, cam în jurul anului 1838, pînă la apariţia *Analelor franco-germane* (1844), deci pînă la perioada cînd, în mintea celor doi gînditori, dar independent unul de celălalt şi pe căi diferite, s-a cristalizat materialismul dialectic şi istoric. Capitolele introductive dau o privire de ansamblu asupra dezvoltării sociale, filozofice şi literare, începînd din anul naşterii lui Marx (1818) şi a lui Engels (1820), pînă la apariţia primelor lor lucrări. Filozofia hegeliană şi post-hegeliană ocupă cel mai mare loc ,nu numai pentru faptul că ea a fost evenimentul ideologic cel mai important al epocii, ci, în special, pentru că preocupa cu deosebire atît pe Marx cît şi pe Engels. Căci, în vremea de care se ocupă acest voulm, Marx şi Engels se întîlniseră o singură dată avînd o scurtă convorbire, ceea ce nu permitea în nici un caz previziunea prieteniei şi tovărăşiei lor în luptă, de mai tîrziu. Totuşi, Marx şi Engels frecventau cercuri identice; cercurile filozofilor şi publiciştilor hegelieni de stînga.

Cornu ne prezintă o analiză foarte amănunţită a curentelor filozofice din aceşti cîţiva ani, care, în general, se caracterizează printr-o activitate mai slabă pe plan politic şi mai intensă pe plan filozofic. A fost epoca unei gîndiri strălucite, dar ducerea ei consecventă pînă la capăt, răsturnarea ei în sens materialist şi legarea ei cu practica a fost opera lui Marx şi Engels. Analizele profunde şi materialul bogat şi bine ales al citatelor chiar din text sau din adnotări — totalitatea lor neocupînd un loc cu mult mai restrîns decît textul — dau cititorului posibilitatea de a urmări, pas cu pas, dezvoltarea şi de a cunoaşte scrierile gînditorilor, cu care Marx şi Engels au fost în relaţii nemijlocite, sau de care au fost influenţaţi. Pe lîngă tratarea aprofundată a scrierilor din tinereţe ale lui Marx şi Engels sînt analizate şi poeziile lor, însă nu din punct de vedere literar, ci din cel al concepţiei despre lume. Cititorul face cunoştinţă cu operele lui Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Eduard Gaus, cu opera puţin cunoscută dar importantă a lui August von Cieszkowski, Arnold Ruge, Max Stirner, Pierre Joseph Proudhon, Wilhelm Weitling, Moses Hess şi a multor altora. Chiar şi

[1] *Moses Hess şi stînga hegeliană.*

[2] *Karl Marx şi gîndirea modernă. Contribuţie la studiul formării marxismului.*

cititorul familiarizat cu materia va fi adesea surprins de nivelul înalt al gîndirii filozofice din epoca tratată. Prezintă un interes deosebit continuarea, extrem de bogată în idei, a filozofiei feuerbachiene pînă la comunism utopic, prin Moses Hess, căruia Cornu îi acordă o atenție deosebită.

Marx și Engels erau foarte tineri cînd au intrat în viața filozofică. Dar ei și-au cucerit chiar de la început locul printre fruntași, primele lor lucrări fiind publicate în revistele importante din Germania (Engels scria mai mult sub pseudonimul Friedrich Oswald). Gîndirea lor s-a dezvoltat un timp alături de gînditorii sus amintiți, apoi în polemică împotriva lor. Marx și Engels au făcut întotdeauna pasul hotărîtor față de gîndirea celorlalți, pentru a recunoaște, în cele din urmă, în proletariat, pe înfăptuitorul filozofiei. Ba chiar și înainte, cînd se situau pe pozițiile democrat-revoluționare, îi despărțeau multe de Hegel și de adevărații hegelieni de stînga.

Răspunsul la întrebarea dacă Marx și Engels au fost cîndva hegelieni nu poate fi numai integral afirmativ și nici integral negativ. Studiul filozofiei lui Hegel era pentru amîndoi foarte important în dezvoltarea gîndirii lor și i-a făcut să avanseze destul de mult. Hegel i-a ajutat lui Marx să învingă influențele romantice promovate de cercul pe care îl frecventa în anii de adolescență și să înainteze spre o gîndire filozofică viguroasă și metodică. Pe atunci, problema religiei juca un rol foarte mare în gîndirea germană. Tînărul Engels înțelegea filozofia religiei a lui Hegel în sens panteist și acest panteism hegelian a fost o treaptă de dezvoltare a lui Engels de la puritanismul lutheran, din casa părintească, spre ateismul militant; aceasta a fost la Engels o treaptă decisivă, căci mai greu s-a dovedit drumul de la credința creștină în dumnezeu, la panteism, decît de la panteism la ateism. Lucrul acesta reiese explicit din corespondența lui Engels către frații Graeber, citată în volumul lui Cornu.

Totuși, Marx și Engels nu au fost niciodată elevii lui Hegel în adevăratul sens al cuvîntului, deoarece nici un moment ei n-au preluat în totalitate *filozofia* hegeliană, sistemul conservativ, și mai ales poziția lui Hegel față de statul prusac. Pe lîngă metoda dialectică Marx și Engels au folosit, în scrierile lor de tinerețe, elementele materialiste din idealismul obiectiv al lui Hegel, care erau îndreptate împotriva idealismului subiectiv al lui Kant și Fichte. Încă disertația de doctorat din anul 1841, *Deosebirea dintre filozofia naturii lui Democrit și Epicur*, îl prezintă pe Marx ca pe un elev foarte independent al lui Hegel, care ajunge în contradicție cu Hegel în ceea ce privește concluziile politice ce trebuie trase din filozofie.

Nici la întrebarea dacă Marx și Engels au fost cîndva hegelieni de stînga, răspunsul nu poate fi dat printr-un hotărît da sau nu. În primul rînd, cercul hegelienilor de stînga n-a fost deloc un curent unitar, nici în sens filozofic, nici politic. Pe plan filozofic el cuprindea o varietate de nuanțe: de la idealismul subiectiv de inspirație fichteeană a lui Bruno Bauer pînă la materialismul lui Feuerbach; pe plan politic: de la liberalismul moderat, care voia să influențeze statul prusac numai prin reforme în interesul burgheziei, pînă la democratismul radical, la umanism și, în sfîrșit, pînă la comunismul utopic al lui Moses Hess. Marx și Engels au avut, temporar, strînse legături de prietenie cu mai mulți reprezentanți de seamă ai hegelienilor de stînga și au colaborat cu ei, însă a fost vorba de o comunitate de luptă care purta în sine germenii rupturii; aceasta a survenit abia ceva mai tîrziu.

Marx și Engels au fost cîndva adepții lui Feuerbach? Răspunsul trebuie să urmărească nuanțele dezvoltării tinerilor Marx și Engels. Concepția lui Feuerbach, care pornea de la om, considera religia și în cele din urmă și filozofia idealistă ca o înstrăinare fantastică a omului. Ea ajută lui Marx și Engels în dezvoltarea elementelor materialiste, deja existente, spre materialismul

consecvent. O dată cu aceasta ei l-au şi lăsat în urmă pe Feuerbach. Deoarece acesta nu dispunea de o viziune în dezvoltarea socială, idealul lui umanist — al dragostei — trebuie să rămînă utopic. De la umanismul feuerbachian, Marx şi Engels au ajuns la umanismul socialist.

Toate scrierile din tinereţe ale lui Marx şi Engels, oricît de influenţate ar fi fost ele de Hegel, de hegelienii de stînga sau de Feuerbach, poartă, într-o măsură mereu crescîndă, ecourile gîndirii materialist-dialectice şi materialist-istorice de mai tîrziu. Tocmai aceste ecouri permit anticiparea viitoare, care situează opera din tinereţe a lui Marx şi Engels pe un cu totul alt plan decît celelalte scrieri filozofice contemporane lor.

Aceste concluzii sînt în parte trase de Cornu, în parte lăsate în seama cititorului, care, datorită bogatului material de citate şi analize de opere, are posibilitatea de a-şi forma o părere proprie.

Tînărul Engels considera comunismul ca o consecinţă necesară a filozofiei hegeliene, dar a filozofiei hegeliene consecvente şi materialist fundamentate. La comunism a ajuns şi Moses Hess şi alţii, însă numai Marx şi Engels, prin unirea celei mai bogate gîndiri filozofice cu lupta de clasă a proletariatului, au ajuns la comunismul ştiinţific. Acest fapt dă gîndirii lor din tinereţe o importanţă istorică mondială.

În această geneză a marxismului, dintre cele trei surse ale sale (filozofia germană, economia politică engleză şi socialismul francez) prima ocupă locul cel mai larg. Celelalte două părţi constitutive au un rol crescînd în ultimii ani trataţi în volumul recenzat.

Marx şi Engels, amîndoi fii ai unor familii înstărite din regiunea Rinului, au ajuns la comunism prin gîndire filozofică, dar printr-o gîndire alimentată în permanenţă de realitate şi avînd ca scop influenţarea ei. Drumul lor a fost însă foarte deosebit. Tatăl lui Marx a fost un avocat, un om cult, cu vederi liberale, înclinat spre progres, chiar dacă liberalismul lui avea un puternic colorit „prusac". Şi influenţa viitorului socru, von Westphalen, asupra tînărului Marx, a fost progresistă, deşi „romantic" progresistă. Marx n-a avut în casa părintească de învins greutăţi, în dezvoltarea sa spre ateism.

Alta este situaţia la tînărul Engels. Familia sa, deşi familie de industriaşi, era extrem de conservatoare şi bigotă. În sînul ei nu se simţea adierea progresului. Dezvoltarea tînărului Engels a fost o luptă surdă cu ideile lumii sale înconjurătoare, în faţa căreia, adesea, trebuia să-şi ascundă propriile convingeri. Însă activitatea timpurie a lui Engels în domeniul comerţului, întîi în Germania şi apoi în Anglia, cea mai dezvoltată ţară capitalistă de atunci, i-au permis o mai timpurie pătrundere în mecanismul capitalismului decît i-a fost posibilă lui Marx; aceasta l-a ajutat şi la îmbinarea culturii sale filozofice, dobîndite în cercul hegelienilor de stînga din Berlin, cu cunoştinţe economice.

Este foarte atrăgătoare, în volumul lui Cornu, urmărirea deosebirii în modul de lucru al celor doi tineri gînditori, am putea spune pătrunderea în atelierul de creaţie al filozofiei marxiste. Cornu a ştiut să sistematizeze foarte bine materialul cercetat în aşa fel, încît deosebirea dintre calea lui Marx şi a lui Engels este bine relevată.

Desigur, analizele lui Cornu se adresează unor cititori cu pregătire filozofică. Însă, datorită faptului că el dă o rezumare uşor de înţeles la fiecare capitol (şi pe deasupra la sfîrşitul cărţii un rezumat general), cartea va fi înţeleasă şi de cercurile mai largi de cititori. Din păcate, îi lipseşte un indice al numelor.

Studiul scrierilor din tinereţe ale lui Marx şi Engels permite o privire asupra *formării* concepţiei care a revoluţionat filozofia, constituind şi un scut împotriva dogmatismului şi al osificării.

Din punct de vedere teoretic, încheierea volumului cu anul 1844 — anul în care Marx a descoperit pentru prima dată, în *Analele franco-germane*, rolul proletariatu-

lui — este bine justificată. Din punct de vedere practic, ar fi contribuit însă la încheierea volumului, dacă s-ar fi inclus în analiză operele scrise ceva mai tîrziu: *Sfînta Familie* şi *Ideologia germană*, deoarece în acestea sînt mai precis conturate ideile tratate de Cornu. Abia în aceste lucrări mai mari este exprimată cu toată certitudinea contradicţia dintre Marx-Engels şi hegelienii de stînga. Ceea ce înainte apărea uneori doar ca o deosebire de păreri filozofice, capătă aici tot ascuţişul social-politic. Abia analiza *Sfintei Familii* şi a *Ideologiei germane* ar clarifica complet perioada tratată aici şi ar duce la înţelegerea limpede a faptului pentru care a dobîndit marxismul importanţă mondială, în timp ce hegelianismul de stînga, care se opunea clasei dominante numai pe plan „ideal", dispreţuind masele, a trebuit să dispară atît de repede, după o scurtă perioadă de înflorire.

De asemenea nu reiese periodizarea pe care Cornu vrea s-o dea, în continuare, dublei sale biografii. Numai pagina de titlu dezvăluie faptul că este vorba de volumul I al unei lucrări mai mari, introducerea nepomenind nimic de continuarea lucrării. Pînă în prezent, nu există nici un fel de indiciu referitor la continuarea ei.

Dacă cititorul care se preocupă de filozofie găseşte multă satisfacţie în lucrarea lui Cornu, istoricul literar este mai puţin satisfăcut. Marx şi Engels s-au ocupat mult pe atunci cu problemele literaturii. În special Engels a scris un număr mai mare de importante lucrări de istorie şi critică literară, al căror conţinut nu rămîne deloc în urma lucrărilor sale filozofice din acea vreme. Întrucît însă Engels s-a ocupat mult de poeţi şi scriitori care ocupă desigur un loc în istoria literaturii germane, nu însă în cea a literaturii universale — Arndt, Börne, Platen şi Immermann — ar fi fost necesară o analiză tot atît de detaliată a literaturii germane din acea epocă, ca şi a filozofiei germane. Aceasta ar fi depăşit însă cadrul lucrării [1].

Paul Langfelder

[1] *Nota redacţiei.* În R.D.G. S-a conferit de curînd lui Auguste Cornu premiul „Friederich Engels" pentru meritele ştiinţifice în cercetarea vieţii şi operei lui K. Marx şi F. Engels.

După cum reiese din publicaţiile germane apărute în ultimul timp, lucrarea prezentă a lui A. Cornu va avea probabil trei volume.

GEORG MENDE

Studien über die Existenzphilosophie (Studii despre filozofia existenţială), Dietz Verlag, Berlin, 1956, 232 pag.

Studiile despre filozofia existenţială ale profesorului Georg Mende sînt consacrate unuia din curentele fundamentale ale filozofiei burgheze contemporane. Iraţionalistă şi idealistă în toate variantele ei, orientarea existenţialistă nu se limitează la domeniul filozofiei propriu-zise, ci cuprinde şi domeniul vast al literaturii burgheze. Scriitori ca J. P. Sartre, Albert Camus, André Malraux, Gabriel Marcel pot fi socotiţi ca aparţinînd acestui curent. Însemnătatea curentului existenţialist în cadrul filozofiei burgheze se arată atît prin importanţa tendinţelor teoretice pe care le continuă, cît şi prin răspîndirea sa largă. Existenţialismul descinde din linia antiiluministă, iraţionalistă a lui Kierkegaard, Max Stirner, Fr. Nietzsche, H. Bergson etc. Azi, existenţialismul este prezent în mişcarea filozofică din Franţa prin L. Lavelle, R. Le Senne, J. P. Sartre, G. Marcel, J. Wahl, în S.U.A. îndeosebi prin şcoala personalistă, apoi prin

J. C. Powys şi alţii, în Anglia, evoluţia ideologică a lui Aldous Huxley mărturiseşte despre rolul crescînd al înrîuririi exercitate de existenţialism. În filozofia românească, Nae Ionescu profesa un fel de existenţialism diluat. Emigraţia legionaroidă (M. Eliade, E. Cioran), sau misticismul rus (Vl. Soloviev, S. Şestov, N. Berdiaev) au şi ele o coloratură vădit existenţialistă. Însă, ţara de baştină a existenţialismului rămîne Germania, cu Heidegger şi Jaspers. (Tot aici activa şi misticul de nuanţă existenţialistă: Martin Buber).

Curentul îşi împrumută numele de la categoria filozofică a existenţei. El pretinde că sarcina filozofiei constă în a desprinde sensul existenţei prin ridicarea pe planul conştiinţei a trăirii afective a condiţiei umane. Ori, pentru adepţii acestei orientări, trăsătura caracteristică a existenţei constă în temporalitatea ei: viaţa umană ar fi aruncată, proiectată în lume din neant, iar posibilitatea existenţială de bază a omului ar fi nimicirea (aneantizarea). Existenţa umană reprezintă fiinţare pentru moarte (*Sein zum Tode*, spune Heidegger). Emoţia fundamentală pe care omul o încearcă în faţa existenţei astfel definite — spun ei — este anxietatea, frica. Pentru existenţialişti, numai omul vulgar refuză să trăiască în marginile acestui afect dizolvant.

În Germania, filozofia disperării existenţiale a jucat un rol activ şi dăunător în demoralizarea conştiinţei sociale a păturilor intelectualităţii mic-burgheze, în pregătirea lor pentru aşa-zisul activism fascist care de fond însemna cultul „aventurii" (de război), al acţiunii „neutre din punct de vedere moral" (terorismul). În cinci studii, din păcate inegale ca valoare, prof. G. Mende urmăreşte, înainte de toate, analiza *funcţiei suprastructurale* (p. 5) a existenţialismului german. El cercetează problema etică la Kirkegaard şi Jaspers (p. 7—18), apoi rolul existenţialismului în pregătirea ideologică a fascismului (19—30). Indelung poposeşte autorul la analiza categoriilor fundamentale ale sistemului elaborat de M. Heidegger (p. 31—181), ocupîndu-se de analiza conceptelor de existenţă, îngrijorare (corespondentul heideggerian al anxietăţii), de rolul timpului şi al temporalităţii, pentru a ajunge la o critică multilaterală care vizează o serie de teme interesante, privind raporturile existenţialismului cu expresionismul, asemănările de limbaj cu propaganda hitleristă etc. Într-un studiu separat, Mende schiţează metodologia lui Jaspers în legătură cu strategia ideologică a imperialismului (p. 182—194). O ultimă încercare se concentrează asupra fundamentului politic al îndepărtării filozofiei existenţiale germane de umanitate (p. 195—230); aici se dezbate rolul lui Jaspers şi Heidegger în lupta ideologică a imperialismului împotriva socialismului şi a mişcării pentru pace.

Problematica vastă este abordată critic de pe poziţiile marxism-leninismului. Valoroasă prin combativitatea sa, prin cunoaşterea temeinică a existenţialismului german, prin pătrunzătoare analize de detaliu, bine argumentate şi deseori aruncînd lumini noi asupra problemei cercetate, preţioasă, îndeosebi, prin efortul permanent de a desprinde baza de clasă şi rolul social-politic reacţionar al filozofiei lui Jaspers şi Heidegger, lucrarea lui Georg Mende, ni se pare că nu foloseşte îndestulător bogatele sugestii în vederea combaterii *logice* a existenţialismului ce se desprind din critica lui Marx şi Engels la adresa lui Max Stirner (în *Ideologia germană*, îndeosebi), nici unele indicaţii sumare, dar pline de miez, cuprinse în polemica lui V. I. Lenin împotriva vehiştilor şi a „ziditorilor de dumnezeu". Tot atît de neîndoielnic ni se pare şi faptul că o combatere marxist-leninistă a unei filozofii idealiste profită dacă se orientează după indicaţia lui Lenin, că materialismul are de cîştigat întotdeauna „cînd *un* idealist critică bazele idealismului

altui idealist" [1]. Numeroase critici antiexistențialiste recente ale gînditorilor *burghezi* germani (Jacoby, Adorno, Linke etc.) ar fi lărgit cadrul discuției. Cu tot regretul încercat pentru aceste omisiuni, trebuie să subliniem cu multă energie aportul pozitiv al *Studiilor* profesorului Mende.

In notele de față nu intenționăm să ne oprim decît asupra problemei centrale a cărții. In acest fel, imaginea pe care o vom da va fi desigur incompletă, dar, credem, va cîștiga în schimb în pregnanță sublinierea bogăției de idei în legătură cu tema principală: raportul dintre filozofia existențială și pregătirea ideologică a fascismului pe de o parte, actuala politică de război a imperialismului pe de altă parte.

Limitîndu-ne la acest aspect lăsăm în umbră, așadar, critica argumentată a eticii existențialiste, care, după expresia fericită a autorului, nu duce către realitate, ci îndepărtează insul de la ea (p. 14), întemeindu-se pe o concepție denaturată despre libertate (p. 216—218). Nu ne vom opri asupra demonstrării caracterului iraționalist (negarea rațiunii, gîndirii și logicii) a filozofiei lui Heidegger și Jaspers, invederată, de exemplu, prin examinarea concepției lor despre adevăr (p. 187—190, 221—227), după cum nu vom insista asupra studiului despre M. Heidegger în care Mende demonstrează convingător că termenul de *Dasein* (existență) este, de fapt, o circumscriere mistificatoare a conștiinței de sine (p. 57). Menționăm de asemenea, doar în treacăt, analiza categoriei heideggeriene de temporalitate care are sensul unei trăiri *strict individuale*, particulare și *retrospective* (p. 130). Miezul cercetării lui Mende îl formează, în toate studiile dovedirea caracterului reacționar al existențialismului.

Adresîndu-se cititorului german, autorul se mulțumește cu schițarea momentului istoric al apariției și dezvoltării existențialismului, în puține cuvinte, insistînd, în schimb, asupra funcției sale politice. In această privință, Mende aduce unele rectificări, concepute, e drept, într-un stil ascuțit critic, la aprecierile conciliante ale lui G. Lukács față de existențialismul francez și față de Heidegger [1].

G. Mende pornește de la constatarea justă că idealismul înlesnește întotdeauna introducerea unei concepții reacționare și ca atare a contribuit, *în general*, la pregătirea ideologică a fascismului. In ansamblul curentelor idealiste, existențialismul apare însă cu o fizionomie proprie. El se compune dintr-o serie de trăsături, unele specifice, altele comune cu diferite școli burgheze, dar îmbinate într-un mod particular. In primul rînd, existențialismul prezintă drept *structură permanentă* a condiției umane, structura existenței insului *burghez* în cadrul societății imperialiste. Prin urmare, ceea ce constituie o caracteristică a unei situații istorice trecătoare, apare, printr-o inversiune ideologică, drept axă de bază a naturii umane: sentimentul de instabilitate, determinat de crizele și războaiele inerente societății burgheze. (Aici era necesară poate valorificarea tezei leniniste despre această instabilitate existențială, obiectivă, ca sursă a misticismului contemporan, aplicabilă și la caracterizarea idealismului existențialist). Mutînd accentul de la constatarea acestei situații existențiale obiectiv lipsite de securitate pentru

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 256.

[1] Vezi, G. Lukács, *Marxismus oder Existenzialismus?* Berlin, 1951 ; în care, de pildă, caracterul abstract al libertății la Sartre apare — prin inadmisibile alambicări savante — ca reflectare a „negării abstracte a hitlerismului". Este bine cunoscut că hitlerismul a fost *combătut*, nu negat de pe poziții diferite de clasă : burgheză sau proletară. Intr-o mai mică măsură, critica își păstrează valabiiltatea și pentru lucrarea mai recentă a lui G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955 (Vezi *„Cercetări filozofice"*, 1956, nr. 1, p. 122).

individ şi colectivitate, asupra afectului trăit în legătură cu ea, existenţialismul transformă anxietatea (urmare a unei situaţii concrete, fals înţelese) într-un coordonat etern al vieţii omeneşti. Prin aceasta, el apare ca o doctrină radical subiectivistă, sustrăgînd insul de la activitate concretă spre o interiorizare totală : el „caută" calea salvării în conştiinţa omului, nu în acţiunea lui practică. La aceasta se adaugă negarea oricărei legităţi sociale obiective, o ostentativă atitudine aristocratică, antidemocratică de contestare a valorii celor care nu s-au „ridicat" la înţelegerea întregii vieţi ca o aruncare-în-lume a insului (întîmplătoare) şi ca o îndreptare către moarte (tăgăduirea progresului, afirmarea nimicirii ca *unica* perspectivă a existenţei umane în genere).

Aparent contradictoriu caracterizează Mende existenţialismul şi ca o expresie ideologică a micii burghezii (p. 90—91) şi ca una a burgheziei (p. 67). Contradicţia dispare, dacă avem în vedere — şi autorul trebuia poate să precizeze mai clar acest lucru — că existenţialismul este *mic-burghez* în privinţa *rădăcinii sale de clasă*, şi *burghez* în privinţa funcţiei sale sociale. Anume, existenţialismul reflectă dezorientarea intelectualităţii mic-burgheze, care, menţinîndu-se pe poziţia falsă a veşniciei societăţii capitaliste, nu găseşte soluţia reală a problemelor sale şi de aceea se autoiluzionează, socotind că ceea ce *trăieşte ea*, pe plan afectiv, reprezintă realitatea propriu-zisă. Acest sentiment a fost deosebit de acut la mica burghezie a Germaniei weimariene, unde, după un război pierdut, în lipsa unor colonii proprii, efectele dezastruoase ale crizelor creaseră o extremă instabilitate politică şi economică. Existenţialismul, fetişizînd această dezorientare („îngrijorare" — *Sorge*), dezarma, demoraliza, contribuind ca atare la neîncrederea în metodele raţionale, pregătind în consecinţă atmosfera pentru „acţiunea disperată", pentru „soluţia" fascistă. Analiza lui Mende e convingătoare şi în esenţă justă.

În ceea ce priveşte *funcţia socială obiectivă* a existenţialismului, acesta servea — chiar prin amintita pregătire a spiritelor pentru acceptarea nazismului, — interesele burgheziei (*nu ale micii burghezii*) care căuta ieşirea din criză prin fascizarea vieţii de stat. Credem însă că încercarea lui Mende de a *identifica* existenţialismul cu fascismul, sau aceea de a găsi în *fiecare* teză existenţialistă un conţinut fascist (p. 107), respectiv de a-l caracteriza pe Jaspers ca fascist (p. 230), constituie o simplificare vulgarizatoare, un tribut plătit dogmatismului din anii în care fuseseră elaborate studiile lui (1948—1954).

Cu un deosebit simţ al nuanţelor, subliniază, în schimb, Mende schimbările intervenite în existenţialism după înfrîngerea fascismului (p. 207 şi urm.). Astfel, el relevă tendinţa existenţialismului postbelic de a *deveni o ideologie de masă, renunţînd* la limbajul ezoteric de dinainte, străduindu-se să creeze aparenţa unei obiectivităţi, prin temperarea subiectivismului său radical de la început. Spre deosebire de perioada dinainte de război acum apar tendinţe apologetice *directe*, îndeosebi prin combaterea deschisă, adeseori într-un limbaj de-a dreptul trivial, a comunismului şi preamărirea „democraţiei" occidentale. Astfel existenţialismul se încadrează în ideologia imperialistă actuală, susţinînd şi ideea conflictului inevitabil dintre Occident şi Orient.

Mende atrage atenţia şi asupra unui alt aspect nou, deosebit de important şi anume acela că în prezent existenţialismul — atît de grijuliu, înainte de război, în sublinierea *deosebirilor* lui faţă de alte curente filozofice burgheze, — se orientează în direcţia contrară, aceea de a scoate în evidenţă *apropierile* de ele. Tendinţa se observă şi în pragmatism, sau neopozitivism, ba chiar şi la unii neotomişti. *Această tendinţă reflectă nevoia creării unui front unic al filozofiei burgheze* împotriva socialismului ştiinţific care dobîndeşte o influenţă crescîndă asupra maselor în urma succeselor mişcării revolu-

ționare, anticolonialiste și îndeosebi în urma succeselor construcției socialiste.

Examinarea poziției lui Heidegger și Jaspers față de energia atomică (p. 185 și urm.) îi prilejuiește lui Mende pătrunzătoare observații, care delimitează și mai precis funcția reacționară actuală a filozofiei lor. Existențialismul, împreună cu majoritatea curentelor filozofice burgheze din epoca imperialismului, duce față de știință și tehnică o așa-numită dublă contabilitate' (p. 185). Pe de o parte se neagă eficacitatea și autenticitatea cunoașterii științifice, pe de altă parte știința este privită doar sub aspectul aplicării ei distructive de către clasa dominantă. Astfel, de pildă, Heidegger vorbește despre energia atomică definind-o ca o amenințare în plus pentru existența umană — cătușe noi pe care *oamenii și le-ar fi pus singuri*. Pe bună dreptate constată Mende că această poziție reprezintă abstracția, reflectarea unilaterală, a întrebuințării științei în scopuri distructive de către imperialiști, abstracție care se substituie esenței științei (p. 188). Așa stau lucrurile din punct de vedere logic. În același timp, din punct de vedere politic, prezentarea folosirii cu precădere distructive a științei în societatea imperialistă drept funcție adevărată a științei duce la concluzii profund reacționare în aprecierile lui Jaspers despre acțiunea pentru interzicerea folosirii armelor nucleare. El socotește că războiul nu se datorește contradicțiilor imperialismului, ci unor factori eterni ce țin de structura omului (o mistificare evidentă). Ca atare, orice mișcare de masă sau act de guvernare vizînd la înlăturarea armei atomice, i se pare un simplu „descîntec cult", ineficace atît din pricina naturii distructive a omului, cît și a funcției distructive imanente științei. Prin aceasta, încheie G. Mende, existențialismul se orientează către susținerea directă a războiului imperialist și se transformă în tăgăduirea ideologică nemijlocită a mișcării mondiale pentru pace (p. 191).

Adăugînd acestei funcții cu adevărat antiumane, orientarea deschisă anticomunistă a existențialismului, apologia directă a nazismului (făcută de Heidegger, chiar în 1953) și a „culturii occidentale" avem o imagine, trasată în linii viguroase de prof. Georg Mende, despre funcția activă de clasă a existențialismului.

P. Apostol

SĂRBĂTORIREA ACADEMICIANULUI TODOR PAVLOV DE CĂTRE ACADEMIA DE ȘTIINȚE A R. P. BULGARIA

Pentru a cinsti aniversarea a 50 de ani de activitate literară, științifică și social-politică a academicianului Todor Pavlov, în sala „Bulgaria" s-au adunat cei mai de seamă activiști pe tărîm social, reprezentanți ai organizațiilor politice și de masă, oameni de știință, artă și cultură, fruntași în muncă, studenți și cetățeni. La această sărbătorire au participat și reprezentanți ai Academiilor din alte țări.

Ședința a fost deschisă de vice-președintele Academiei de Științe din Bulgaria, Gheorghi Nadjakov.

A luat cuvîntul apoi acad. Sava Ganovski, vicepreședintele Academiei de Științe din Bulgaria, care a vorbit despre activitatea intensă a acad. Todor Pavlov, pusă în slujba poporului și a victoriei socialismului în Bulgaria. El a arătat meritele acestuia în domeniul propagandei marxism-leninismului, lupta lui împotriva ideologiei burgheze și activitatea rodnică în diferite domenii ale științelor naturii, pedagogiei, esteticii, criticii literare, politicii etc.

Ultimii zece ani reprezintă o perioadă însemnată în activitatea lui Todor Pavlov ca președinte al Academiei de Științe din Bulgaria. Latura cea mai importantă a acestei activități a fost contribuția la ridicarea nivelului teoretic al științei din Bulgaria.

Cu toată activitatea lui îndelungată — 50 de ani — sărbătoritul este și astăzi tot atît de neobosit și combativ în activitatea sa socială și științifică. Todor Pavlov este și un militant de frunte în lupta pentru pace.

Acad. Sava Ganovski a încheiat urîndu-i tovarășului Todor Pavlov multă sănătate și putere, mulți ani de luptă și creație pentru dezvoltarea științei și culturii socialiste, pentru construirea socialismului.

Apoi, secretarul Comitetului Central al Partidului Comunist Bulgar, Boian Bîlgaranov, a dat citire salutului Comitetului Central al partidului adresat tovarășului Todor Pavlov. El a arătat că atît în timpul dominației burgheze, cît și în urma victoriei puterii democrat-populare, acad. T. Pavlov a adus un aport însemnat la lupta ideologică a partidului, în problemele de filozofie marxist-leninistă și de estetică marxistă, în domeniul literaturii, istoriei și metodologiei științelor.

In ultimii ani, el a depus, ca președinte al Academiei de științe din Bulgaria, mari eforturi pentru dezvoltarea și întărirea științei bulgare. Fiind un înflăcărat patriot și internaționalist, el luptă pentru libertatea și independența patriei, pentru o strînsă prietenie cu marea Uniune Sovietică, pentru pace și prietenie între popoarele iubitoare de libertate.

După aceasta, Președintele Prezidiului Adunării Naționale, Gheorghi Damianov a înmînat acad. Todor Pavlov ordinul

„Gheorghi Dimitrov", conferindu-i totodată titlul de „Activist emerit în domeniul științei și culturii". S-a dat citire apoi salutului adresat sărbătoritului din partea Academiei de Științe din U.R.S.S., din R.S.S. Ucraineană, a Academiilor de științe din China, Polonia, Cehoslovacia, Romînia, Albania, Iugoslavia. Sărbătoritul a mai primit felicitări din partea Institutului de filozofie al Academiei de Științe din Bulgaria, din partea redacției și colaboratorilor revistei *„Filozofska Mysl"*, a Consiliului Central al Sindicatelor, a Comitetului Național pentru apărarea păcii, a Uniunii Scriitorilor, a Universității de Stat, a pionerilor etc.

S-au citit numeroase telegrame și scrisori de felicitare din țară și din străinătate.

Acad. Todor Pavlov a răspuns la urările primite. Subliniind că, cu toate realizările obținute, el nu a respins niciodată critica tovărășească și ajutorul colectiv, acad. Todor Pavlov a arătat că schimbul liber de opinii științifice și discuțiile științifice creatoare i-au ajutat întotdeauna să obțină rezultate pozitive.

In munca sa, el s-a sprijinit pe trei elemente: poporul său, partidul comunist și prietenia nezdruncinată bulgaro-sovietică. Ordinul și titlul primit, a arătat acad. Todor Pavlov în încheiere, îi vor servi ca un stimulent pentru a sluji poporul și partidul cu și mai multă credință, pentru a depune noi eforturi în vederea strîngerii prieteniei bulgaro-sovietice, pentru a-și însuși și prelucra în mod creator măreața învățătură marxist-leninistă.

DIN VIAȚA FILOZOFICA A UNIUNII SOVIETICE

Lucrătorii frontului ideologic, oamenii de știință și litere, organizațiile obștești și de partid au comemorat o sută de ani de la nașterea lui G. V. Plehanov prin numeroase sesiuni științifice consacrate analizei și valorificării operei acestui eminent gînditor rus.

La ședința solemnă a organizațiilor de partid, a organizațiilor obștești și oamenilor de știință din capitala sovietică academicianul M. B. Mitin a prezentat referatul intitulat *Rolul istoric al lui G. V. Plehanov în mișcarea muncitorească rusă și internațională.*

In prima parte a referatului, autorul a scos în evidență aportul deosebit al lui Plehanov la răspîndirea ideilor marxiste în Rusia, demascarea ideologică a narodnicismului și combaterea revizionismului. In perioada de dinainte de 1903 — se subliniază în referat — Plehanov a fost „un profund teoretician marxist, care lupta pentru ridicarea conștiinței politice a clasei muncitoare, pentru activizarea maselor, pentru dezvoltarea multilaterală a mișcării revoluționare din Rusia".

In continuare, referatul s-a oprit asupra însemnătății și actualității moștenirii teoretice a lui Plehanov în domeniul filozofiei și esteticii marxiste, relevînd critica pe care el o face caracterului idealist, antiștiințific al diferitelor curente filozofice, sociologice și estetice burgheze; autorul s-a referit apoi la greșelile lui Plehanov în domeniul materialismului dialectic și istoric.

In ultima parte a referatului, consacrată perioadei menșevice din activitatea lui Plehanov, se arată că greșelile lui politice și vederile oportuniste din această perioadă sînt înainte de toate rezultatul neînțelegerii a noii epoci — epoca imperialismului și revoluțiilor proletare — a sarcinilor revoluționare ale mișcării muncitorești, a însemnătății alianței proletariatului cu țărănimea și a rolului conducător al proletariatului atît în revoluția burghezo-democratică, cît și în revoluția socialistă.

Autorul a subliniat în concluzie însemnătatea deosebită a moștenirii lui G. V. Plehanov pentru epoca noastră, pentru comuniști și toți oamenii progresiști.

La sesiunea organizată de Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. cu participarea institutelor de istorie și filozofie ale Academiei de Științe din U.R.S.S. și a catedrelor de istorie, filozofie, istoria P.C.U.S. și marxism-leninism de la institutele de învățămînt superilor, au fost prezentate comunicările: *G. V. Plehanov — primul eminent propagandist al marxismului în Rusia; Rolul lui G. V. Plehanov în elaborarea istoriei formării marxismului* și *Moștenirea literară a lui G. V. Plehanov.*

In cadrul sesiunii care a avut loc la Academia de Științe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. au fost ținute, printre altele, referate despre moștenirea științifică a lui Plehanov, despre ideile lui estetice și despre însemnătatea istorică a documentelor-program aparținînd grupului „Eliberarea muncii". In legătură cu această comemorare Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. a început să pregătească a patra ediție de opere alese din Plehanov, care va cuprinde 15 volume. In această ediție vor intra cele mai importante lucrări ale marelui gînditor rus dintre care: *Socialismul și lupta politică; Divergențele noastre; Cu privire la problema rolului personalității în istorie; Despre concepția materialistă a istoriei; Problemele de bază ale marxismului* și altele.

★

Implinirea a 125 de ani de la moartea lui Hegel a fost consemnată la Moscova printr-o sesiune științifică consacrată valorificării operei marelui reprezentant al filozofiei clasice germane. La Sesiune au participat: Institutul de filozofie al Academiei de Științe din U.R.S.S., Facultatea de filozofie a Universității din Moscova și Catedra de istorie a filozofiei de la Academia de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

In discursul de deschidere, P. N. Fedoseev, membru corespondent al Academiei de Științe din U.R.S.S., a subliniat marea însemnătate a filozofiei hegeliene, ca una din sursele marxismului. Comunicările prezentate la această sesiune se intitulează: *Filozofia lui Hegel și locul ei în istoria gîndirii filozofice; Lenin despre dialectica lui Hegel; Dialectica lui Hegel și filozofia rusă din secolul al XIX-lea; Principiile de bază ale logicii hegeliene.*

In legătură cu comemorarea a 125 de ani de la moartea lui Hegel a apărut în Uniunea Sovietică, pentru prima oară, traducerea cărții *Filozofia spiritului.* Se pregătește de asemenea o culegere în multe volume a operelor hegeliene, dintre care multe vor apare pentru prima oară în limba rusă.

CRITICA „NOULUI CONSERVATISM" IN REVISTA AMERICANĂ „SCIENCE AND SOCIETY"

Sub orice etichetă ar apărea, în orice gamă și-ar compune mistificările, curentele filozofiei burgheze contemporane poartă puternic pecetea antimarxismului. Puternica atracție exercitată de ideile socialismului, creșterea continuă a prestigiului filozofiei marxiste — confirmată de științele naturii și verificată de către practică — formează însă o barieră ideologică în fața căreia vechile mijloace de luptă ale filozofiei burgheze se dovedesc a fi inconsistente. Iluzia „marxismului occidental" s-a compromis prin dezvăluirea — în toată nuditatea lor — a scopurilor sale diversioniste, a intereselor pe care le servește. Pragmatismul a constituit o justificare a prea multor samavolnicii ale civilizației business-ului. Neopozitivismul primește grele lovituri cu fiecare nouă descoperire în științele naturii, cu fiecare pas înainte pe care îl face cunoașterea omenească. Trebuia găsit ceva nou. Dar cum adevăratul *nou* e inacceptabil pentru ideologia imperialismului, s-a găsit o altă soluție; un cu-

rent vechi, aproape uitat, a fost pieptănat puțin și, sub numele de „noul conservatism", i s-a dat apoi drumul pe baricade fiind transformat într-o nouă armă de luptă în arsenalul antimarxismului. Dar toate eforturile de acest gen se dovedesc a fi zadarnice; balanța raportului de forțe — pe plan ideologic — înclină din ce în ce mai mult în favoarea marxismului. Este tocmai ceea ce apare evident din bogatele informații și subtila analiză cuprinsă în articolul lui Irving Louis Horovitz — *The new conservatism*, publicat în nr. 1 al revistei *„Science and Society"*. Ne propunem să-l înfățișăm cititorilor, împreună cu prețioasele completări pe care le aduc alte articole publicate în 1956 de aceeași revistă.

★

Conservatismul se dovedește a fi unul din cele mai persistente curente ale gîndirii filozofice burgheze. Matca fluviului său cuprinde majoritatea variantelor idealiste contemporane, de la idealismul „logic", care propovăduiește „limitarea cunoașterii științifice, neputința rațiunii..., ideea că orice progres social este doar o iluzie" [1], pînă la existențialism care „nu admite istoria" și care „departe de a fi un umanism, se afirmă în mod fundamental ca un conservatism" [2]. Dar, mai mult decît oricînd — arată Hobsbawn în nr. 3 al revistei *„Science and Society"* — filozofiei americane contemporane îi este proprie „moda conservatistă", cu implicațiile sale iraționaliste și fideiste [3]. De aceea, remarcă articolul amintit al lui I. L. Horovitz — „reînoirea recentă a agitației înfocate a filozofiei conservatoriste ... prezintă mai mult decît un interes accidental ... Întinderea suprafeței pătrunsă de *noul conservatism* este atît de imensă, pe cît de ramificată este însăși societatea americană" [1]. *Noul conservatism* a încercat în ultimii ani să se constituie într-un curent de gîndire de sine stătător, construind un program filozofic aparte, profesat, printre alții, de Russell Kirk și Peter Viereck (în sociologie), Arthur Bestor și Bernard Bell (în etică), Eliseo Vivas și John Wild (aparținînd așanumitei filozofii anti-naturaliste) etc. În martie 1955, Clinton Rossiter a făcut chiar o încercare de a ansambla și sistematiza vederile *noului conservatism* [2]. Autorul articolului din *„Science and Society"*, analizînd tezele de bază ale acestui curent filozofic, își propune „să cerceteze rădăcinile istorice și premisele esențiale ale unei concepții care a făcut o puternică ofertă de a înlocui pragmatismul ca filozofie a civilizației business-ului american" [3].

Ceea ce demonstrează de la bun început articolul lui I. L. Horovitz, este falsa originalitate a „noului conservatism", care ocupă în cadrul conflictului „progresist-conservator" aceeași poziție teoretică ca și vechiul conservatism. Numai că vechea opoziție anti-iluministă a devenit o poziție antimarxistă, corespunzătoare noilor raporturi între noile clase sociale. Vechiul conservatism — al cărui cap de coloană spiritual este Edmund Burke [4] (1730—1797) — servește atît de bine tendințele sociale și politice ale celui contemporan, încît, cu toată zarva în jurul opoziției lor, aproape toate vederile lui Burke se regăsesc — cu ajustarea respectivă — la Viereck și Santayana. „În largă măsură, conservatismul

---

[1] M. Cornforth, *În apărarea filozofiei*, E.S.P.L.S., 1953, p. 112.

[2] J. Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, p. 75, 68.

[3] Cf. *„Science and Society"*, 1953, nr. 3, p. 251.

[1] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 1.

[2] Clinton Rossiter, *Towards an American Conservatism*, publicat în *„The Yale Review"*, vol. XLIV, martie 1955, — vezi *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 1.

[3] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 2.

[4] Este vorba îndeosebi de lucrarea sa *Reflexions on the revolution in France*, 1790, expresia urii oarbe, delirante, fără margini, a aristocrației conservatoare engleze împotriva filozofiei luminilor și revoluției franceze.

modern dorește să aplice la revoluția rusă stigmatul lui Burke asupra revoluției franceze" [1]. Și *pietismul* său (ideea că societatea fiind o părticică a ierarhiei cosmologice, baza relațiilor umane trebuie să fie teologică) și *absolutismul* moral (ideea ordinei eterne a valorilor) — dar, mai ales, *teoria elitei* sociale a lui Burke (acceptarea valorii inerente a stratificării social-economice, a îndatoririlor și drepturilor de supunere de la clasă la clasă și de la om la om), se regăsesc în *noul conservatism* într-o sinteză menită să demonstreze „valabilitatea" armoniei și stabilității sociale, să constituie un antidot al ideii de progres social. De aceea, se arată în *Science and Society*, citîndu-se cuvintele lui Quintin Hogg, pentru conservatismul contemporan, că și pentru Burke, „armonia, nu lupta, este obiectivul hotărîtor" [2].

În ceea ce privește rădăcinile sale istorice, *noul conservatism*, — care — după cum evidențiază I. L. Horovitz — o dublă derivație: a) progresele cauzei comunismului, care, reflectate prin optica dorințelor și prejudecăților civilizației burgheze, au generat o „renaștere" a conservatismului, ce tinde „...să îmbrățișeze corporatismul, ruralismul și, în ultimă instanță însăși fascismul" [3]; b) imensa deziluzie generată de existența burgheză — care a dat naștere unei reacții *critice* (dar în acest caz de natură conservatoare, de pe pozițiile proprietății private) împotriva „excesele capitalismului, a coruperii „excesive" pe care o generează relațiile capitaliste pe plan etic, reacție menită să mențină integral bazele imperialismului și să redreseze „prestigiul" proprietății private. Trebuie adăugat că această critică de la dreapta pe care „noul" curent o face capitalismului, prin însuși modul în care e făcută, prin ideile ce le profesează ca și prin caracterul diversionist ce îi e propriu evidențiază fără putință de tăgadă *rădăcinile lui de clasă* — apărarea privilegiilor și justificarea directă a dictaturii monopoliste. Este ceea ce Horovitz nu reliefează cu destulă pregnanță.

Ceea ce pare a fi element original al *noului conservatism* — afirmarea persistentă a unei „aristocrații a spiritului" — nu face, în fond, decît să confirme comunitatea sa cu vechiul conservatism, de care se dezice atît de gălăgios. Nu este însă vorba de o comunitate numai în ceea ce privește funcția lor socială; așa cum întreg Maine de Biran poate fi regăsit în acel „vécu préréflexif" al lui Merleau-Ponty, cum metafizica bergsoniană a duratei s-a refugiat la Heidegger, tot așa întreg „sistemul" lui Burke a fost reînviat de Viereck și Santayana. De aceea, zarva în jurul pseudo-opoziției dintre vechiul și noul conservatism nu poate să ascundă faptul că, în epoca noastră, idealismul nu face altceva decît să reînvie, în forme noi, vechi și răsuflate variante ale sale.

★

Articolul din *„Science and Society"* la care ne referim, analizează pe larg triada caracteristică *noului conservatism:* teoria elitelor — absolutismul — pietismul. Primul aspect pe care autorul îl ia în discuție este teoria elitelor, care, de altfel nu este o inovație a filozofiei burgheze contemporane. Conservatismul contemporan (ca și predecesorul său) ne apare mai mult ca o reacție negativă față de dezvoltarea socială progresivă decît ca o enunțare pozitivă a unor principii. „Jacques Maritain și George Santayana reacționează fiecare pe drumul său propriu, față de «ereziile» socialismului ... Acest negativism e pronunțat în special în eforturile conservative de a restaura teoria elitelor, ca lege socială fundamentală" [1].

[1] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 2.
[2] Quintin Hogg, *The Case of Conservatism*, p. 32, cf. *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 3.
[3] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 9.

[1] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 11.

În ansamblul teoriilor sociologice burgheze, teoria elitelor ocupă un loc important și bine definit. Reluată în diverse variante, cu diferite „fundamentări" ea reprezintă una din încercările cele mai directe de a teoretiza împletirea reală existentă în imperialism dintre politica statelor capitaliste și interesele economice ale monopoliștilor, subordonarea statului burghez față de aceste interese.

În ce constă așa-zisa teorie a elitelor la Santayana? În recomandarea pe care o face omenirii (pe care o consideră o rasă de animale „enigmatice" ce acționează sub puterea patimilor și instinctelor) de a se supune conștient voinței și rațiunii „elitei spirituale". Este aici o încercare de a rezolva contradicțiile societății moderne prin absolvirea elitei de orice „dileme lumești", astfel încît „viața ei rațională" devine o „viață a contemplării, a armoniei", o „expresie a omului însuși" [1].

În concepția autorului ei, această soluție e singura în stare „a menține delicata balanță a societății". Dar, pentru ca în spatele unei sofistici amețitoare (de genul: „progresul departe de a consta în schimbare, constă în conservațiune" [2]), să nu apară disimulat adevăratul sens social și politic al teoriei „elitelor", ne vine în ajutor însuși Santayana. În *„Science and Society"* se citează din ultima sa lucrare *Domination and Power*, în care el își exprimă clar speranța că industriașii americani vor forma coloana vertebrală a elitei contemplative. Și, bineînțeles, programul lor de acțiune urmează să fie cel oferit de *noul conservatism*. În toată această teorie, proletariatul devine „un urît cuvînt modern pentru un urît lucru" [3], fiind exclus de la viața spirituală de un mod de gîndire pentru care lumea și societatea se divide în aleși și reprobați. Spre deosebire de ideologia fascistă, noul conservatism nu postulează dogmatic o stratificare eternă, „biologică", ci una „intelectuală" dar, ca și fascismul, el consideră stratificarea (inclusiv cea economică) drept necesară, și inegalitatea de fapt drept o condiție a „unității tuturor claselor", a definitivei lor identități de interese, a profundei lor similarități de idei. Astfel, printr-o logică curioasă, *noul conservatism* folosește teza existenței unei „elite spirituale" pentru a propovădui armonia între clase și o atitudine de quietism a maselor. Așa cum arată I. L. Horovitz — „armonia, nu lupta, e principalul scop politic al noului conservatism" [1]. În ultimă instanță, în apărarea acestei „armonii" (a se citi: a privilegiilor capitaliste), William Ralph Inge chiamă ... providența. Dar „a cere providenței să facă ceea ce oamenii nu pot, nu e o relevare a încrederii în dumnezeu, ci o lipsă de încredere în puterile omului [2].

Absolutismul moral al noului conservatism este, în mod evident, mai puțin o reacție față de „societatea deschisă" și „morala deschisă" a pragmatismului, decît o încercare de a promova un principiu mistic, opus eticii marxiste. Argumentul principal al noului conservatism împotriva eticii marxiste — așa cum arată în *„Science and Society"* John Lewis — este următorul: „dacă morala reprezintă numai interese de clasă, e inconsistent să susții în același timp că principiile eticii socialiste sînt superioare celor ale moralei capitaliste — sau au o validitate absolută și permanentă" [3]. Făcînd abstracție de tezele lui Marx, Engels, Lenin, care au explicat profund în ce constă caracterul etic al sistemului socialist și de realitățile sociale și etice ale zilelor noastre, noul conser-

[1] G. Santayana, *The Life of Reason — or the Phases of Human Progress*, N. Y., 1954, p. 174.

[2] *Ibidem*, p. 82.

[3] Russell Kirk, *The Conservative Mind*, Chicago, 1956, p. 392. Cf. *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 12.

[1] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 15.

[2] *Ibidem*, p. 17.

[3] *„Science and Society"*, 1956, nr. 3, p. 266 (recenzia lui John Lewis la cartea *Ethical Judgment — The Use of Science in Ethics*, de A. Edel).

vatism pretinde că, proclamînd dogmatic existența unei conduite morale unice, absolute, a dat dintr-o dată două lovituri: a „zdrobit" etica marxistă și s-a arătat a fi un vajnic apărător al conservării așa-numitelor „tipuri morale veșnice". Căci, fără principii morale absolute, ar dispărea însăși acea „rațiune de a fi" a conservatismului: „a accentua că ceea ce apără este permanent în viață" [1]. Ni se oferă în toată nuditatea, o morală prefabricată care are un rol istoric permanent, determinat, de a „prestabili direcția voinței cosmice" (J. Maritain), dar care e exceptată de la legile istoriei. Despre ce istorie este vorba? Ne răspunde Hallowell, într-o lucrare publicată nu demult: „Istoria nu e, cum declară Marx, activitatea omului urmărind propriile scopuri, ci mai curînd un dialog între dumnezeu și om, unde dumnezeu ia inițiativa și omul, ori se ferește, ori răspunde la chemarea sa" [2]. Iată cum, după ce a canonizat morala generată de proprietatea privat-capitalistă, *noul conservatism* a integrat în etică și elemente de pietism. *Noul conservatism* ar fi, dacă ar respecta măcar legile logicii formale, promotorul unei etici absolutiste, ce canonizează principii eterne și neagă totalmente libertatea umană. Lucrurile nu stau însă așa. Hic Rhodus, hic salta! Dintr-o dată absolutismul moral s-a transformat în „conservatorul libertății". Cu o preciziune însă — ne previne articolul din *„Science and Society"*, citîndu-l pe Elisio Vivas: „sursa libertății este să susții (să evaluezi) că există dumnezeu" [3]. Dar, cu aceasta, am intrat de acum în plin pietism.

Pietismul este a treia componentă esențială a noului conservatism. Așa cum subliniază și Georg Lukács în lucrarea *Detronarea rațiunii*, „...spre deosebire de hitlerism, ideologia burgheză actuală are o poziție fățiș fideistă" [1]. În cazul *noului conservatism* este vorba de un veritabil „pietism cosmic", susținut cu emfază, pietism care merge pînă la identificarea lui dumnezeu cu clasa, națiunea, rasa (adică: cu clasa businessman-ilor, cu națiunea americană, cu rasa anglo-saxonă). Trăsătura de bază a acestui pietism este iraționalismul. Atunci cînd Kirk afirmă că omul e condus de instincte și emoții, iar Leo Strauss susține că prin cultivarea rațiunii, se cultivă de fapt nihilismul — *noul conservatism* se apropie mai mult de iraționalismul lui Sorel și Pareto decît de raționalismul sofistic al lui Aquino. Iraționalismul de coloratură religioasă al *noului conservatism* — se arată în *„Science and Society"* are totuși o trăsătură nouă: el pretinde să lupte simultan „împotriva rațiunii și revoluției". E grăitor faptul că pentru a nega revoluția, Jacques Maritain trebuie să nege în prealabil rațiunea, atunci cînd pretinde că pietismul consecvent poate salva lumea de sub *„ororile rațiunii și revoluției"*, de sub puterea „vechiului idol contrafăcut al Imperiului fără legi, supunînd totul adorării sale" [2]. Cu astfel de premise, noul conservatism își pregătește trecerea spre o *apologetică nemijlocită* a imperialismului. Democrația pură devine imposibilă — nu pentru că statul are caracter de clasă, ci pentru că „democrația pură e un ateism practic" (Kirk). De pe pozițiile pietismului se ajunge să se combată relativ ușor și „isteria anti-mac-chartismului" și „superstiția raționalismului" (D. Riesman) [3], și se poate dovedi chiar „inevitabilitatea războiului cu tirania comunistă" (Allan Nevins) [4]. Căci pietismul, iraționalismul mistic,

---

[1] *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 20.

[2] Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy*, Chicago, 1954, p. 100.

[3] Cf. *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 21.

[1] Cf. *„Cercetări filozofice"*, 1956, nr. 1, p. 121.

[2] Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago, 1956, p. 187.

[3] Cf. art. lui Fr. Bartlett din *„Science and Society"*, 1956, nr. 1.

[4] Allan Nevins, *Should American History Be Rewritten"*, în *„Saturday Review"*, vol. 37, 1954, nr. 6.

poate dovedi tot ce e nevoie, cînd e vorba să reacționeze împotriva dialecticii materialiste, a comunismului. Tocmai de aceea, opoziția pragmatism-conservatism se estompează total atunci cînd ambele ies pe arena antimarxismului. In acest punct, *neo-conservatismul* și pragmatismul se întîlnesc. Ca de altfel în însuși faptul că „antiintelectualismul amîndurora e bazat pe deprecierea rațiunii umane" [1]. Și dacă *neo-conservatismul* întrebuințează pe scară ceva mai largă religia și o consideră „baza societății", aceasta nu-l depărtează ci îl apropie de pragmatism, în tendința comună de a menține intactă societatea bazată pe proprietate privată, de a da un „scop cosmic" pretențiilor imperialismului.

De aceea, lupta între filozofia marxistă pe de o parte, pragmatism și *neo-conservatism*, pe de altă parte, ne apare și ca o luptă între raționalism și iraționalism. „Marxismul este raționalism" [2], scrie John Lewis, într-o recentă lucrare a sa. El se opune și prin acest caracter — iraționalismului, propriu aproape întregii filozofii burgheze contemporane.

★

Intr-un interesant articol publicat în nr. 2 al revistei *„Science and Society"*, cunoscutul savant John Bernal — ales de curînd membru de onoare al Academiei R.P.R. — remarcă: „Forțele obscurantismului și reacțiunii pot acționa puternic, dar orbește; ele pot distruge, dar nu pot construi. Viitorul e numai al celor care sînt în stare să înțeleagă natura societății și nelimitatele ei posibiiltăți pentru un perpetuu și armonios progres" [1]. Viitorul nu poate fi favorabil conservatismului. Căci, încheie Irving Louis Horovitz, articolul la care ne-am referit cu precădere în rîndurile de față — „îndată ce poporul american devine conștient că *noul conservatism* nu e numai o „revoltă împotriva revoltei" [2], ci o revoltă împotriva democrației ... șansele trecerii eclipsei vor fi simțitor mărite" [3]. Tocmai pentru „trecerea eclipsei" militează articolele din *„Science and Society"*, care ne-au atras atenția, articole care oferă o lectură bogată în sensuri.

Ludwig Grünberg

[1] *„Science and Society"*, nr. 1, p. 23.
[2] H. F. Mins, recenzia lucrării lui J. Lewis *„Marxism and the Irrationalists"* în *„Science and Society"*, 1956, nr. 3, p. 268.

[1] J. Bernal, *Science and Human Welfare*, în *„Science and Society"*, 1956, nr. 1, p. 261.
[2] *Revolta împotriva revoltei* (The revolt against revolt) este titlul unei lucrări a neoconservatistului P. Viereck.
[3] I. L. Horovitz, *The new Conservatism.*, în *„Science and Society"* 1956, nr. 1, p. 261.

O DISCUȚIE DESPRE METODOLOGIA ISTORIEI: INTRE EMPIRISM ȘI RELATIVISM

Din timp în timp, în periodicele de filozofie americane izbucnesc discuții destul de aprinse cu privire la metodologia istoriei, la rolul specific al istoricilor. De obicei, asemenea discuții nu fac altceva decît să consemneze un bilanț deficitar, iar concluziile rămîn cu o regularitate impresionantă „în aer".

O asemenea dezbatere a avut loc recent în cîteva reviste americane: articolele publicate sînt semnificative și pentru interesul pe care începe să-l trezească în unele cercuri filozofice americane problema posibilităților cunoașterii în istorie. In revista *„Philosophical Review"* profesorul Maurice Mandelbaum se declară partizanul „cunoașterii obiective în istorie". Profesor la Universitatea din New York și autorul unei cărți despre *„Problema cunoașterii istorice"*. Mandelbaum analizează premisele funda-

mentale ale scepticismului și relativismului în filozofia istoriei (Benedeto Croce, Wilhelm Dilthey, Karl Mannheim, Charles Beard). El încearcă să demonstreze că relativismul în filozofia modernă a istoriei este o „concepție de nesusținut". După autorul articolului concepțiile relativiste și sceptice asupra istoriei se întemeiază pe trei presupuneri fundamentale: 1) conținutul evenimentelor este mai bogat decît capacitatea oricărui istoric de a le fixa și a le transmite; 2) validitatea cunoașterii trebuie cercetată în raport cu și independență de condițiile în care a luat naștere. Obiectul cunoașterii istorice depinde — după relativiști — de *modul* cunoașterii istorice; 3) relatarea evenimentului istoric, este, după relativiști, numai parțial „condiționată" de faptele reperabile în mod obiectiv, iar parțial condiționată de interpretarea care la rîndul ei depinde de „valorile și normele dominante, curente în epoca istoricului".

Prima premisă este respinsă de Mandelbaum, arătîndu-se că ea se întemeiază pe o eroare logică: din faptul că nu poți cunoaște *totul* despre un eveniment, nu rezultă că nu poți fi capabil să cunoști ceva despre acest eveniment, și că tocmai acest *ceva* să reprezinte esența. Mandelbaum afirmă că, cu excepția lui Croce, toți relativiștii recunosc totuși că nu există în istorie un agnoticism absolut și că, pînă la urmă poți cunoaște cîte ceva despre evenimentul cercetat.

Respingînd a doua premisă a relativiștilor, profesorul de la New York scrie că ea presupune, „regresiunea la infinit" și duce astfel la scepticism absolut. Teoretic lucrul acesta este posibil, în practică însă chiar și relativiștii admițînd că este posibil să cunoaștem *ceva* obiectiv, nu ar putea pînă la urmă pretinde că „validitatea *întregii*" cunoașteri depinde de condițiile în care s-a format".

In ceea ce privește a treia premisă Maurice Mandelbaum respinge totalmente necesitatea interpretării afirmînd că „ori ce relatare istorică, chiar dacă nu este a unui fapt izolat ci a unei înlănțuiri de fapte, dacă sînt bine și totalmente cunoscute, se prezintă ele însele contemplării istorice în ordinea cauzală a evenimentelor, în aranjamentul lor semnificativ"; istoricul are doar sarcina „să observe și să înregistreze, dar nu să creeze". Mai departe, conexiunea faptelor însăși ne împinge la cunoașterea unor noi fapte „fără intermediul sau selecția unui punct de vedere al intereselor de clasă etc.". La întrebarea „de ce atunci relatările istoricilor diferă atît unele de altele"? Mandelbaum răspunde: „Chiar dacă anumite relatări nu au erori cronologice propriuzise ele pot fi inadecvate, greșite: dar aceasta nu din cauza interpretării, ci fiindcă anumite fapte *semnificative* au fost omise sau interconexiunile lor — înregistrate greșit". Am adăuga că nu se înțelege prea limpede ce înseamnă pentru Mandelbaum, „relatarea obiectivă a faptelor istorice". Un singur lucru este clar: relevînd just condiționarea obiectivă a muncii istoricului, Mandelbaum omite cu totul condiționarea subiectivă.

Răspunzîndu-i lui Mandelbaum, Karl Becker clasat de Mandelbaum printre relativiști, sezisează imediat punctul slab al acestuia și demonstrează că „omiterea anumitor fapte semnificative" ca și „posibilitatea conexiunii forțate" vorbesc prin ele însele despre caracterul *interpretativ* și rolul *activ* al relatării istoricului. In concepția lui Karl Becker, relativismul nu înseamnă altceva decît că noi puncte de vedere înlocuiesc pe cele vechi „în primul rînd prin acumularea de noi fapte („progresul factologiei") și în al doilea rînd din cauza poziției sociale a istoricului" inclusiv Weltanschauung-ul epocii în care trăiește. Becker se declară de acord cu următoarea formulare a lui Mandelbaum: „Este posibil ca *idealul* cunoașterii obiective istorice să fie atins de către istorici măcar *parțial*". In esență, Becker se plasează pe un punct de vedere agnostic moderat. El

exploatează dificultățile cunoașterii istorice pentru a nega posibilitățile cunoașterii obiective, și în mod paradoxal progresul adîncirii studierii faptelor istorice îi servește drept platformă pentru *negarea* acestui progres. În realitate pătrunderea în esența fenomenului istoric este relativă, însă nu relativistă. Aceasta nu înseamnă că, la un moment dat, nu ajungem la o suficientă cunoaștere factologică a evenimentelor, care să ne dea siguranță obiectivității. Dar pentru aceasta este evident nevoie de o metodă științifică de cercetare și interpretare a evenimentului.

Pentru a ajunge la această metodă, istoricul trebuie să aibă ceva mai mult decît „intuiție", „capacitate narativă" sau ceea ce un sociolog american denumea foarte serios „arta montajului".

Becker arată că ceea ce *realmente* cunoaștem (o parte din fapte plus inducțiile succesive ale istoricilor") și ceea ce este în mod *ideal posibil* de a fi cunoscut (totalitatea faptelor plus conexiunile reale) sînt lucruri profund deosebite. Într-adevăr dacă am atinge condiția ideală propusă de Mandelbaum adică dacă am cunoaște *toate* datele evenimentului, n-ar mai fi loc după Becker nici pentru „puncte de vedere" nici pentru distincții între „fapte" și „non-fapte", între „semnificativ" și „nesemnificativ", între „bun" și „rău". Totul ar fi imediat înțeles și imediat iertat. Orice eveniment ar „fi", pur și simplu s-ar prezenta în fața noastră „Wie es eigentlich gewesen sei", am avea în fața noastră în mod direct Adevărul; și Adevărul ne-ar face liberi să nu facem nimic — afară de a zăce și a contempla Adevărul. Schimbul de păreri de mai sus, nu dovedește la urma urmei altceva decît „înfundătura" la care ajunge atît empirismul, cît și relativismul, cînd încearcă să analizeze raporturile dintre teoria cunoașterii și cercetarea istorică. Relevînd justețea unor critici adresate de Mandelbaum scepticismului, este de observat că acesta, negînd totalmente rolul istoricului și intervenția sa activă, însemnătatea unei concepții și metodologii în cercetarea faptelor istorice, sfîrșește prin a trece cu vederea și a simplifica pînă la vulgarizare însești condițiile fundamentale ale cercetării istorice. Poziția idealistă a lui Becker, este evidentă. Relativismul pe care îl preconizează lasă loc interpretărilor celor mai fanteziste ,transformă istoria într-un haos de întîmplări fără semnificație care lasă „conexarea" lor la latitudinea istoricului. Sub pretextul combaterii „empirismului", Becker aruncă în aer ultimele vestigii ale istoriei ca știință. Semnificativ este că nici Mandelbaum, nici Karl Becker nu cercetează nici măcar în treacăt ipoteza dacă există sau nu *o știință* a istoriei, o legitate în desfășurarea evenimentelor, pe ce se întemeiază o asemenea legitate, dacă e posibil de a o cunoaște etc. Ori empirism, ori relativism. Aceasta e dilema din care nu iese nici unul din participanții discuției de la *„Philosophical Rewiew"*.

★

În *„Journal of Philosophy"* (1956, nr. 5), Whittacker T. Deininger, tratează la un nivel mai înalt, aceeași problemă a raportului dintre „Epistemologie și cercetarea istorică". Preocupat de „dificultățile specifice epistemologice și metodologice ale istoriei". Deininger încearcă o conciliere a diferitelor puncte de vedere. Din faptul că istoricul ori care ar fi speranțele sale secrete — nu poate cunoaște totul despre un eveniment, nu rezultă că istoria nu a obținut rezultate fundamentale și nu și-a cucerit un Statut legal". Deininger se ocupă totuși de o altă problemă: este posibilă generalizarea în istorie, stabilirea unor anumite raporturi între fapte care se petrec la mii de ani distanță? Pornind de la cunoscuta delimitare a lui Windelband care împarte concepțiile istorice în *ideografice* (acceptînd numai „unicitatea" evenimentului și respingînd ori ce legături cauzale sau sociologice) și *cauzale*, Deininger încearcă să concilieze aceste două puncte de vedere susținînd că „un punct de vedere ideografic asupra faptului istoric nu exclude complexe analize cauzale și genetice istorio-

grafice". Scopul cercetării este de a elucida faptele, „de a le limpezi, de a le lega de alte fapte, de a le pune în altă perspectivă... faptele nu *vorbesc* prin ele însele... trebuie *noi* să învățăm să *conversăm* despre ele".

Deininger discută pe larg diverse concepții idealiste despre istorie fiind în general de acord cu Dilthey, Collingwood și Cassirer, că ori ce fapt istoric este de nedespărțit de interpretarea pe care i-au dat-o oamenii care l-au săvîrșit. De aceea, după Deininger, faptul istoric poate fi considerat o idee (ca la Dilthey) ca o cugetare (ca la Collingwood) sau ca o formă simbolică (ca la Cassirer). Problema principală constă în a concilia *prezentul istoric* („Past present"), adică evenimentul așa cum a fost și s-a repercutat în conștiința *oamenilor care l-au săvîrșit* și *prezentul istoricului* (așa cum este evenimentul pentru cel care-l interpretează „Living present"). Nu este desigur pentru prima dată cînd istoricii burghezi descompun munca istoricului în elementele ei componente și speculează condiția specifică a cunoașterii istorice făcînd să apară în fața noastră o adevărată prăpastie între obiect și subiect, pentru ca apoi să încerce „concilierea".

În ceea ce privește prezentul istoric („Past present"), Deininger acceptă întreaga metodologie pozitivistă, și contribuția istoriilor „specializate": arheologie, numismatică, paleontologie, sociologie, psihologie etc. Științele ajutătoare joacă un mare rol în metodologia istorică: în privința reperării anumitor fapte este de ajuns o metodă empirică, iar interpretarea nu poate interveni cu nimic. Aceasta se referă la cronologie, la descifrarea textelor etc.

Lucrurile se prezintă cu totul altfel în ceea ce privește „prezentul istoricului", adică punctul de vedere al istoricului care redescoperă evenimentul. Acest punct de vedere exercită o influență determinantă asupra reconstituirii evenimentului. Pentru a găsi gradul de determinare, e necesar să ținem seama de patru condiții fundamentale, care reprezintă un factor variabil în determinarea rezultatului. Aici Deininger lasă complet la o parte orice obiectivitate și renunță de asemenea și la empirism.

Iată într-adevăr cele patru condiții:

1) Interesul istoricului în alegerea subiectului. 2) Studiul Alchimiei de cercetare și a acumulării factologice. 3) Valorile sociologice la care aderă, inclusiv normele valuaționale operei. 4) Prezentul istoricului este determinat de consecințele evenimentelor trecute, de o „serie". Istoricul trebuie să înțeleagă aceste consecințe și să înțeleagă cum au ajuns lucrurile așa cum sînt. Într-o combinație specifică, Deininger vrea să se dovedească un pragmatic care renunță la relativism.

„Prezentul istoricului" devine pentru Whittacker Deininger ceva în genul relației de indeterminare din fizica modernă, un complex de factori care, prezentați într-o falsă alură științifică și „sistematică" nu reprezintă altceva decît condiționări elementare, banale; lăsate la latitudinea istoricului, ele pot deveni prin speculație metafizică adevărate, imponderabile. Ceea ce izbește în articolul său nu este atît ecclectismul, cît pretenția iluzorie de a „stipula" un șir întreg de condiții obligatorii care, la cea mai superficială analiză se dovedesc tot atît de puțin determinabile și atît de mult la discreția fiecărui istoric, încît transformă istoria într-o știință inefabilă iar relatarea istoricului într-o adevărată ficțiune.

Refuzul metodologiei științifice, respingerea marxismului în interpretarea istoriei îi obligă pe teoreticienii burghezi la o adevărată echilibristică speculativă, la un epigonism în care un amendament minor adus „maeștrilor" este triumfător prezentat ca o nouă „teorie".

H. B.

COMEMORAREA LUI PLEHANOV DE CĂTRE ACADEMIA R.P.R.

In decembrie 1956, Academia R.P.R. a sărbătorit într-o ședință festivă împlinirea unui veac de la nașterea lui Gheorghi Valentinovici Plehanov. In cadrul ședinței au prezentat comunicări tov. T. Bugnariu, membru corespondent al Academiei R.P.R. și prorector al Institutului de Științe Sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R., despre *Plehanov și concepția sa despre rolul maselor și al personalității în istorie* și tov. M. Breazu director adjunct științific al Institutului de filozofie de pe lîngă Academia R.P.R. despre *Ideile estetice ale lui Plehanov*.

Comunicarea tov. T. Bugnariu, membru corespondent al Academiei R.P.R. a scos în evidență rolul lui Plehanov în mișcarea socialistă rusă și internațională. Intre anii 1883—1903, arăta comunicarea, Plehanov ca teoretician și militant marxist — a dus o luptă intransigentă împotriva oportunismului internațional, a neokantianismului și a idealismului în general, cît și împotriva narodnicismului rus, supunîndu-l pentru prima dată unei critici riguros marxiste. Pe plan practic, Plehanov a militat în această perioadă pentru unirea socialismului cu mișcarea muncitorească, în vederea creării unui partid al muncitorilor, care, aplicînd marxismul la realitățile concret istorice ale Rusiei, să rezolve pe cale revoluționară contradicțiile societății ruse.

Insistînd asupra meritelor lui Plehanov în dezvoltarea filozofiei materialiste, comunicarea a subliniat contribuția lui în fundamentarea tezei dependenței formelor conștiinței sociale de baza lor economică, cît și în rezolvarea marxist-științifică a problemei rolului maselor și a personalității în istorie. Stabilind în lumina principiilor marxiste, raportul real dintre rolul maselor și al personalității în istorie, Plehanov a considerat poporul drept făuritorul istoriei și a demonstrat totodată că succesul personalității depinde de gradul înțelegerii necesității istorice, de îmbinarea activității sale cu lupta clasei progresiste, purtătoarea noilor relații sociale. Rezolvarea dată de Plehanov problemei rolului maselor și a personalității în istorie, întărind teza materialistă a desfășurării evenimentelor istorice în conformitate cu dezvoltarea condițiilor materiale ale vieții sociale, a dat o lovitură puternică teoriilor sociologice subiectivist-idealiste, elaborale de Mihailovski și alți reprezentanți ai narodnicismului rus.

Contribuția importantă adusă de Plehanov la dezvoltarea materialismului în perioada marxistă a activității sale, a fost urmată după trecerea sa pe poziții menșevice, de oportunism și dogmatism, manifestate prin ruperea teoriei de practică și denaturarea dialecticii în sofistică.

Subliniind atît meritele lui Plehanov ca filozof și popularizator ale marxismului, cît și greșelile lui, comunicarea a accentuat în mod deosebit asupra importanței actuale a activității sale teoretice.

Tov. M. Breazu a insistat în comunicarea sa asupra actualității ideilor estetice ale lui Plehanov arătînd rolul lor în lupta dusă împotriva subiectivismului narodnicilor și a teoreticienilor decadentismului. Plehanov — a arătat comunicarea — a fost primul marxist rus care a căutat să elaboreze o teorie estetică fundată pe principiile materialismului istoric, considerînd totodată studiul artei drept un mijloc de verificare a concepției sale generale asupra istoriei.

In critica constructivă făcută concepțiilor estetice (Hegel, Taine ș. a.), Plehanov a ținut seama de criteriul social, conform tezei după care „...arta oricărui popor este determinată de psihicul său; psihicul său este modelat de situația sa, iar situația sa este condiționată în ultimă instanță de starea forțelor de producție și de relațiile de producție".

Teza originii sociale a artei i-a permis lui Plehanov să rezolve în mod materialist unele probleme centrale ale esteticii, ca de exemplu problema spiritului modern în artă, problema tradiției și inovației ș. a. Susținînd că geneza spiritului modern e un fenomen complex, cu dezvoltare logică determinată de cauze obiective, și căutînd inovația nu numai în formă, ci în însuși obiectul artei — realitatea raportată la om — Plehanov a dedus necesitatea cunoașterii realității concret-istorice pentru definirea spiritului modern și a inovației în artă. Comunicarea a rezervat un loc important aprecierii analizei dialectice făcute de Plehanov problemelor citate, luînd atitudine critică principială față de unele manifestări străine marxismului din estetica și literatura noastră contemporană.

Date interesante furnizate de estetica lui Plehanov a adus comunicarea tov. M. Breazu pentru ilustrarea tezei utilității sociale a artei. Demnă de menționat e critica făcută de Plehanov tezei lui Spencer-Groos, după care jocul e anterior muncii. Studiind problema originii artei, Plehanov face generalizări sociologice în spiritul marxismului asupra datelor furnizate de arta popoarelor aflate pe o treaptă inferioară de dezvoltare socială, trăgînd concluzia că „jocul e copilul muncii" și nu invers.

Comunicarea a scos în evidență aportul lui Plehanov în demonstrarea funcției cognitive a artei, a caracterului reflectoriu chiar și al artei decorative reprezentată în creațiile popoarelor primitive.

In încheiere, pomenind lipsurile și greșelile lui Plehanov din perioada alunecării lui pe pozițiile menșevice — neînțelegerea problemei partinității în artă, unele concesii făcute punctului de vedere idealist ș. a. — comunicarea a accentuat asupra valabilității metodei de analiză utilizate de Plehanov, a capacității lui de generalizare și a bogatei informații științifice, care i-au asigurat un loc de frunte în dezvoltarea esteticii marxiste.

Comemorarea lui Plehanov de către Academia R.P.R. se încadrează în ansamblul manifestărilor care — pe plan internațional — au marcat actualitatea ideilor marelui marxist rus.

L. M.

NOTE DE LECTURĂ

În studiul intitulat *Conținutul și formele legii negării negației* (apărut în *Vestnik Leningradskogo Universiteta*", 1956, nr. 23) M. F. Vorobiev consideră că legea formei (tendinței) mișcării ascendente, adică legea negării negației, poate fi înțeleasă numai pe baza principalei legi a dialecticii materialiste — legea unității și luptei contrariilor și a legii trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative.

Autorul distinge două forme de negare a negației: forma inferioară, în care are loc repetarea legică într-o fază superioară numai a anumitor trăsături ale fazei inferioare și forma superioară. Forma din urmă reprezintă o reproducere pe o bază superioară nu numai a anumitor trăsături, ci a întregii etape inițiale de dezvoltare, într-un chip *reînnoit*.

Privită din punctul de vedere al formei sale superioare, legea negării negației prezintă — după cum se arată în ultima parte a studiului — patru trăsături de bază: 1) păstrarea formelor inferioare de mișcare în cele superioare într-un mod transformat și subordonat celor din urmă; 2) repetarea fenomenelor pe o bază nouă, renașterea și reînnoirea fazei inițiale a procesului într-o fază superioară; 3) unificarea și dezvoltarea continuă pe o bază superioară și într-o etapă superioară a anumitor laturi ale dezvoltării precedente și 4) succesiunea permanentă a unui ciclu de dezvoltare ascendentă printr-un alt ciclu, de dezvoltare ascendentă, ca expresie a caracterului infinit al procesului de dezvoltare.

T. P.

★

Apărut într-o epocă de furtunoasă dezvoltare științifică, pozitivismul a cunoscut o evoluție descendentă, în cursul căreia s-au anihilat laturile pozitive din concepția inițială a lui Auguste Comte, s-a accentuat caracterul său idealist, pentru a denatura, în cele din urmă, în neopozitivism.

Drumului parcurs de către neopozitivism de la prima sa manifestare — manifestul-program publicat în 1929 de către „Cercul de la Viena" — pînă la semantică, îi este consacrat studiul lui Roger Garaudy: *De la empirismul logic la semantică* apărut în *„Revue Philosophique", aprilie-iunie* 1956, nr. 2.

Într-un moment istoric în care empiriocriticismul — demascat de către Lenin și infirmat de evoluția științelor naturii — se învechise, neopozitivismul trebuie să constituie, în concepția promotorilor săi, o depășire a materialismului și idealismului, un instrument metodologic nou pentru știință.

Și-a atins el obiectivele propuse? La această întrebare încearcă Garaudy să dea răspuns în studiul său. „A face bilanțul neopozitivismului din punct de vedere filozofic și din punct de vedere științific — arată el — înseamnă să ne întrebăm

dacă pozițiile filozofice tradiționale sînt efectiv depășite și dacă neopozitivismul aduce științelor instrumentul metodic de care ele au nevoie" (p. 217).

Pe baza analizei marxiste a celor trei etape ale sale, *a*) etapa empirismului logic; *b*) etapa sintaxei logice a limbajului științei și *c*) etapa semanticii, autorul trage concluzia că neopozitivismul, care a pornit de la solipsism sub forma sa berkeleyană, pentru a reveni la solipsism sub forma sa voluntaristă, nu a reușit, după cum era și normal, nici să găsească o a treia linie în filozofie, nici să ofere științelor un instrument metodologic nou.

In filozofie, rumegînd la infinit — în învelișuri și în proporții diferite — empiriocriticismul lui Mach, căruia i-a adăugat logistica lui Russel, el nu a izbutit să ofere decît diferite variante ale idealismului subiectiv, de genul imaterialismului berkeleyan, convenționalismului lui Duhem, pragmatismului lui James. Axîndu-se pe teoria cunoașterii — într-o epocă în care dezvoltarea științelor o impunea pe primul plan — neopozitivismul a făcut din senzații un zid de netrecut între om și realitate, lovind direct în posibilitatea de cunoaștere și transformare a lumii. Incercarea de a da filozofiei o orientare în afara realității obiective are un caracter net antimaterialist, antiștiințific și — în ultimă instanță — diversionist din punct de vedere social.

In ceea ce privește știința, scoțînd-o de pe făgașul normal al cercetării legilor de mișcare a lumii obiective și condamnînd-o doar la stabilirea legăturilor între datele sensibile și, mai apoi, între semne, neopozitivismul i-a „impus mai multe limite decît i-a deschis orizonturi". E ceea ce, de altfel, au înțeles și foarte mulți savanți, care au recunoscut că interpretarea subiectivistă duce — după expresia lui de Broglie — la o „secare a fecundității" cercetărilor științifice.

„In spatele redutabilului glacis logistic, ce ascunde și protejează această eroare fundamentală care e în centrul doctrinei (interpunerea senzațiilor între om și realitate — *S. L.*) neopozitivismul apare ca cel mai tiranic dogmatism: un dogmatism al interdicțiilor, pe care filozofia și științele trebuie să-l răstorne pentru a merge mai departe" (p. 235) — conchide Garaudy.

S. L.

★

Jean Hippolyte, traducătorul *Fenomenologiei spiritului* în limba franceză, unul din bunii cunoscători ai lui Hegel, ne dă în volumul său *Logica și existența, (Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel,* Ed. Aubier, Paris, 1953), o lucrare de prezentare și de lămurire a dificilei logici hegeliene.

Această prezentare are avantajul unei exegeze atente și erudite, în care surprinderea nuanțelor și diferitelor legături ascunse ale logicii lui Hegel sînt fin redate și elegant explicitate. Urmărind dezvoltarea logicii hegeliene Jean Hippolyte desprinde următoarea secvență: 1. — raportul dintre limbaj și sensul logic; aci Hippolyte încearcă să deslușească caracterul prin excelență logic al realului; 2. — problema reflexivității, în care el analizează caracterul dialectic al logicii; 3. — problema categoriilor drept categorii — sau determinații ale absolutului ca subiect al procesului dialectic.

In interpretarea sensului dialecticii hegeliene, Jean Hyppolyte se menține pe linia *idealismului* hegelian. In aceste condiții e cu totul firesc ca sensul dialecticii să-i scape.

Pînă la urmă, dialectica se reduce pentru el — datorită idealismului său, — la o mișcare „pură" a conceptelor, mișcare, care în fond, pierzîndu-și conținutul, se menține ca simplă formă, care, ca să zicem așa, păstrează memoria conținutului pierdut. Totul se reduce la elanul spiritului pur, deci la un fel de dat ultim al naturii spiritului, care doar prin intermediul umanului își înfăptuiește propria sa finalitate.

În ceea ce privește deci fondul interpretativ, Jean Hippolyte repetă aceleași mistificări idealiste de mult înlăturate în mod științific de dialectica materialistă.

R. S.

★

Într-un articol de discuție intitulat *Obiectul materialismului istoric și socialismului științific din „Filosoficky Časopis"*, 1956, nr. 5, Fr. Kuklik expune interesante vederi asupra acestei probleme.

Luînd poziție împotriva confundării materialismului istoric cu socialismul științific, autorul considera că materialismul istoric, la fel ca și materialismul dialectic — constituie o *știință filozofică*, iar socialismul științific este o *știință socială*. Există însă o legătură strînsă între cele două discipline. Materialismul istoric fiind fundamentul teoretic și metodologic al tuturor științelor sociale furnizează și socialismului științific baza lui teoretică și metoda.

Care este obiectul socialismului științific? Răspunsul dat de către Kuklik la această întrebare se rezumă la următoarele: socialismul științific pornește de la teoria luptei de clasă și arată clasei muncitoare drumul pe care trebuie să-l urmărească pentru a ajunge de la societatea capitalistă la societatea fără exploatare. Mai precis, socialismul științific are sarcina de a arăta clasei muncitoare cum trebuie desfășurată în mod just lupta de clasă, de ce în mod legic lupta de clasă a proletariatului împotriva burgheziei trebuie să ducă la revoluție, cum clasa muncitoare după luarea puterii în mîinele sale, după instaurarea dictaturii proletariatului trebuie să construiască socialismul și, după victoria acestuia, comunismul.

Articolul se încheie cu concluzia că socialismul științific folosește cunoștințele filozofiei marxiste și înainte de toate ale materialismului istoric și ale economiei politice marxiste pentru a elabora teoria științifică a luptei de clasă a proletariatului, teoria lui despre stat, drept, revoluție, dictatură etc. La rîndul lor toate aceste teorii ale socialismului științific servesc clasei muncitoare ca arme dintre cele mai eficace în transformarea revoluționară a societății într-o societate fără exploatare.

T. P.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Redacția revistei „Cercetări filozofice" stă la dispoziția colaboratorilor și cititorilor în fiecare luni, miercuri și vineri între orele 11,30 — 13,30.

Sediul redacției se află în București, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16.

Abonamente : 6 luni — 12 lei ; 1 an — 24 lei.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții

Pentru străinătate abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerț exterior — „Cartimex".

Lei 4

I 7853

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

3

ANUL IV

MAI — IUNIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

0 III 2005

7853

UCL 2014

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

ROM 2022

3

ANUL IV

MAI — IUNIE 1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2568 J/959

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACŢIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROŞCA; GH. CHEPES; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL şi M. LUPAN — secretari de redacţie.

REDACŢIA, BUCUREŞTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 3 Mai - iunie 1957

SUMAR

Pag.

TODOR PAVLOV (R. P. Bulgaria), Partinitatea în literatură şi artă . . . 9
I. BANU, Categoriile materialismului dialectic 29
BOGDAN STUGREN (Cluj), Critica unor concepţii idealiste din biologia contemporană 49
A. ROTH (Cluj), Despre determinarea categoriei sociologice de „mase populare" 69
FL. ŢUŢUGAN, Consideraţii asupra structurii logice a implicaţiei 91

Comunicări ştiinţifice

75 DE ANI DE LA MOARTEA LUI VASILE CONTA

DAN BĂDĂRĂU, Concepţia filozofică a lui Vasile Conta 111
M. IOANID, Locul lui Vasile Conta în istoria filozofiei 123

Discuţii

PROBLEMELE DEMOCRAŢIEI POPULARE IN R.P.R.

T. UDREA, Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluţionare în perioada 23 August 1944—11 iunie 1948 133
C. VLAD, In legătură cu funcţiile statului nostru democrat-popular 149
M. LUPAN, Problemele actualităţii aşteaptă încă să fie discutate 163

CRITICA ŞI BIBLIOGRAFIE

MIHAI RALEA, Cele două Franţe (*L. Silviu — R. Pantazi*); *** Probleme de logică (*Petre Botezatu* (Iaşi)); Reapariţia unei reviste a marxismului militant: Korunk (*Clara Dan*) 169

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Discuții filozofice la Universitatea de stat „M. V. Lomonosov" din Moscova *(Gh. Stoian)*; Din lupta împotriva manifestărilor de revizionism în Republica Populară Polonă *(T. P.)* 183

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simposionul „Știință și misticism" *(Gr. Smeu)*; „Determinismul în fizică" — simposion organizat de Academia R.P.R.; Sesiunea științifică a Academiei R.P.R. închinată aniversării a 50 de ani de la răscoalele țărănești din 1907 *(M. I.)* 187

NOTE

Note de lectură 195

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Год издания IV, № 3 Май - июнь 1957

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

ТОДОР ПАВЛОВ (Народная Республика Болгария), Партийность в литературе и искусстве 9
И. БАНУ, Категории диалектического материализма 29
БОГДАН СТУГРЭН (Клуж), Критика некоторых идеалистических воззрений в современной биологии 49
А. РОТТ (Клуж), К вопросу определения социологической категории «народные массы» 69
Ф. ЦУЦУГАН, О логическом строении импликации 91

Научные сообщения

75 ЛЕТ СО ДНЯ СМЕРТИ ВАСИЛИЯ КОНТА

Д. БЭДЭРЭУ, Философские взгляды Василия Конта 111
М. ИОАНИД, Место Василия Конта в истории философии 123

Дискуссии

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ РНР

Т. УДРЯ; К вопросу о характере революционных преобразований в период с 23 августа 1944 по 11 июня 1948 года 133
К. ВЛАД, К вопросу о функциях румынского народно-демократического государства 149
М. ЛУПАН, Ждущие обсуждения актуальные вопросы 163

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М. РАЛЯ, Две Франции (*Л. Сильвиу — Р. Пантази*); *** Вопросы логики (*П. Ботезату-Ясшь*)); Возобновление выпуска журнала воинствующего марксизма «Корунк» (*К. Дан*) 169

ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Дискусии по вопросам философии в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова (*Г. Стоян*); страницы борьбы против ревизионистских проявлений в Польской Народной Республике (*Т. П.*) 183

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Симпозиум «Наука и мистицизм» (*Г. Смеу*); «Детерминизм в физике» — симпозиум, организованный Академией РНР; Научная сессия Академии РНР, посвященная 50-летию крестьянских восстаний 1907 года (*М. И.*) 187

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 195

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

Tome IV, n°3 Mai-juin 1957

SOMMAIRE

Page

TODOR PAVLOV (R.P. de Bulgarie), L'esprit de parti en littérature et en art 9
I. BANU, Les catégories du matérialisme dialectique 29
BOGDAN STUGREN (Cluj), Critique de quelques conceptions idéalistes de la biologie contemporaine 49
A. ROTH (Cluj), Détermination de la catégorie sociologique „masses populaires" 69
FL. ŢUŢUGAN, Considérations sur la structure logique de l'implication . . 91

Communications scientifiques

A 75 ANS DE LA MORT DE VASILE CONTA

DAN BĂDĂRĂU, La conception philosophique de Vasile Conta 111
M. IOANID, La place de Vasile Conta dans l'histoire de la philosophie . . 123

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

T. UDREA, Certaines questions ayant trait au caractère des transformations révolutionnaires de la période allant du 23 août 1944 au 11 juin 1948 133
C. VLAD, Quelques considérations sur les fonctions de l'État de démocratie populaire 149
M. LUPAN, Les questions d'actualité attendent encore d'être prises en discussion 163

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

MIHAI RALEA, Cele două Franțe (Les deux Frances) *(L. Silviu — R. Pantazi ;* *** Questions de logique *(P. Botezatu* (Iași)); Réapparition d'une revue du marxisme militant : Korunk *(Clara Dan)* 169

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ETRANGER

Discussions philosophiques à l'Université d'Etat „M. V. Lomonossov" de Moscou *(Gh. Stoian)*; Aperçus de la lutte contre les manifestations révisionnistes dans la République Populaire de Pologne *(T. P.)* 183

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le symposion „Science et mysticisme" *(Gr. Smeu)*; „Le déterminisme en Physique" — symposion organisé par l'Académie de la R.P.R.; La session scientifique de l'Académie de la R.P.R. consacrée au 50e anniversaire des soulèvements paysans de 1907 *(M. I.)* 187

NOTES

Note de lectură 195

EDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

PARTINITATEA ÎN LITERATURĂ ŞI ARTĂ *

DE

ACADEMICIAN TODOR PAVLOV (R. P. Bulgaria)

I

În articole, monografii, dicţionare şi în diverse referate, partinitatea este prezentată în mod curent ca trăsătură esenţială, specifică, sau ca lege a literaturii şi, în general, a artei realist-socialiste. Desigur, aceasta este just. Fără partinitatea proletară, revoluţionară, o operă este lipsită de caracter realist-socialist; în epoca socialistă, literatura a devenit cu necesitate un mijloc puternic, de neînlocuit, pentru organizarea, mobilizarea şi activizarea conştiinţei maselor celor ce muncesc şi construiesc societatea socialistă şi comunistă. Arta şi literatura au sarcina să oglindească şi să contribuie la creşterea noului tip de om — omul societăţii socialiste. De aici decurge în mod necesar poziţia şi funcţia scriitorului realist-socialist şi a artistului, ca inginer al sufletelor omeneşti.

Nereducîndu-se numai la această problemă, estetica marxist-leninistă şi-o pune însă în toată complexitatea ei; problema se cere dezvoltată mai departe pe baza unor cercetări ştiinţifice în legătură şi cu unele fenomene semnificative care se observă în U.R.S.S. şi în ţările de democraţie populară, cît şi în cercurile progresiste şi în cele reacţionare din ţările lagărului capitalist.

Este vorba în primul rînd de un asemenea fenomen ca tendinţa care se observă, după Congresul al XX-lea al P.C.U.S., în Uniunea Sovietică şi în ţările de democraţie populară, de a nu da loc la o înţelegere vulgarizatoare, şablonizatoare, dogmatică a principiului partinităţii în literatură şi artă, şi, pe de altă parte, de tendinţa care s-a conturat în unele cercuri reacţionare din Apus, dar parţial şi în unele cercuri intelectuale din Ungaria şi alte ţări, de a nega în general principiul partinităţii în literatură şi artă. E de observat faptul că problema partinităţii în literatură şi artă necesită o prelucrare teoretică şi metodologică multilaterală, mai largă, mai profundă, că tocmai aceasta este una din sarcinile principale ale este-

* Tradus din revista *Novo Vreme*, organ teoretic lunar al C.C. al Partidului Comunist Bulgar, nr. 12, dec. 1956.

ticii, teoriei literare şi criticii marxist-leniniste, consecventă pînă la capăt şi care se clădeşte pe baze teoretice şi sociale calitativ noi.

Oricine a urmărit cu atenţie dezvoltarea problemei în ultimul timp şi a avut posibilitatea să discute cu reprezentanţi ai ştiinţei şi artei apusene, nu poate să nu ajungă la concluzia că, într-adevăr, în faţa esteticii, teoriei literaturii şi criticii marxist-leniniste stau o serie de probleme de o importanţă deosebită, care aşteaptă insistent să fie studiate în continuare şi elucidate.

Ce avem mai exact în vedere în acest caz ?

Înainte de toate, în multe, dacă nu în majoritatea lucrărilor, cînd se vorbeşte de partinitate în literatura şi arta realist-socialistă se subliniază în general insuficient sau se pierde din vedere faptul, de o deosebită importanţă, că partinice sînt şi trebuie să fie nu numai literatura şi arta noastră, dar şi filozofia noastră, etica, dreptul, pedagogia, istoria, economia politică. Toate, fără excepţie, căutînd să stabilească adevărurile obiective, ştiinţifice, corespunzătoare domeniului lor de cercetare îşi pun, în acelaşi timp, şi sarcina să organizeze, să mobilizeze şi să reeduce conştiinţa omului socialist, astfel încît el să devină într-adevăr un revoluţionar, un constructor al noii orînduiri sociale, al noii culturi socialiste. Dar dacă este aşa, atunci, după toate regulile logicii elementare şi superioare (dialectice), urmează că în faţa esteticii, în faţa teoriei literaturii şi criticii literare, în faţa ştiinţei despre artă în general, se pune problema de o covîrşitoare importanţă : prin ce se deosebeşte partinitatea în literatură şi în artă de partinitatea în celelalte fenomene ideologice, suprastructurale, şi, în primul rînd, de partinitatea în filozofia marxist-leninistă ?

A trece sub tăcere sau a minimaliza această problemă, înseamnă a omite şi a minimaliza marea şi principiala problemă referitoare la caracterul esenţial-specific, la rolul şi importanţa artei în general şi a literaturii în particular în comparaţie cu acela al filozofiei şi celorlalte ştiinţe ideologice. Iar adevărul este că partinitatea în artă în general şi în literatură în particular rămîne partinitate în general şi ca atare ea nu se deosebeşte principial de partinitatea în filozofie şi în celelalte ştiinţe ideologice. Totodată însă, există şi deosebirea esenţial-specifică, care se poate exprima printr-un singur cuvînt, spunîndu-se că arta şi literatura realizează şi trebuie să realizeze partinitatea lor prin mijloacele şi metodele specifice însuşirii artistice a realităţii sociale şi a naturii, sau — ceea ce este acelaşi lucru — partinitatea în literatură şi artă este şi trebuie să fie în mod obligatoriu nu partinitate în general, ci o partinitate realizată artistico-estetic, după legile frumosului ; adică o partinitate artistică. Dacă partinitatea lor încetează să fie o partinitate artistică, arta în general şi literatura în particular încetează de a mai fi o formă de însuşire estetică a lumii, adică o însuşire după legile frumosului, şi partinitatea lor echivalează cu partinitatea în filozofie şi în celelalte ştiinţe ideologice.

Gorki, Maiakovski şi toţi scriitorii şi artiştii realist-socialişti din Uniunea Sovietică, iar la noi Smirnenski, Vapţarov şi toţi scriitorii şi artiştii realist-socialişti sînt, în mod neîndoielnic, partinici în gradul cel mai înalt, dar în acelaşi timp, ei sînt artistic-partinici în cel mai înalt grad şi nu numai „simplu“ partinici.

Dacă se uită sau se minimalizează acest fapt, încă de la început se barează drumul esteticii, al teoriei literaturii şi criticii literare spre punerea şi rezolvarea justă, integrală şi profundă a problemei partinităţii în literatură şi artă în general.

Dar în ce constă în esenţă caracterul artistic al partinităţii realizate de către literatura realist-socialistă ?

S-a scris mult şi se va mai scrie asupra acestei probleme, cea mai importantă problemă a esteticii marxist-leniniste. În legătură tocmai cu ea, nouă ni se pare că, înainte de toate, e absolut necesar să ne îndreptăm atenţia asupra următoarei diferenţe dintre ştiinţă şi artă, respectiv dintre filofozie şi estetică :

Şi ştiinţa, şi arta, dîndu-ne o anumită explicaţie (cunoaştere) a lumii, trebuie totodată să servească ca un mijloc puternic, care nu poate fi înlocuit cu nimic, în lupta pentru transformarea revoluţionară şi progresistă continuă a realităţii sociale şi a naturii. Însă şi cînd explică lumea şi cînd ne ajută într-un fel sau altul s-o schimbăm, modul în care arta se manifestă se deosebeşte de cel în care se manifestă filozofia ştiinţifică.

În fond, în ce constă deosebirea dintre ele ?

Încă Belinski şi Cernîşevski au argumentat că, pe cînd ştiinţa *explică* obiectul său, arta ni-l arată. Iar aceasta, printre altele, înseamnă lucrul următor : filozoful-om de ştiinţă (şi de asemenea istoricul, economistul etc.) caută să descopere, să lămurească şi să formuleze legile obiective corespunzătoare obiectului său de cercetare şi ajunge în felul acesta la anumite noţiuni, categorii şi legi ; creatorul artistic se străduieşte, de asemenea, să descopere asemenea noţiuni, categorii şi legi. Dar, tocmai aici se conturează o diferenţă esenţială între creaţia ştiinţifică şi cea artistică ; ea constă în aceea că, pe cînd omul de ştiinţă consideră sarcina sa rezolvată în momentul în care reuşeşte să descopere, să lămurească şi să formuleze noţiunile, categoriile, legile respective de care mai tîrziu se poate folosi pentru transformarea continuă a lumii, artistul nu se mulţumeşte numai cu atît, ci este obligat să ne dea în creaţiile sale o astfel de reprezentare artistică (realizare) a anumitor idei, simţăminte, dispoziţii, emoţii, idealuri încît ele să poată *fi percepute concret — senzorial şi de alţi oameni pe aceeaşi bază sau în acelaşi fel în care noi toţi percepem obiectele şi fenomenele — care există în realitatea socială şi în natură.*

Atîta timp cît pictorul (sau sculptorul, compozitorul, arhitectul şi alţii) poartă numai în interiorul său ideea viitoarei sale opere artistice, el încă nu poate fi considerat creator autentic de artă, un adevărat artist. Putem să întrevedem în fantezia noastră cele mai diferite şi minunate figuri sau „viziuni", însă atîta vreme cît ele nu sînt întruchipate în linii şi ornamente, în marmură sau bronz, în sunete şi mişcare, în cuvinte poetice şi expresii, opera artistică nu este încă prezentă, artistul încă nu s-a manifestat ca artist.

Psihologia creaţiei artistice este deosebit de importantă. Greşesc acei teoreticieni şi critici ai artei care o subapreciază în folosul studierii altor laturi sau trăsături ale artei în general. Însă psihologia rămîne psihologie, iar arta, care e de neconceput fără psihologie umană, este în acelaşi timp şi ceva mai mult, ceva deosebit. Din momentul apariţiei ei în istoria omenirii şi pînă azi, arta (însuşirea estetică a lumii) se caracterizează, în

primul rînd, prin aceea că ea întruchipează anumite idei estetice în anumite obiecte şi fenomene, — care pot în general să fie nu numai logic înţelese şi apreciate, dar şi concret-senzorial percepute şi trăite ; ea se deosebeşte de ştiinţa propriu-zisă tocmai prin aceea că, pe cînd ştiinţa — (vom repeta cuvintele lui Belinski şi Cernîşevski) — *explică* obiectele şi fenomenele, arta le arată, adică le face accesibile percepţiei senzoriale de către toţi oamenii, la fel ca pe toate obiectele şi fenomenele care există în natură şi sînt perceptibile de către oameni.

De aceea, foarte des, atunci cînd se vorbeşte despre diferenţa dintre ştiinţă şi artă, se face greşeala de a se susţine că noţiunile ştiinţifice ar fi abstracte, pe cînd imaginile artistice ar fi concret-senzoriale. În fond, şi cele mai înalte adevăruri filozofice şi adevărurile celorlalte ştiinţe, avînd izvorul lor, în ultimă instanţă, în practica umană şi avînd de asemenea un scop final al cărui element determinant şi al cărui criteriu este tot practica umană, nu pot să nu pornească de la percepţia concret-senzorială a omului, de la reprezentări şi să nu se întoarcă în ultimă instanţă înapoi la ele. De altfel, după cum arată Lenin, luate abstract, adevărurile riscă să rămînă subiective şi încetează de a mai avea importanţa unor adevăruri concret-ştiinţifice. Cu alte cuvinte, adevărurile filozofice şi adevărurile celorlalte ştiinţe sînt şi trebuie să fie concrete, să-şi aibă originea în senzaţii şi percepţii şi să se întoarcă în ultima analiză la ele. A accepta contrariul, ar însemna să se nege întreaga gnoseologie marxist-leninistă şi logica, întreaga dialectică marxist-leninistă.

De mult a fost dovedită injustetea afirmaţiei după care arta nu poate să ne dea cunoaşterea obiectivă despre esenţa din ce în ce mai profundă a vieţii omului şi a realităţii în general. Shakespeare, Balzac, Tolstoi, Gorki, Botev, Maiakovski, sînt cea mai bună dezminţire a acestei afirmaţii greşite. Dar, în acelaşi timp, Shakespeare, Balzac, Tolstoi, Gorki, Botev, Maiakovski nu au fost numai cercetători ştiinţifici, numai publicişti, ci au fost tocmai artişti mari, care au lăsat opere artistice nemuritoare, care nu se ofilesc. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Beethoven, Ceaikovski, Rafael, Michel Angelo, Rembrandt, Repin şi alţii. Cu toţii însă, oferindu-ne o cunoaştere profundă a vieţii şi lumii, îşi realizează ideile, viziunile, concepţiile în aşa fel, încît prin operele lor artistice arată spectatorilor, cititorilor şi auditorilor conţinutul şi fenomenele corespunzătoare vieţii, realităţii sociale şi naturii.

Aceasta este o trăsătură esenţială a artei ca artă, prin care ea se deosebeşte de ştiinţă ca ştiinţă ; deosebirea dintre artă şi ştiinţă nu se epuizează însă numai cu aceasta.

Imaginea artistică, pentru a fi artistică, nu trebuie numai să aibă capacitatea de a transmite pur şi simplu, a oferi percepţii senzorial-concrete, obiective, ci trebuie, în acelaşi timp, să reflecte astfel de laturi, trăsături, legităţi ale lucrurilor şi fenomenelor — şi mai ales ale lucrurilor şi fenomenelor sociale — pe care le numim *tipice*. Cu alte cuvinte, imaginea artistică trebuie să fie o imagine tipică, este necesar să fie „dată" în cadrul împrejurărilor tipice respective, care sînt diferite pentru diferite lucruri şi fenomene, de exemplu pentru diferiţi eroi în operele literare.

Să spunem că întîlnesc trei mineri : unul înalt, cu ochii negri, îmbrăcat în haine de miner, celălalt de statură mijlocie, cu ochi albaştri, îmbrăcat

în haine obişnuite, iar al treilea scund, cu ochii căprui şi îmbrăcat în haine de ţară. Cu toţii pot avea acele trăsături generale care sînt caracteristice sau în esenţă proprii minerului ca miner. Dar, în acelaşi timp, minerii trăiesc în diferite împrejurări tipice şi fiecare din ei reprezintă o individualitate diferită, posedă diferte calităţi individuale, particularităţi, caractere. Toate acestea, *luate împreună,* îi transformă în reprezentanţi *tipici* ai minerului. Dar individualul la ei nu este şi nu poate fi ceva izolat şi rupt de general, şi după aceea adăugat de noi spre a se obţine chipul, imaginea tipică a minerului. Dacă ar fi „posedat" numai generalul, ei nu ar fi personalităţi vii, concrete, ci idei abstracte, scheme. Dacă ar fi posedat numai ceea ce este individual, ei de asemenea nu ar fi fost personalităţi vii, concrete, ci fiinţe abstracte, mistice a căror percepere şi reprezentare poate forma obiectul vreunei „arte" intuitive, mistice. Generalul şi singularul sînt categorii obiective — reale numai atunci cînd sînt date într-o unitate dialectică deplină a contrariilor. Şi tocmai ca atare ele pot şi trebuie să fie însuşite şi reflectate artistic sau reprezentate în artă. Artistul trebuie să posede atît capacitatea de gîndire abstractă, cît şi cea de percepere şi reflectare concret-directă, legată de practică. Dar ambele sînt la artist subordonate scopului general: acela de a descoperi, de a atinge şi a realiza imaginea artistică tipică a oamenilor, fenomenelor, obiectelor reale din realitatea socială şi din natură. Aici este loc şi pentru gîndirea abstractă şi pentru perceperea senzorială-directă şi pentru reflectare. Tocmai din cauza aceasta creaţia artistică este de neimaginat dacă artistul este incapabil de o gîndire profundă, dacă el, într-o formă sau alta, într-un grad sau altul, nu poate să caute, să descopere, ceea ce este general, logic, esenţial, în lucruri şi fenomene, pe de o parte, şi pe de alta — dacă el nu este capabil să prezinte acest element general, logic, esenţial în imagini tipice, care, spre deosebire de noţiunile abstracte, ştiinţifice, trebuie să fie întotdeauna formate în mod concret, senzorial (transmisibile, perceptibile), adică să fie în aşa fel realizate încît să poată fi *arătate,* să fie percepute ca obiecte concret-senzoriale şi de către ceilalţi oameni. Această satisfacere ideală, această orientare ideologică, această bogăţie de idei a artei e de asemenea o trăsătură esenţial-specifică, o lege a creaţiei şi operei artistice. Şi aceasta este tocmai a doua trăsătură a artei, care se leagă în mod necesar cu caracterul şi importanţa exprimării lucrurilor şi fenomenelor tipice în viaţă.

Şi prima şi a doua trăsătură, cînd sînt realizate în întregime, consecvent, pînă la capăt, trezesc şi la artist şi la cititor, spectator sau auditoriu simţăminte sau emoţii de o natură deosebită, pe care noi toţi, în mod obişnuit, le numim simţăminte sau emoţii artistice, (ca spre exemplu simţul ritmului, melodiei, armoniei, simetriei, graţiei ş.a.). Tocmai aceasta a treia trăsătură a artei este cel mai puţin cercetată de către estetica, teoria literaturii şi critica literară marxist-leninistă. Dar aceasta este de asemenea o trăsătură importantă, specifică, a artei, fără de care nu poate fi artă în înţelesul exact şi deplin al cuvîntului. Pentru că şi o fotografie sau peliculă poate să cuprindă lucruri şi fenomene tipice, poate de asemenea să le lege cu anumite idei, lozinci, idealuri; dar prin aceasta fotografia sau pelicula cinematografică încă nu se transformă într-o adevărată şi deplină operă artistică.

Fotografia — şi în general orice imagine mecanică — se transformă într-o operă artistică numai şi în măsura în care, oglindind împrejurarea tipică, saturînd-o cu un conţinut de idei progresist şi revoluţionar, în cadrul artei realist-socialiste, realizează totul în aşa fel încît opera artistică, chiar cînd zugrăveşte fenomene hidoase sau negative din viaţă, ne trezeşte simţămintele, emoţiile, impresiile unei opere artistice, estetice, frumoase, minunate, ne cauzează o plăcere estetică.

Se înţelege, estetica marxist-leninistă nu este o estetică hedonistă. Plăcerea estetică este o particularitate a artei ca artă însă, ca şi în etică, dacă reducem totul în artă la plăcere estetică, atunci ea ar înceta să mai aibă caracterul şi importanţa unui mijloc ideologic puternic sau al unei arme de reeducare a oamenilor şi de organizare, mobilizare şi activizare a conştiinţei lor combative, revoluţionare. Arta, prin urmare, luată în totalitatea sa nu poate fi considerată numai mijloc de plăcere ci întotdeauna, este şi trebuie să fie ceva mai mult.

Numai cînd toate aceste trăsături fundamentale sau legi ale însuşirii artistice a lumii sînt luate în unitatea lor dialectică, contradictorie şi nu separat, fiecare pentru sine, căpătăm ceea ce se numeşte însuşire artistică a lumii, ceea ce se numeşte artă propriu-zisă sau într-un cuvînt, artă (nu în cel mai larg înţeles al acestui cuvînt).

Este clar însă că unitatea dialectică a acestor trăsături fundamentale sau legi ale artei ca artă este categoric de neînchipuit fără înţelegerea unităţii artei cu practica concretă social-istorică a omului care îi dă naştere în mod logic şi necesar, defineşte scopul ei final şi îi serveşte ca un criteriu suprem. Ruperea artei de practică, cum fac Kant şi adepţii lui, transformarea ei într-o plăcere hedonistă, în „forma pură" a lucrurilor şi fenomenelor, purificarea ei de orice fel de orientare ideologică şi eficacitate concretă, social-istorică, considerarea perceperii estetice ca o contemplare dezinteresată, intuitivă, duc la distrugerea naturii esenţial-specifice a artei ca artă, o opun în mod absolut şi metafizic ştiinţei şi practicii şi, prin urmare, în mod inevitabil conduc însăşi estetica în strîmtorile intuiţiei mistice şi, în cele din urmă, la fideism şi reacţiune.

Adevărul este că, de la un moment dat, arta a servit şi trebuie să servească ca un mijloc puternic, de neînlocuit, nu numai în cunoaşterea estetică (explicare, contemplare) dar şi în lupta pentru schimbarea corespunzătoare, practică, a lumii ; scopul urmărit de marii artişti este ca lumea să devină nu numai din punct de vedere economic, etic şi tehnic mai justă, mai desăvîrşită dar şi din punct de vedere estetic, mai frumoasă. Arta este necesară omului ca el însuşi şi lumea să poată să devină din punct de vedere social mai desăvîrşiţi, din punct de vedere moral mai ridicaţi şi din punct de vedere estetic mai frumoşi.

Arta, din această cauză, nu este şi nu poate fi un joc, nu este şi nu poate fi o iluzie, nu este şi nu poate fi o intuiţie mistică, după cum nu e şi nu poate fi numai cunoaşterea logică şi autocunoaştere sau numai o acţiune tehnico-productivă.

Arta este un astfel de fenomen ideologic, social-suprastructural determinat din punct de vedere concret-istoric, al cărei conţinut specific constă în însuşirea (reflectarea) de către om a realităţii sociale şi a naturii, care se oglindeşte prin ea „după legile frumosului".

II

În capitolul anterior am văzut că imaginile subiective ale lucrurilor obiective în filozofie şi alte ştiinţe sînt noţiuni, categorii, legi, care, mai mult sau mai puţin, reflectă adecvat, în mod obiectiv, lucrurile reale, dar sînt imagini-idei numai în conştiinţa învăţatului, cititorului; imaginile artei, născîndu-se şi formîndu-se în conştiinţa artistului, în acelaşi timp se transformă în reprezentări de obiecte senzorial-concrete care sînt accesibile nu numai perceperii logice gnoseologice, ci şi perceperii directe senzorial-concrete atît a artistului după crearea lor, cît şi cititorilor, auditorilor, spectatorilor săi.

Pe cînd ideile filozofice şi celelalte idei ştiinţifice sînt numai imagini — idei (noţiuni, categorii, legi etc.) fără să piardă caracterul şi importanţa imaginilor subiective a lucrurilor obiective, imaginile artistice sînt *imagini tipice,* care se realizează în aşa fel de către conştiinţa artistului încît pot fi percepute în mod senzorial-concret, după aceea atît de el însuşi cît şi de toţi cititorii, auditorii sau spectatorii creaţiilor artistice.

Unii teoreticieni şi critici marxist-leninişti ai artei afirmă că tipicul este sfera de bază în care se manifestă partinitatea în artă. Această părere figura aproape ca axiomă a esteticii, teoriei literaturii şi criticii literare marxist-leniniste, pînă cînd în articolul redacţional *Cu privire la problema tipicului în literatură şi artă,* publicat anul trecut în numărul din decembrie al revistei *Kommunist* [1], a fost supusă unei critici serioase şi în multe privinţe justificate; s-a dovedit convingător că ea — în măsura în care e absolutizată, şablonizată şi dogmatizată — capătă inevitabil caracterul şi însemnătatea unei negări a adevăratei învăţături a esteticii, teoriei literaturii şi criticii literare marxist-leniniste despre tipic în realitate şi reflectarea sa artistică în artă. În felul acesta, articolul redacţional al revistei *Kommunist* pune hotărît şi just această problemă şi ajută în mod real combaterea unei serii întregi de păreri şi ipoteze nejuste, care decurg din înţelegerea tipicului ca singura sferă de manifestare a partinităţii în artă în general sau, mai exact, în arta realist-socialistă.

Într-adevăr, este nejust şi dăunător să se afirme că tipicul este sfera de bază dacă nu chiar singura, în care se manifestă partinitatea artei realist-socialiste şi a artei în general. Dar noi am văzut de asemenea că arta nu poate fi artă dacă imaginile artistice, pe care ei ni le dă, nu sînt reflectări subiective specifice ale eroilor, evenimentelor, fenomenelor tipice obiectiv-reale în viaţa omului, în realitatea socială. Prin urmare, atîta timp cît arta realist-socialistă este partinică (iar de aceasta nici un estetician, istoric literar sau critic literar marxist-leninist nu se îndoieşte), este clar că partinitatea sa se *poate* manifesta de asemenea şi în sfera tipicului, fără de care în general arta ca artă e de neînchipuit şi nu există.

Toată problema însă constă în faptul că aceasta nu este nici unica, nici fundamentala sferă în care *poate* să se manifeste partinitatea în artă. Privit mai exact şi mai strict, tipicul este şi trebuie să fie una din sferele în care partinitatea artei se poate manifesta în mod real. Însă arta nu se epuizează, după cum am văzut în capitolul anterior, numai cu tipicul.

---

[1] Decembrie 1956 — *Nota red.*

Tipizarea artistică nu este unica trăsătură sau lege a însuşirii artistice a realităţii sociale şi a celei naturale care se reflectă în ea. Noi mai cunoaştem o altă trăsătură esenţial-specifică, nu mai puţin importantă, a imaginii artistice, a artei [1], care poate fi diferită în diferitele epoci sociale, dar care, atîta timp cît lipseşte tipicul, nu poate să asigure caracterul integral al imaginii artistice.

În cazul acesta se pune problema : oare în sfera conţinutului de idei, partinitatea artei nu se manifestă şi nu trebuie să se manifeste ? Este clar ca lumina zilei că la această întrebare nu se poate răspunde decît pozitiv, în sensul că şi în sfera conţinutului de idei partinitatea artei se manifestă şi trebuie să se manifeste. Şi chiar ceva mai mult : tocmai în sfera conţinutului de idei, şi, în special, în sfera conţinutului de idei socialist şi comunist poate şi trebuie să se manfieste cu o deosebită claritate ; partinitatea poate şi trebuie să acţioneze deosebit de puternic şi asupra artistului însuşi în procesul creaţiei sale şi asupra cititorilor, spectatorilor şi auditoriului în procesul de percepere a operelor artistice şi al folosirii lor ca un mijloc puternic, de neînlocuit, pentru organizarea, mobilizarea şi activizarea conştiinţei omului socialist în lupta lui împotriva orînduirii capitaliste şi pentru construirea socialismului şi comunismului.

Am văzut de asemenea că nici cu conţinutul de idei imaginea artistică ca atare nu se epuizează. Tipicul şi conţinutul de idei în artă duc, în mod inevitabil, la a treia trăsătură caracteristică a artei, la emoţionalitatea sa specifică, deosebită, în special la simţul ritmului, armoniei, melodiei, simetriei, proporţionalităţii, sonorităţii depline etc., simţuri care sînt însă deosebite la autori diferiţi, la diferiţi cititori, spectatori, auditori, conform cu deosebirea de condiţii şi sarcini ale artei în diferitele formaţii social-economice, la diverse clase, popoare etc.

În fond nu este greu de înţeles că emoţionalitatea estetică la un sadic călău fascist sau la o aristocrată engleză sau la un muncitor revoluţionar şi constructor al socialismului nu poate să nu fie, şi este în mod real, calitativ diferită.

Este ştiut că, sadicii călăi fascişti îşi au estetica lor, caută şi cer artei să zugrăvească eroi, evenimente, frămîntări sufleteşti tipic fasciste, să fie purtătoarea unui conţinut de idei reacţionar, antiproletar, antisocialist, să nutrească şi să satisfacă anumite necesităţi şi cerinţe estetice emoţionale specifice tocmai călăilor fascişti.

Partinitatea artei se manifestă, deci, şi în sfera tipicului, în sfera conţinutului de idei şi în sfera emoţionalităţii estetice.

În cele din urmă, dacă noi sîntem obligaţi totuşi să căutăm anume acea sferă în care se manifestă cel mai complet, mai clar, mai consecvent pînă la capăt partinitatea artei, sîntem obligaţi să o căutăm nu numai în cele trei trăsături sau laturi deosebite ale artei pe care le-am amintit mai sus, luate separat, ci şi în unitatea lor dialectică şi înainte de toate în unitatea dintre artă şi practică, dintre artă şi viaţă concretă, practică (economică, socială, politico-revoluţionară etc.) a omului, a claselor, a societăţii. Tocmai în această sferă, partinitatea artei trebuie să se manifeste şi se

[1] Aici autorul se referă la conţinutul de idei — *Nota red.*

manifestă cel mai clar, mai complet, mai multilateral, şi nu numai în sferele anumitor trăsături sau laturi ale artei sau doar în sfera tipicului.

Atunci cînd este vorba despre unitatea dialectică contradictorie între artă şi viaţă, între artă şi practică, trebuie remarcat că în diferite societăţi, în diferite condiţii şi sarcini ale dezvoltării artei, această unitate s-a manifestat şi se manifestă diferit. În unele cazuri, la diferiţi autori, scriitori, spectatori sau auditori, ea se poate manifesta astfel încît în esenţă la urma urmelor, să însemne deplina rupere a artei de viaţă, autoizolarea ei deplină în domeniul trăirilor pur subiective, interne, individuale, într-un cuvînt, să însemne transformarea artei într-un domeniu pur subiectiv, formalist şi în cele din urmă intuitiv-mistic, să însemne nu reflectarea obiectelor şi fenomenelor obiective, ci redarea trăirilor sufleteşti, a necesităţilor, aspiraţiilor, ţelurilor pur interne şi subiective, ale unor anumite persoane. Oricum ar fi înţeleasă şi oricum ar fi aplicată de către creatorii şi consumatorii de artă, partinitatea artei este înainte de toate — şi mai ales — produs şi funcţie a vieţii omului, profund socială şi de clasă în societăţile împărţite în clase. Din cauza aceasta, în nici un caz nu se poate pune semn de egalitate între partinitatea artei realist-socialiste şi partinitatea unui Botev, Nekrasov, Molière etc. La ei nu avem şi nu putem avea o partinitate socialistă, nu avem şi nu putem avea o tipicitate realist-socialistă, un conţinut de idei şi o emoţionalitate în înţelesul strict, exact, al acestui cuvînt, nu avem şi nu putem avea o unitate dialectică între arta lor revoluţionară şi realitatea realist-socialistă din simpla cauză că o asemenea realitate realist-socialistă nu exista ; nu existau prin urmare nici sarcinile şi nici posibilităţile cărora ea le dă naştere, pentru dezvoltarea artei de atunci.

Botev al nostru, de exemplu, a fost revoluţionar-democrat cu elemente sau trăsături clare ale socialismului utopic, nu însă ale socialismului ştiinţific marxist-leninist, din care cauză noi toţi îl considerăm nu fondatorul, ci predecesorul socialismului şi al artei realist-socialiste la noi. Acelaşi lucru se poate spune şi despre unii scriitori şi artişti ruşi, germani etc., care la vremea lor uneau realismul critic cu elemente de romantism progresist, socialist-utopist, chiar în mare măsură eficace.

Arta realist-socialistă, metoda realist-socialistă, stilul realist-socialist au devenit posibile şi s-au manifestat pentru prima dată, la început pe baza luptei — consecvent marxist-leniniste — a clasei muncitoare pentru revoluţia socialistă, iar după aceea, pe baza construirii socialismului şi comunismului şi a culturii naţională în formă şi socialistă în conţinut.

Este ştiut că dezvoltarea istorică are loc în cadrul condiţiilor şi sarcinilor concret-istorice de atunci şi de mai tîrziu ale mişcării clasei muncitoare şi construcţiei socialismului, în aşa mod încît tocmai în creaţia artistică, în operele scriitorilor şi artiştilor proletari revoluţionari, socialişti, partinitatea artei a căpătat nu numai expresia sa cea mai clară şi completă, ci şi diferenţa sa calitativ nouă, specifică chiar faţă de partinitatea democraţilor revoluţionari, socialişti-utopici.

Şi pentru prima dată în istoria artei şi esteticii, problema partinităţii a căpătat importanţă deosebit de mare, deosebit de actuală şi hotărîtoare. Tocmai din această cauză partinitatea artei realist-socialiste este în mod

real una din particularităţile sau trăsăturile sale cele mai profunde, mai importante şi, vom adăuga, mai hotărîtoare, fără de care ea în general este de neconceput ca o artă realist-socialistă fără de care ea n-ar putea nici să apară, nici să se dezvolte aşa de puternic în asemenea intervale istorice relativ scurte, nici să îndeplinească în mod real şi concret sarcinile sale revoluţionare sociale şi culturale care-i sînt trasate de istorie.

Pentru arta realist-socialistă este deosebit de caracteristică unitatea sa tot mai organică şi mai completă cu practica socialistă, revoluţionară şi în general cu practica clasei muncitoare şi a maselor ţărăneşti conduse de ea.

Tocmai aceasta confirmă încă o dată cele spuse mai sus şi anume că domeniul în care partinitatea artei realist-socialiste se manifestă cel mai complet şi mai eficace este, în primul rînd şi în mod principial, domeniul unităţii artei realist-socialiste cu practica socialistă, revoluţionară, cu construcţia socialistă. De aici însă nu urmează că sfera partinităţii socialiste nu se poate manifesta de asemenea şi în cele trei trăsături fundamentale ale artei deja indicate — tipicitatea, conţinutul de idei socialist şi emoţionalitatea socialistă, nu însă numai în sfera uneia din ele, spre exemplu în sfera tipicităţii, ci totdeauna în unitatea lor dialectică, care reprezintă în mod real esenţa specifică a artei ca artă în general şi ca artă realist-socialistă în particular.

Dacă nici una din aceste trăsături luate aparte şi în sine nu poate asigura specificitatea, esenţa şi existenţa artei realist-socialiste ca artă, este clar că nici una din sferele fiecăreia din aceste trăsături luate aparte nu poate să fie cea de bază şi încă mai puţin unica sferă de manifestare a partinităţii în artă.

Şi pentru că toate acestea sînt aşa, devin clare pentru noi şi o serie de alte greşeli care s-au făcut în legătură cu concepţia despre tipic ca sferă fundamentală şi unică de manifestare a partinităţii în artă.

Una din aceste greşeli, de asemenea indicată în articolul amintit din revista *Kommunist*, constă în aceea că unii autori, de altfel buni marxişti-leninişti, au exagerat, au umflat, au absolutizat rolul şi importanţa hiperbolizării (exagerării) unor laturi sau trăsături la imaginile artistice tipice. S-a ajuns la afirmaţia că fără exagerare, hiperbolizare nu poate exista o imagine tipică, prin urmare nu poate exista artă şi îndeosebi, artă realist-socialistă. Referitor la aceasta, foarte des se folosesc anumite păreri ale lui Gorki despre exagerare, despre rolul şi importanţa fanteziei artistice, a intuiţiei, care, aşa cum o înţelege Gorki însuşi, nu are nimic bergsonian.

Chestiunea rezidă în aceea că imaginea artistică ca imagine artistică, nu este şi nu trebuie să fie un clişeu simplu, pasiv-contemplativ, mecanic, inactiv. Dacă înzestrăm o cameră de fotografiat cu un mecanism de fotografiere mecanică a tot ceea ce trece prin focarul ei la o anumită distanţă, vom obţine clişeul în care se află tot felul de amănunte sau detalii care există în obiectele şi fenomenele concrete. Acestea vor fi tot imagini, care pot fi percepute senzorial-concret, ca obiecte, de toţi oamenii dar nu vor fi în nici un caz imagini artistice, din cauză că la fiecare imagine artistică, artistul (şi într-o anumită măsură de asemenea şi cititorul, auditorul, spectatorul) e dator inevitabil — căutînd tipicul în fenomene şi tinzînd să satureze imaginile sale cu un anumit conţinut de idei şi să le transmită

o anumită eficienţă emoţională să elimine anumite trăsături, detalii şi amănunte ale obiectelor însăşi sau să adauge de la sine alte trăsături sau detalii. De asemenea, artistul poate să le combine în felul în care nu sînt combinate în natura însăşi, în realitatea socială, într-un cuvînt, să schimbe, să transforme. Prin urmare, artistul este obligat nu numai să contemple pasiv şi să reflecte, dar şi să gîndească şi să născocească, iar în *anumite* cazuri să *retuşeze* sau să *hiperbolizeze,* să *micşoreze* sau să *exagereze* anumite laturi ale obiectelor şi fenomenelor reflectate.

Cînd, mergînd pe această linie, artistul (respectiv cititorul, auditorul, spectatorul) ajunge la limită, poate surveni o astfel de deformare a obiectelor şi fenomenelor reprezentate, o astfel de retuşare sau exagerare a laturilor sau trăsăturilor lor luate separat (individuale), o astfel de născocire încît nimic să nu amintească obiectele şi fenomenele reprezentate; în acest caz, în locul unor imagini realiste, am avea un fel de simbol mistic, de ieroglifă sau construcţie futuristă, o născocire supra-realistă, sau altceva de acelaşi gen. Arta, în acest caz, încetează de a mai fi artă, după cum încetează a mai fi artă şi atunci cînd artistul redă în operele sale în mod pur mecanic şi pasiv, fotografic-contemplativ tot ceea ce trece într-un fel sau altul prin focarul conştiinţei sale. Naturalismul şi arta decadentă (expresionismul, suprarealismul, cubismul etc.) sînt cei doi poli la care arta încetează să fie artă în toată plenitudinea ei, se transformă în pseudo-artă decadentă şi în cele din urmă încetează să îndeplinească rolul şi să mai aibă importanţa artei.

De aici urmează că absolutizarea hiperbolizării în tipizare poate să ne ducă direct la negarea oricărei arte, de asemenea că negarea absolută a dreptului şi obligaţiei artistului de a inventa, de a combina, de a retuşa şi a exagera poate să ne ducă, invers, la naturalism, la negarea artei.

Altă greşeală, în care se poate cădea cînd se abordează aceste probleme, constă în aceea că în ceea ce priveşte latura individuală a creaţiei artistice şi a artei, ea este sau omisă, sau pur şi simplu negată, sau absolutizată sau capătă dimensiuni nepermise.

Nu o dată Lenin a atras atenţia asupra faptului că individualitatea în creaţia artistică e deosebit de importantă şi niciodată nu trebuie pierdută din vedere. Aceste idei ale lui Lenin sînt amintite şi în articolul redacţional din *Kommunist.* În această privinţă, articolul este foarte just şi oportun, în special dacă se ţine seama că au început să apară în ultimul timp şi în literatura sovietică, cît şi în a noastră şi în a celorlalte democraţii populare, unele creaţii artistice cenuşii, incolore, impersonale. Tocmai aici însă trebuie să avem în vedere următorul lucru:

Dacă individualitatea nu înseamnă individualism, în anumite condiţii ea se poate transforma în individualism. Nu întîmplător unii decadenţi au scris înainte de moarte în testament ca operele lor să fie înmormîntate împreună cu ei, deoarece erau lucruri strict personale şi absolut nimeni în lume nu ar fi putut să le înţeleagă şi să le aprecieze. Dar aceasta, se înţelege, este deplină sinucidere a artei ca artă, care prin însăşi originea, rolul şi importanţa ei este un fenomen profund social şi serveşte dezvoltării sociale, serveşte justei dezvoltări a personalităţii umane.

Socialismul nu numai că nu neagă individualitatea în artă şi în întreaga cultură, ci dimpotrivă, îi dă cea mai înaltă apreciere. El îşi pune

ca sarcină istorică să creeze astfel de condiţii de viaţă în care toate personalităţile umane, eliberate de orice fel de robie şi mărginire economică, politică şi naţională, vor putea să se dezvolte ca nişte personalităţi umane depline, bogate, minunate. Acesta este idealul socialismului şi comunismului, însă el nu are *nimic comun* cu individualismul şi nimic comun prin urmare cu înţelegerea creaţiei artistice ca un proces creator pur individual.

Cînd vorbim de individualităţi artistice clare şi, în general, despre latura individuală a artei, în nici un caz nu trebuie să înţelegem în aşa fel individualitatea, încît să o rupem absolut şi metafizic de ceea ce este general şi colectiv. Lenin, Botev au fost personalităţi clare, dar ele ar fi putut fi transformate în scheme mistico-abstracte, metafizice, dacă individualitatea lor n-ar fi fost legată organic de ceea ce era la ei general, istoriceşte valabil şi exprima o lege şi o necesitate revoluţionară şi progresistă valabilă, de altfel, şi pentru alte personalităţi creatoare. Lenin este fondatorul leninismului, însă leninismul fără nenumăratele personalităţi proletare, revoluţionare, şi în primul rînd fără Lenin însuşi este o abstracţie pură, care nu ar putea mişca nici un fir de praf în realitatea social-istorică şi în natură. Leninismul însă, luat ca bază, ca esenţă profundă, ca o legitate generală, ca o natură comună tuturor gînditorilor proletari, marxist-leninişti revoluţionari şi constructori se transformă într-o forţă nemăsurată împotriva căreia individualiştii burghezi, decadenţii, reacţionarii şi obscurantiştii nu pot opune nici o forţă adversă egală şi care din această cauză este chemată să înfăptuiască şi înfăptuieşte, în mod real, cea mai mare cotitură revoluţionară (politică, economică, socială şi culturală) din istoria omenirii.

Dacă această cotitură, luată în totalitatea ei sau în etapele şi momentele ei separate, trebuie să fie obiectul artei realist-socialiste, se înţelege de la sine că această artă nu trebuie nici să se mulţumească cu descoperirea şi redarea a ceea ce este general colectiv şi logic în revoluţia proletară şi în construcţia socialistă, nici să exagereze, să absolutizeze şi să hipostazieze ceea ce este personal, individual nerepetat în istoria revoluţiei şi a construirii socialismului. Aici există o anumită graniţă şi cînd se citează sau interpretează anumite idei ale lui Lenin despre rolul şi importanţa individualităţii în artă, nu trebuie să se uite niciodată că Lenin nu a fost numai Lenin, ci şi fondatorul leninismului, nu a fost numai personalitate, ci şi ideolog al unei clase, al unui partid şi conducător, nu a fost numai individualitate, ci a avut şi o măreţie reală de clasă, partinică, naţională şi general-umană.

Tocmai de aceea cînd se zugrăvesc fenomene artistice tipice (eroi, caractere, evenimente, frămîntări sufleteşti) imaginea artistică nu poate să nu fie *totodată* şi profund individualizată, adică nu poate să fie numai o schemă generală care reflectă o oarecare esenţă universală a fenomenelor, sau numai o oarecare noţiune pur individuală sau o emoţionalitate, ci trebuie să fie o astfel de imagine individuală care să conţină în sine în mod dialectic ceea ce este general, esenţial, logic necesar. Şi tocmai din această cauză imaginea artistică nu poate să nu fie saturată în conţinutul de idei îndeajuns şi totodată eficient din punct de vedere emoţional, nu poate să nu fie dată într-o unitate profund dialectică cu practica constructivă, revoluţionară a clasei muncitoare şi a maselor populare.

Datorită acestor lucruri, tocmai la arta realist-socialistă principiul partinităţii este aplicat în modul cel mai deplin şi consecvent pînă la capăt, şi capătă în adevăr semnificaţia uneia dintre cele mai importante, mai esenţiale, trăsături specifice sau particularităţi calitative ale artei celei mai realiste şi în cel mai înalt grad revoluţionare.

Cu aceasta însă problema nu se epuizează şi noi sîntem obligaţi să o privim din alte unghiuri, înspre care, mai ales în ultimul timp, s-au observat unele înclinaţii, ajungîndu-se şi la concluzii, care şi sub raport teoretico-estetic şi politico-ideologic nu se poate califica decît ca injuste şi periculoase.

III

Prin faptul că arta realist-socialistă este şi trebuie să fie profund partinică, nu urmează că orice artă, în toate epocile, în toate condiţiile a fost şi trebuie să fie partinică. Este ştiut că arta în societatea gentilică primitivă, în care nu erau nici clase, nici partide, este în general artă fără a fi însă partinică. Este de asemenea ştiut că în viitoarea societate, societatea comunistă, cînd vor dispare toate clasele, statul şi organizaţiile politice (partidele), arta va rămîne, dar nu-şi va mai păstra caracterul partinic. Dar, ca şi în arta societăţii gentilice primitive, şi în arta viitoarei societăţi comuniste, trăsăturile fundamentale sau legile artei în general — şi în primul rînd tipizarea — rămîn în vigoare, îşi menţin importanţa. A se accepta măcar un moment ideea că arta societăţii comuniste nu va fi supusă legilor fundamentale ale artei prin urmare şi legii tipizării, înseamnă a accepta că ea va înceta să fie artă în înţelesul strict exact al acestui cuvînt. Aceasta — pe de o parte. Pe de altă parte, între societatea primitivă şi arta sa şi societatea comunistă, superioară, şi arta sa, există o întreagă epocă sau mai exact, epoci ale societăţii împărţite în clase în care arta, într-o măsură sau alta şi într-o formă sau alta, în mod necesar, are un caracter de clasă şi, în acelaşi timp, se supune legilor de bază generale ale artei şi, în primul rînd, legii tipizării artistice. În epoca revoluţiei socialiste şi a construcţiei societăţii socialiste, pentru prima dată în istoria omenirii şi a artei s-a conturat arta realist-socialistă cu caracter partinic, comunist, consecvent pînă la capăt. Sub influenţa hotărîtoare a concepţiei marxist-leniniste, partinitatea s-a manifestat şi se manifestă ca „un principiu de bază al conţinutului de idei, al metodei artistice al artei realist-socialiste“ [1].

Lenin a acordat o mare atenţie acestei laturi a problemei, subliniind că scriitorii proletari nu pot să nu stea de partea clasei lor, nu pot să nu se bucure de succesele ei, să nu regrete insuccesele ei, să nu se indigneze împotriva celor care sînt duşmanii clasei proletare şi împiedică dezvoltarea ei răspîndind concepţii retrograde. În acelaşi timp, tot Lenin deosebea partinitatea proletară, socialistă, de partinitatea burgheză, care în epoca imperialismului şi revoluţiei proletare trebuia în mod inevitabil să capete un caracter reacţionar. Atîta timp cît burghezia a fost o clasă relativ progresistă, revoluţionară, partinitatea ei în filozofie şi artă a avut un caracter

[1] Revista *Kommunist*, 1956, nr. 18.

relativ revoluţionar şi progresist. În epoca imperialismului şi a revoluţiilor proletare, burghezia însăşi a rupt în mod conştient şi continuă să rupă cu propriul său caracter relativ democratic, revoluţionar şi progresist, de odinioară. În felul acesta ea însăşi, ca clasă, şi ideologia ei — inclusiv filozofia şi arta — trebuiau să capete în mod inevitabil, şi au căpătat, nu numai un caracter antipopular, ci şi unul antiuman. Şi invers — clasa proletară revoluţionară se manifestă tot mai mult ca un fidel apărător şi reprezentant al intereselor nu numai al celor ce muncesc, dar şi al naţiunii căreia îi aparţine, al întregii omeniri progresiste. Tocmai în legătură cu aceasta, partinitatea proletară a filozofiei şi artei începe să se manifeste ca ceva calitativ nou, ca gradul cel mai înalt al caracterului popular, al culturii naţionale în formă şi socialistă în conţinut.

Afară de aceasta, sîntem martorii faptului, de o deosebită importanţă, că, cu cît filozofia marxist-leninistă şi arta realist-socialistă devin tot mai deplin partinice, consecvente pînă la capăt, cu atît mai mult ne apropiem de acel moment istoric cînd, după crearea şi consolidarea societăţii comuniste, vor dispare orice clase, state, partide politice, şi prin urmare, va dispare orice posibilitate şi necesitate ca filozofia şi arta să aibă caracter de clasă, de partid. Aceasta este o contradicţie, dar nu o contradicţie formală, metafizică, ci una vie, reală o contradicţie dialectică, care tocmai ca atare, îndeplineşte în acest caz rolul celei mai profunde forţe motrice interioare în întreaga dezvoltare ulterioară, socială, ştiinţifică, culturală a societăţii omeneşti.

Tot Lenin pentru care era pe deplin limpede faptul că filozofia viitoarei societăţi comuniste, rămînînd profund ştiinţifică, materialistă şi dialectică, va înceta să mai aibă un caracter de clasă, arăta că în tot timpul existenţei şi dezvoltării societăţii omeneşti împărţite pe clase, de 2000 de ani încoace, ea a avut un caracter partinic.

Lenin ştia foarte bine că nu în toate societăţile, în toate epocile, au existat partide socialiste, însă clase au existat totdeauna (cu excepţia societăţii primitive), iar curentele filozofice, materialiste sau idealiste, au exprimat *„în ultimă instanţă tendinţele şi ideologia claselor antagoniste"*, în diferite societăţi împărţite în clase. Tocmai această idee a lui Lenin este de o importanţă principială, de prim ordin, pentru elucidarea justă a problemei esenţei partinităţii în filozofie şi în artă, *(în măsura în care* şi arta, prin însăşi natura ei, a fost întotdeauna — şi nu poate să nu fie — înainte de toate cunoaştere, deşi într-un mod specific).

În ultimul timp însă, ideea de bază a lui Lenin nu e înţeleasă şi interpretată just. Aceasta se întîmplă de obicei în următoarele direcţii:

Vorbind despre partinitatea filozofiei de acum 2000 de ani încoace, Lenin, după cum se ştie, numea materialismul şi idealismul partide filozofice, *partide în domeniul filozofiei.* Care este adevăratul înţeles al acestei afirmaţii a lui Lenin se vede din conţinutul indicat mai sus, pe care el îl include în noţiunea de partinitate a filozofiei luată ca *expresie a tendinţelor şi ideologiei claselor duşmane într-o societate dată.* Deoarece în domeniul artei au existat totdeauna orientări realiste şi antirealiste, unii autori marxişti credeau că prin forţa simplei analogii se poate vorbi şi despre partinitatea artei de acum 2000 de ani. Vom repeta că, în măsura în care orice artă este înainte de toate un fenomen ideologic, acest raţionament

prin analogie are un anumit sîmbure raţional. Dar numai în această măsură. În fond însă, arta, după cum ştim, nu e numai cunoaştere, deoarece atunci nu s-ar fi deosebit cu nimic de filozofie şi de celelalte ştiinţe, ci este o însuşire specifică, o cunoaştere şi transformare a lumii după legile frumosului. Şi tocmai aici, cînd — şi în măsura în care — estetica, teoria literaturii şi critica literară îşi propun sarcina să dezvăluie caracterul partinic al oricărei arte, este necesar să se facă o analiză exactă şi să se dea o definiţie exactă a noţiunii de artă *ca artă,* să se răspundă la întrebarea : poate oare exista, şi în ce sens şi grad există, caracter partinic în însuşirea lumii după legile frumosului, adică în ce măsură însăşi noţiunea de frumos poate şi trebuie să fie privită în legătură cu determinarea partinică sau nepartinică. La această întrebare, estetica marxist-leninistă n-a dat pînă acum un răspuns ; unii teoreticieni şi critici ai artei se mişcă încă pe linia simplei analogii între filozofie şi artă şi folosesc — după cum este subliniat în mod just în articolul din *Kommunist* — în mod mecanic şi dogmatic ideea despre partinitate în filozofie, din care izvorăşte pericolul de vulgarizare a esteticii, teoriei literaturii şi criticii literare marxist-leniniste.

Această problemă se complică şi datorită faptului că, tot după Lenin, literatura este un domeniu ideologic în care individualitatea artistului îndeplineşte în mod inevitabil un rol deosebit de important, spre deosebire de ştiinţă unde acest rol este incomparabil mai mic, iar în anumite cazuri aproape infim. Ea este legată organic şi de problemele caracterului popular şi general-uman al artei la o serie de mari artişti şi scriitori. În fine, complexitatea ei rezidă şi în faptul că arta populară a diferitelor triburi, naţiuni şi alte comunităţi sociale fiind creată pe o bază generală, nu întotdeauna (e de ajuns să nu se forţeze faptele) poate să fie trecută în schema determinării de clasă, a artei cu caracter de clasă eficace.

La aceste probleme care se pun în mod obiectiv, estetica, teoria literaturii şi critica literară marxist-leninistă sînt obligate să caute răspunsuri dacă nu vor să cadă în dogmatism şi vulgarizare. Însă şi aici există o anumită limită care, depăşită, poate împinge la aceleaşi jalnice rezultate, cu toate că într-o altă direcţie, exact opusă. Este vorba despre următorul lucru : din faptul că arta realist-socialistă este pentru prima dată în istoria artei pe deplin partinică, consecventă pînă la capăt, încă nu rezultă nici din punct de vedere logic, nici istoric, că înainte de arta realist-socialistă nu ar fi existat artă pătrunsă de spirit de partid. Ştim de exemplu că Botev al nostru şi Nekrasov al ruşilor, Molière al francezilor, Schiller al germanilor şi mulţi alţi scriitori din trecut nu au fost ideologi proletari şi scriitori socialişti partinici. Dar totuşi, în condiţiile şi sarcinile concrete ale societăţii timpului lor, ei au stat — într-un fel sau altul, mai mult sau mai puţin conştient, mai mult sau mai puţin consecvent — pe anumite poziţii de clasă, au pus arta lor în slujba tendinţelor istorice şi ideologiei clasei pe care o reprezentau, considerînd-o ca pe o armă pentru transformarea societăţii respective.

Partinitatea lor nu era şi nu putea să fie, se înţelege, aşa de integrală şi consecventă cum este astăzi partinitatea creatorilor realist-socialişti. Acesta este un fapt. Cu totul altceva s-ar întîmpla dacă din aceste fapte am trage concluzia că înainte de partinitatea realist-socialistă nu a

existat — şi în general nu a putut exista — nici un fel de partinitate a artei şi că, prin urmare, cu excepţia artei realist-socialiste, întreaga artă de pînă acum a putut fi individuală, naţională şi general-umană, dar în nici un caz partinică. Este clar că o astfel de concluzie ar fi în multe privinţe injustă şi ne-ar duce în cele din urmă la ideea care nu poate fi susţinută din punct de vedere logic şi istoric, că partinitatea artei se manifestă pentru prima dată în istoria sa abia — şi numai — în arta realist-socialistă.

Ar fi nejust ca arta lui A. S. Puşkin, de pildă, să fie definită ca o artă partinică a moşierilor mici şi mijlocii din vremea sa, nemulţumiţi de marii moşieri şi de puterea ţaristă. Cele mai adînci rădăcini ale artei lui Puşkin trebuie să fie căutate în caracterul ei popular, care determină adevăratul loc al poeziei sale în istoria literaturii ruse. Însă totodată, dacă luăm un astfel de scriitor ca L. N. Tolstoi, care a stat hotărît pe poziţiile ţărănimii ruse de după reformă, nemulţumite şi revoluţionare în esenţă, vom vedea că el supune unei critici nimicitoare întreaga societate burghezo-moşierească de atunci, cu toate instituţiile sale, dreptul, morala, religia etc. şi că prin întreaga sa artă — chiar cu mărginirea şi contradicţiile obiective şi subiective inevitabile — el slujea cauzei revoluţiei ruse sau, mai exact, revoluţiei ţărăneşti din Rusia. Dar nu este oare clar că dacă se pune semn de egalitate între Puşkin şi Tolstoi, fără a se vorbi de Nekrasov şi marii democraţi revoluţionari ruşi, istoria artei ruse va căpăta un caracter dogmatic şi vulgarizator, cu toate că, după cum am spus mai sus, pe altă cale, opusă celei amintite mai sus?

Fără să facem o analiză amănunţită a creaţiei artistice a unor astfel de scriitori ai noştri ca Liuben Karavelov şi Ivan Vazov, sau ca Heine şi Byron în Germania şi Anglia, Dante şi Cervantes în Italia şi Spania etc. este clar că partinitatea literaturii şi artei în general a existat şi înainte de arta realist-socialistă, chiar dacă nu era de acelaşi tip şi nu se dezvolta în aceleaşi proporţii, cu acelaşi ritm şi consecvenţă cum se dezvoltă în timpul nostru partinitatea artei realist-socialiste.

Aici se deschide un cîmp larg pentru o muncă analitică, sintetică şi critică a teoreticienilor, istoricilor şi criticilor de artă marxist-leninişti care astăzi este mai importantă şi mai necesară decît oricînd, dacă avem în vedere cît de variată este experienţa creaţiei literare şi a celorlalte arte atît în lagărul socialismului, cît şi în diferitele ţări capitaliste. Este ştiut că în ţările capitaliste există diferite curente şi şcoli în domeniul literaturii şi artei, că mulţi dintre autorii progresişti democraţi, iubitori de pace, fără să accepte teza noastră despre partinitatea artei, se includ totuşi, prin arta lor realistă, democratică, progresistă, umană, în lagărul comun al păcii, democraţiei şi socialismului, se situează într-un fel sau altul (conştient sau inconştient, consecvent sau neconsecvent) pe astfel de poziţii, care, în ultimă instanţă, sînt neavantajoase pentru imperialismul, fascismul şi militarismul mondial şi corespund poziţiilor pe care stau popoarele din lagărul socialismului, precum şi partidele comuniste din diferitele ţări capitaliste.

Este nejust, este contrar scopului pe care-l urmărim, este periculos, să învinuim pe aceşti autori că nu recunosc sau nu vor să recunoască teza noastră de bază despre partinitate în artă şi în felul acesta singuri să ardem

podurile noastre spre ei, singuri să facem imposibil contactul cu ei, să subminăm găsirea unui limbaj comun cu ei în numele apărării păcii, care este problema centrală a timpului nostru. Totodată însă, căutînd contact şi un limbaj comun cu ei, noi am putea trăda propria noastră cauză, socialismul şi comunismul, iar, în ultimă instanţă, şi pacea dacă nu apărăm principial teza noastră despre partinitate în literatură şi artă, dacă, într-un cuvînt am capitula în aceste probleme principale în numele unei proaste înţelegeri a necesităţilor şi consideraţiunilor sarcinilor tactice.

Sarcina este grea, dar este rezolvabilă. În faţa lucrătorilor din domeniul esteticii, teoriei literare, istoriei literaturii şi criticii literare marxist-leniniste stau obligaţiunile, de prim ordin, nu numai de a propaga din punct de vedere marxist-leninist, ştiinţific, real, ci şi de a prelucra în mod creator problemele de bază ale artei realist-socialiste şi ale artei în general, nelimitîndu-se pur şi simplu la reproducerea ideilor de bază şi a formulărilor clasicilor marxist-leninismului.

Unele din aceste probleme sînt şi problemele individualităţii, caracterului de clasă, partinităţii, caracterului popular şi caracterului general uman al artei luată nu numai ca formă a conştiinţei sociale în general, ci şi ca formă deosebită, specifică, a fenomenului social-suprastructural, ideologic, care are multe laturi comune, coincidente cu ştiinţa, morala, dreptul şi politica dar, în acelaşi timp, se deosebeşte în mod calitativ de ele atît prin obiect şi subiect, cît şi prin sarcinile şi metoda de bază a însuşirii artistice (cunoaştere şi transformare) a realităţii sociale şi naturale. Se înţelege, cînd definim arta ca un gen specific social-suprastructural, ca un fenomen ideologic anumit, şi nu numai pur şi simplu ca o formă a conştiinţei sociale, nu trebuie să uităm nici un moment că arta conţine în sine şi o serie întreagă de laturi sau elemente care prin ele înseşi nu au un caracter social-suprastructural, ideologic, ci caracterul unui fenomen social nesuprastructural ca de exemplu meşteşugul diferitelor arte, care într-un sens sau altul şi într-un grad sau altul este obligatoriu pentru toate tipurile şi pentru toate metodele artei, inclusiv şi pentru cea realist-socialistă.

Dacă arta în totalitatea sa ar fi fost un fenomen tipic social nesuprastructural, dacă ea, la fel ca limba, aritmetica, geometria, s-ar fi născut nemijlocit din producţia socială pentru a o sluji la rîndul ei, problema nu s-ar fi pus şi nu ar fi fost vorba despre nici un fel de partinitate a artei. Dacă limba, luînd naştere nemijlocit din muncă şi slujind înainte de toate şi în primul rînd munca, poate şi trebuie să slujească şi suprastructurii, sau vieţii ideologice a oamenilor, atunci arta la rîndul ei născîndu-se nemijlocit din baza economică şi din relaţiile sociale şi din lupta de clasă (în societăţile împărţite în clase) şi slujind necesităţile şi interesele ideologice ale oamenilor, poate totodată să slujească şi intereselor şi necesităţilor lor de muncă. Ca fenomen social-suprastructural, prin însăşi natura sa, arta se deosebeşte esenţial de limbă şi tehnică, ca şi de ştiinţe. Şi tocmai pentru că lucrurile stau astfel, în societăţile împărţite în clase, arta, într-o formă sau alta, într-un grad sau altul, direct sau indirect, consecvent sau inconsecvent pînă la capăt, nu poate să nu fie condiţionată de către clase sau de către lupta de clasă şi nu poate la rîndul ei, să nu le condiţioneze,

prin urmare arta nu poate să nu fie partinică tocmai în acest *înţeles leninist, în sensul mai larg al cuvîntului.* Iar atunci cînd apare partidul revoluţionar proletar de tip nou ca detaşament de frunte şi conducător al clasei muncitoare şi al maselor celor ce muncesc, conduse de ea, arta realist-socialistă capătă în mod inevitabil sensul şi importanţa artei partinice în înţelesul mai îngust, al acestui cuvînt, dar tot în sensul său leninist.

Tocmai aici este deosebit de necesar să se scoată în evidenţă că politica socialistă (respectiv partinitatea) este un tip de politică cu totul nou, calitativ superior, care se deosebeşte radical de politica (respectiv de revoluţia politică) a burgheziei, fără să mai vorbim de politica clasei feudale şi a stăpînitorilor de sclavi. Aceasta se datoreşte înainte de toate — şi în primul rînd — faptului că pe cînd relaţiile de producţie burgheze nu numai că au germinat dar s-au şi născut încă în sînul societăţii feudale, relaţiile de producţie socialiste în principiu nu pot lua naştere şi nu se pot forma încă în sînul societăţii burgheze ci, numai după ce este distrusă puterea burgheziei, este clădit statul nou socialist al muncitorilor şi e distrusă baza economică burgheză, luînd naştere şi începînd să se dezvolte economia socialistă, pe baza căreia politica şi întreaga ideologie marxist-leninistă îşi începe dezvoltarea sa integrală, multilaterală.

Atît pentru pregătirea şi înfăptuirea revoluţiei socialiste, cît şi pentru dezvoltarea continuă, integrală şi consecventă pînă la capăt a tuturor fenomenelor social-suprastructurale, ideologice, arta realist-socialistă poate să-şi aducă contribuţia sa hotărîtoare. Prin însăşi esenţa sa, o asemenea contribuţie nu poate fi de natură apolitică, nepartinică ci, dimpotrivă, trebuie să fie profund politică, profund partinică.

Tocmai datorită acestor fapte, partinitatea literaturii şi artei apare în general ca un principiu ideologic fundamental al noului tip, al noii metode a literaturii şi artei, adică a literaturii şi artei realist-socialiste.

Dacă se înţelege şi se aplică just acest principiu ideologic fundamental al tipului şi metodei artei, atunci pot fi puse şi rezolvate în mod just o serie de probleme concrete de critică literară şi istoria literaturii, ca de pildă „tipizarea largă a fenomenelor", despre care vorbeşte Gorki, se poate duce cu succes lupta împotriva lipsei de conflict în literatură, lupta împotriva nivelării realităţii socialiste şi a omului nou socialist şi totodată se poate lupta împotriva încercărilor de a nega artei realist-socialiste dreptul de a zugrăvi alături de omul obişnuit luat în împrejurările obiective ale vieţii societăţii socialiste, eroii deosebiţi a căror imagine artistică are o imensă importanţă educativă şi estetică pentru fiecare om socialist, pentru întreaga societate socialistă.

Sarcina articolului de faţă nu a fost să epuizeze aceste probleme, ci să arate profilul general teoretic al problemei partinităţii literaturii şi artei în general în lumina marxism-leninismului, a Congresului al XX-lea al P.C.U.S. şi a o serie de evenimente de natură politică, ştiinţifică şi literară care au avut loc de la Congresul al XX-lea încoace, atît în lagărul socialist, cît şi în cel capitalist.

ПАРТИЙНОСТЬ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Исследование болгарского академика Тодора Павлова было опубликовано в теоретическом органе Болгарской коммунистической партии «Новое время» в декабре 1956 года. Автор, использовав материал проводившихся после XX съезда КПСС дискуссий в СССР и странах народной демократии, а также в некоторых западных странах, рассматривает партийность, как существенную черту, как закон литературы и искусства. Подчеркивая, что партийность является существенной чертой как социалистической литературы и искусства, так и философии, права, истории, академик Павлов перечисляет черты, отличающие партийность в литературе и искусстве от партийности в общественных науках; он показывает, что в свете специфичности познания с помощью художественных образов партийность в литературе и искусстве является художественной партийностью. Она вытекает из того факта, что как искусство, так и литературу социалистического реализма нельзя считать лишь средством простого развлечения; литература и искусство социалистического реализма являются важным идеологическим инструментом, сильным оружием перевоспитания и активизации сознания масс. В первой главе исследования подчеркивается специфическое содержание искусства, как надстроечного идеологического явления; оно состоит в том, что человек может с помощью литературы и искусства осваивать, отражать социальную действительность и явления природы «по законам прекрасного». Во второй главе автор показывает, что партийность искусства проявляется не только в рамках идейного содержания; она проявляется также и в области художественной эмоциоанальности, в сфере типичного и т. д. Партийность социалистического искусства, говорит автор, плодотворнее и многостороннее всего проявляется в тесной связи искусства социалистического реализма с революционной, социалистической практикой, с делом строительства социализма. Именно в искусстве социалистического реализма полностью и последовательно воплощается принцип партийности, приобретает значение существеннейшей качественной черты революционного искусства.

В заключение автор делает вывод, что партийность искусства социалистического реализма является партийностью нового типа, качественно отличающейся от партийности, характерной для искусства в обществе, разделенном на антагонистические классы.

L'ESPRIT DE PARTI EN LITTÉRATURE ET EN ART

(RÉSUMÉ)

L'étude de l'académicien Todor Pavlov a paru dans l'organe théorique du Parti Communiste Bulgare «Novo Vreme» en décembre 1956. L'auteur examine l'esprit de parti comme trait essentiel, comme loi de la littérature

et de l'art réaliste-socialiste, à la lumière des discussions qui ont eu lieu après le XXe Congrès du P.C.U.S. en Union Soviétique, dans les pays de démocratie populaire et dans certains milieux occidentaux. Tout en soulignant le fait que l'esprit de parti est une caractéristique essentielle non seulement de la littérature et de l'art socialistes mais aussi de la philosophie, du droit, de l'histoire, l'académicien Pavlov énumère les traits qui distinguent l'esprit de parti en art et en littérature de l'esprit de parti dans les sciences sociales en soulignant qu'à la lumière de ce qui est spécifique à la connaissance artistique, l'esprit de parti en art et en littérature est lui-même artistique. L'esprit de parti de l'art et de la littérature réaliste-socialiste découle en premier lieu du fait que l'art et la littérature socialistes ne peuvent être considérés uniquement comme des sources de plaisir mais possèdent aussi le caractère et l'importance d'un remarquable instrument idéologique, d'une arme puissante servant à rééduquer et à activer la conscience des masses. Le 1er chapitre de l'ouvrage souligne dans ce sens le contenu spécifique de l'art, en tant que phénomène idéologique de superstructure, contenu spécifique qui consiste en la connaissance (la réflexion) par l'homme de la réalité sociale et de la nature „d'après les lois du beau". Dans le 2e chapitre, l'académicien Pavlov démontre que l'esprit de parti en art ne se manifeste pas seulement dans la sphère du contenu des idées mais aussi dans la sphère de l'émotion artistique, dans celle des types artistiques, etc. et il souligne que le domaine dans lequel l'esprit de parti se manifeste de la manière la plus complexe dans l'art socialiste-réaliste, et de la façon la plus efficace, est le domaine de l'unité de cet art avec la pratique socialiste-révolutionnaire, avec l'œuvre d'édification du socialisme. Le principe de l'esprit de parti est accepté de la manière la plus complète et la plus conséquente justement dans l'art réaliste-socialiste, où il acquiert en effet l'importance de l'un des traits qualitatifs les plus essentiels de l'art révolutionnaire.

En conclusion, l'auteur souligne que l'esprit de parti de l'art réaliste-socialiste est un esprit de parti de type nouveau, supérieur qualitativement, qui diffère radicalement de l'esprit de parti, caractéristique de l'art des sociétés divisées en classes antagonistes.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

CATEGORIILE MATERIALISMULUI DIALECTIC

DE

ION BANU

Atunci, cînd cu trei-patru ani în urmă s-a arătat că trebuie abordat într-un mod nou studiul categoriilor filozofice ale marxismului, au existat păreri după care scoaterea în evidenţă a categoriilor filozofice în cadrul unor tratări separate nu ar aduce prea multă noutate, întrucît despre asemenea chestiuni ca : materie, mişcare, finit, infinit, cauză, efect, necesitate, hazard, se vorbea şi în trecut, cu prilejul expunerii a ceea ce noi numeam trăsăturile dialecticii şi principiile materialismului.

Experienţa ultimilor ani a arătat, dimpotrivă, că acel mod de cercetare şi expunere a materialismului dialectic care acordă cea mai mare atenţie categoriilor filozofice este incomparabil superior celui vechi şi că a înlesnit o mai adecvată înţelegere a dialecticii, aprofundarea studiului ei şi înţelegerea mai bună a sensului ei practic.

Intr-adevăr, încadrarea complexităţii extreme a materialismului dialectic în sistemul cunoscut de trăsături şi de principii ne menţinea la nivelul unor generalităţi şi favoriza totodată o înţelegere incompletă a obiectului nostru. Or, cercetarea filozofică a realităţii scoate în evidenţă faptul că — sub aspectele ei cele mai generale — aceasta ne prezintă pe de o parte anumite legi — legi formulate de dialectică şi materialism — şi pe de altă parte aspecte, însuşiri, legături speciale pe care legile sau aşa-zisele trăsături, fie că nu le evidenţiază deloc, fie că le evidenţiază într-un mod extrem de general, de nediferenţiat. Firește, aceasta nu arată decît unele din deficienţele vechiului mod de cercetare.

Abordînd studiul categoriilor filozofice ale marxismului trebuie să precizăm răspunsul la o serie de întrebări, precum : în ce fel trebuie să definim categoriile filozofice ? Care e raportul dintre ele şi legile dialecticii şi materialismului ? In ce fel urmează să operăm cu ele ? Care e

relaţia dintre ele? Ce concluzii practice se desprind din acest mod nou, îmbunătăţit de a considera filozofia marxistă?

Expunerea de faţă se va strădui să dea, deşi în mod concentrat, un răspuns la problemele de mai sus.

1. DEFINIŢIA CATEGORIILOR FILOZOFICE ALE MARXISMULUI

Realitatea înconjurătoare se prezintă înaintea noastră ca o reţea complicată de obiecte, cu proprietăţile lor, cu relaţiile dintre ele, cu mişcarea lor neîntreruptă. Pe măsură ce aprofundăm cercetarea realităţii, constatăm faptul că nu putem înţelege specificul fenomenelor şi al mişcării lor, decît dacă ne dăm seama de ordinea necesară şi universală care le stă la bază. Cunoaşterea aprofundată a oricărui obiect constă înainte de toate în a ne da seama de materialitatea şi mişcarea lui, de faptul că ocupă un anumit loc în spaţiu şi în timp, a ne da seama că obiectul respectiv are un conţinut şi o formă, că posedă însuşiri de continuitate şi discontinuitate, că are unele însuşiri accidentale şi altele esenţiale, că mişcarea lui are ceva necesar şi totodată ceva fortuit, întîmplător etc. Aşadar fiecare obiect este caracterizat prin anumite stări, laturi, prin anumite proprietăţi, iar mişcarea lui de asemenea prin anumite particularităţi. Pe de altă parte, dacă reţinem — spre a lua un exemplu — laturile de conţinut şi formă, noi constatăm că nu există nici un obiect din realitatea înconjurătoare — obiect, în sens larg, fie el material, fie el act omenesc, sau instituţie socială — care să nu aibă, în mod obiectiv, un conţinut şi o formă şi că este imposibilă cunoaşterea unui asemenea obiect fără recunoaşterea formei şi a conţinutului lui şi a raporturilor dintre ele. Rezultă că folosind asemenea noţiuni ca cele de conţinut şi formă, noi exprimăm prin ele anumite elemente fără de care obiectele înconjurătoare nu pot să existe, că au deci caracter *necesar,* că aceste noţiuni sînt atît de *generale* încît exprimă însuşiri ale absolut oricăror obiecte şi fenomene, că fără ele este imposibil să ne dăm seama de esenţa obiectelor că au aşadar caracter *esenţial.*

Asemenea noţiuni poartă numele de categorii filozofice. Marx spunea despre categorii că exprimă „forme de existenţă, determinări ale existenţei..." [1] Lenin arată că, îndeosebi, categoriile înregistrează legăturile universale, multilaterale din lumea obiectivă, laturile mişcărilor complexe obictive etc. [2]

Cu asemenea categorii operează nu numai filozofia, dar orice ştiinţă. Însă, spre deosebire de categoriile ştiinţelor speciale, care oglindesc proprietăţi obiective a căror universalitate este limitată de perimetrul domeniului de fenomene propriu ştiinţei respective, categoriile filozofice reflectă caractere ce aparţin absolut tuturor obiectelor şi fenomenelor. Sfera lor are cea mai largă universalitate şi de aceea vom spune că ele sînt noţiuni *de extremă generalitate.*

Asemenea categorii sînt, după cum se ştie: materie, mişcare, spaţiu, timp, finit, infinit, continuitate, discontinuitate, salt, calitate, cantitate,

[1] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice,* E.S.P.L.P., 1954, p. 233.
[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 116.

măsură, esență, fenomen, conținut, formă, general, individual, posibilitate, realitate, necesitate, întîmplare etc.

Marx, Engels și Lenin au acordat foarte multă atenție problemei categoriilor filozofice, atîta vreme subapreciată în studiile noastre. Ele au o însemnătate de prim ordin în filozofia marxist-leninistă.

Trebuie aici însă făcută o primă observație: unii autori vorbesc de categoriile materialismului dialectic, alții de categoriile dialecticii materialiste. Se înțelege că asemenea categorii cum sînt cele de materie, spațiu, timp, conștiință sînt categorii ale materialismului. Or, la baza întregii filozofii marxist-leniniste stă recunoașterea materialității lumii. În raportul: materie-mișcare, *materia* care se mișcă este primordială față de mișcare, de aceea filozofia marxistă se numește *materialism*-dialectic înglobînd — în sensul larg al acestei expresii — dialectica materialistă, materialismul istoric, gnoseologia.

Prin urmare vom vorbi de categoriile materialismului dialectic, în sens foarte larg, incluzînd firește și pe acelea ale dialecticii materialiste.

O a doua observație, intim legată de cea de mai sus: majoritatea autorilor care dau tabloul categoriilor filozofice omit pe acelea ale materialismului istoric. Pe drept cuvînt, autori ca tov. Gáll Ernő [1] la noi, sau tovarășii V. I. Kelle și M. I. Kovalson [2] în U.R.S.S., subliniază însemnătatea principială a faptului că în studiul general al categoriilor trebuie să cuprindem și pe acelea ale materialismului istoric. Este adevărat că aceste categorii se referă doar la domeniul fenomenelor sociale. Dar, în ce privește acest domeniu, ele au, toate, maximă generalitate, în raport cu categoriile speciale folosite de științele sociale speciale ca: economia politică, istoria, dreptul, etica, estetica, istoria filozofiei etc. Se știe doar că una din marile cuceriri ale marxismului a fost tocmai extinderea materialismului la viața socială, suprimîndu-se astfel „inconsecvențele, imperfecțiunea și caracterul unilateral al vechiului materialism" după expresia lui Lenin [3]. Prin această extindere, materialismul apare deci *întregit*, apare ca *un întreg*. De aceea, nici un sistem de legi, nici un sistem de categorii care nu ar cuprinde și legile și categoriile materialismului istoric nu ar putea fi considerat ca un *sistem întreg* al materialismului dialectic. Insistăm asupra faptului, întrucît există încă și azi, la noi, unele păreri, din fericire izolate, care exclud sociologia din sfera filozofiei. Consecința dăunătoare a unei asemenea păreri, străine marxismului, constă în faptul că, pe această cale, se ajunge la negarea bazei materiale generale a fenomenelor social-politice, în speță la negarea fundamentului materialist-dialectic general al materialismului istoric, iar sociologia astfel dezarmată poate deveni o pradă ușoară pentru idealism.

De altfel, teza pe care o combatem reprezintă un punct de vedere frecvent în filozofia burgheză contemporană. Un reprezentant de frunte al acesteia, Bertrand Russell, crede și el că filozofia ar fi un „bun al

---

[1] E. Gáll, *Despre importanța studierii categoriilor materialismului dialectic*, în *Cercetări filozofice*, 1955, nr. 4.

[2] V. I. Kelle și M. I. Kovalson, *Categoriile materialismului istoric*, în *Voprosî filosofii*, 1956, nr. 2, ed. I.S.R.S., 1956, nr. 2, p. 21.

[3] V. I. Lenin, *Karl Marx*, în vol. *Marx, Engels, Marxism*, Ed. P.C.R., 1947, p. 15.

spiritului" care nu poate da vreun răspuns definitiv la problemele vieții sociale practice ale omului.

Dimpotrivă, în marxism întreaga filozofie are destinație esențialmente socială, umană. Această idee implicată în sistemul filozofic al lui Epicur, sau al lui Spinoza, a căpătat explicitare teoretică la un Feuerbach sau la un Cernîșevski. Ba chiar, în opera lui, Feuerbach anunța, credem, zorile materialismului istoric. Se înțelege însă că abia în marxism și-a găsit ea deplina realizare, și anume tocmai prin întemeierea materialismului istoric, ca parte a filozofiei.

O a treia observație : din tabloul de categorii se omit cîteodată unele care nu se referă la fenomenele din natură și la legăturile dintre ele, ci la raportul dintre acestea — ca obiect al cunoașterii — și subiectul care le cunoaște. Astfel procedează de pildă V. P. Tugarinov care, într-o carte recentă, valoroasă de altfel și plină de originalitate marxistă, carte consacrată problemei categoriilor, deși se referă uneori și la problemele gnoseologiei, totuși, în fond, nu lasă în clasificarea pe care ne-o propune nici un loc categoriilor specific gnoseologice, ca de pildă : reflectare ; intuire, abstractizare, teorie, practică ; abstract, concret ; logic, istoric ; inducție, deducție. Într-adevăr, după Tugarinov, categoriile se împart în trei grupuri : *substanțiale, atribuționale* și *relaționale.* Or, singurul grup în care ar putea intra — în principiu — cele gnoseologice ar fi cele relaționale. Despre acestea din urmă, V. P. Tugarinov spune însă că exprimă „legături între fenomene și proprietățile lor" [1], enunțare ce exclude în mod evident relațiile gnoseologice, care sînt relații între *obiect* și *subiect.* E adevărat că, în contrast cu definiția sa, Tugarinov cuprinde printre categoriile relaționale și pe aceea de *adevăr,* care după cum constată însuși autorul, se referă la raportul dintre gîndire și realitate, dar e vorba de un caz izolat care nu infirmă observația noastră de mai sus referitoare la concepția autorului. Într-un articol publicat mai de mult în revista *Kommunist,* G. Gack sublinia în mod just că în seria categoriilor filozofice intră „categoriile gnoseologiei materialismului dialectic" [2].

Specifică filozofiei marxiste este unitatea indisolubilă între teoria existenței și teoria cunoașterii, între ontologic și gnoseologic, între dialectică, gnoseologie și logică, după cum subliniază Lenin în *Caiete filozofice.*

Ținînd seamă de toate acestea, ajungem la următoarea definiție a categoriilor, care este, după părerea noastră, mai completă decît celelalte, propuse de autori ca V. P. Tugarinov [3] M. M. Rozental [4] V. I. Kelle și M. L. Kovalson [5] etc :

Categoriile filozofice sînt noțiuni extrem de generale care oglindesc realitatea obiectivă, inclusiv cea specific socială, sub aspectul laturilor ei

---

[1] V. P. Tugarinov, *Соотношение категорий диалектического материализма* Leningrad, 1956, p. 39.

[3] G. Gack, *Despre categoriile dialecticii materialiste și studiul lor,* în *Kommunist,* 1954, nr. 13.

[3] *Ibidem.*

[4] M. M. Rozental, *О категориях материалистической диалектики,* Moscova, 1956, p 12, nota.

[5] V. I. Kelle și M. I. Kovalson, *op. cit.,* p. 21.

şi ale mişcării ei, sub aspectul determinărilor şi elementelor legăturilor ei — toate necesare, esenţiale şi de maximă universalitate — precum şi caracterele şi momentele principale ale procesului cunoaşterii realităţii obiective de către oameni.

În lumina definiţiei date, iese în evidenţă faptul că, înainte de toate, categoriile au o mare însemnătate gnoseologică.

Într-adevăr, în lumea obiectivă există un număr infinit de momente, o reţea extrem de încîlcită de relaţii, care se repetă în mod infinit, reprezentînd mişcarea şi transformarea infinită a materiei. Dar această mişcare şi transformare, această „curgere" a materiei nu are loc în mod amorf, fără momente de echilibru temporar. Există dimpotrivă în lumea obiectivă anumite „linii de forţă" care reliefează ordinea existentă în reţeaua aparent haotică de obiecte şi relaţii şi care sînt *expresii calitative* ale unei anumite serii de momente şi legături, ce se repetă în mod infinit, serii ce exprimă latura *cantitativă* a mişcării obiective a materiei. Astfel, spre a lua un exemplu, materia care se mişcă, nu se mişcă în mod amorf ca lava unui vulcan, ci aşa încît în mişcarea ei infinită trece succesiv prin anumite forme — relativ stabile ; acestea sînt tocmai formele pe care ni le prezintă nouă *obiectele materiale* şi care apar a fi astfel expresii calitative, temporar stabile, ale schimbării *cantitative* infinite a materiei. *Forma* materiei apare astfel a fi una din „liniile de forţă" proprii mişcării materiei, şi pe care ne rezemăm noi în cursul procesului de cunoaştere a realităţii. Expresia logică a „liniilor de forţă" sînt tocmai categoriile filozofice. În speţă, categoria de formă constituie reflexul logic concentrat al faptului că mişcarea reală a materiei se realizează prin obiecte care au o formă determinată. Într-adevăr, în contactul dintre oameni şi realitatea înconjurătoare, în practica lor milenară, printr-un număr infinit de impresii culese de ei cu ajutorul simţurilor, s-a constituit la un moment determinat categoria logică de formă. După cum, în mod obiectiv, în fluxul obiectiv continuu, formele pe care le ia materia reprezintă puncte nodale — momente de stabilitate calitativă — în procesul cantitativ de „curgere" a materiei, tot astfel, în mod subiectiv, pe plan gnoseologic, categoria de formă reprezintă un punct nodal în procesul infinit de cunoaştere a realităţii.

Astfel fiind, definiţia de mai sus urmează a fi mai departe explicitată în sensul evidenţierii însemnătăţii pe care o au categoriile din punctul de vedere al cunoaşterii adecvate atît a realităţii, cît şi a particularităţilor procesului gnoseologic prin care omul îşi dă seama de realitate.

Observăm : am vorbit mai sus despre necesitatea ca în tabloul de categorii filozofice ale marxismului să cuprindem şi categoriile gnoseologice. Totodată am subliniat funcţia gnoseologică pe care o îndeplinesc absolut toate categoriile. Pentru înlăturarea oricărei neclarităţi, precizăm că deşi toate categoriile au funcţiune cognitivă, totuşi unele se referă în mod nemijlocit la cunoaşterea realităţii obiective, iar altele la înţelegerea procesului subiectiv de cunoaştere a acesteia ; unele se referă deci la cunoaşterea obiectului, iar altele la *cunoaşterea cunoaşterii* acestuia.

Însemnătatea gnoseologică a categoriilor relevă multipla legătură care există între categoriile filozofice şi practica social-istorică. Clasicii marxismului au subliniat faptul că practica social-istorică are rol determinant în procesul de *constituire* a categoriilor filozofice. Acest lucru a

apărut de pildă în rîndurile de mai sus cînd am vorbit de categorii ca de puncte nodale în procesul cunoaşterii. Deosebit de pregnant apare rolul practicii social-istorice în constituirea categoriilor materialismului istoric, ca de pildă acelea de bază, suprastructură, conştiinţă socială etc.

Apoi, în marxism, cunoaşterea realităţii are un sens esenţialmente practic. Noi cunoaştem realitatea naturală şi socială în procesul practicii sociale destinate *transformării* naturii şi societăţii.

Imediat ce am evidenţiat aşadar, importanţa cognitivă a categoriilor, iese în evidenţă, ca un corolar al acesteia, însemnătatea funcţiei practice, active, pe care o îndeplinesc categoriile logice.

Ca atare, orice definiţie completă a categoriilor materialismului dialectic marxist trebuie să ţină seamă de rolul practic al categoriilor în opera de cucerire a naturii, adică de adaptare a ei nevoilor umanităţii, aşadar de transformare a ei.

Credem că în următoarele cuvinte ale lui Lenin se enunţă tocmai însemnătatea gnoseologică a categoriilor, latura lor în acelaşi timp obiectivă şi subiectivă ca puncte nodale, cum şi funcţia lor practică : În faţa noastră — spune Lenin — „se află *reţeaua* fenomenelor naturii... categoriile sînt treptele..... cunoaşterii lumii, puncte nodale în reţea, care-l ajută [pe om] s-o cunoască şi s-o cucerească“ [1].

Trebuie să ne mai întoarcem o dată la definiţia sus-amintită spre a cerceta problema raportului dintre categorii şi legi, problemă dezbătută azi în literatura filozofică. Întrucît categoriile exprimă relaţii esenţiale, nu se confundă ele cumva cu legile dialecticii materialiste, care sînt şi ele de ordinul esenţei ? Această părere a fost exprimată în literatura marxistă, deşi cu anumite rezerve, de către D. P. Gorski [2]. Pe drept cuvînt, o serie de autori ca Tugarinov, Kelle şi Kovalson şi alţii subliniază că aceşti termeni nu pot fi confundaţi. Totodată trebuie să reţinem şi observaţia făcută de Oizerman asupra faptului că legile sînt indisolubil legate de categorii, neputînd fi despărţite unele de altele. După părerea noastră, în definirea acestui raport trebuie să presupunem următoarele elemente : 1. atît legile cît şi categoriile se referă la *una şi aceeaşi esenţă* obiectivă, exprimînd-o sub diferite raporturi ; 2. în timp ce categoriile exprimă îndeosebi structura obiectelor aflate în mişcare, elementele legăturilor lor obiective, laturile mişcării lucrărilor, legile exprimă îndeosebi natura şi modul de desfăşurare a mişcării, modul de desfăşurare a legăturilor obiective. E vorba aici de trăsături distinctive, care nu trebuie însă nicidecum absolutizate ; nu putem nicidecum afirma de pildă că în categorii s-ar exprima doar latura statică a realităţii, iar în legi doar cea dinamică. 3. Categoriile, care sînt noţiuni, şi legile, care sînt judecăţi, se presupun şi se implică reciproc, tot aşa după cum în logică noţiunile şi judecăţile se presupun unele pe celelalte [3]. Legile le enunţăm cu ajutorul categoriilor şi

---

[1] V. I. Lenin *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 65.

[2] D. P. Gorski, *Despre categoriile dialecticii materialiste*, în *Voprosî filosofii*, vol. 3, 1955.

[3] În acest sens, articolul lui P. V. Kopnin, *Formele gîndirii şi interdependenţa lor*, în *Voprosî filosofii*, 1956, nr. 3.

exprimă raporturi între categorii. Totodată însă, după cum arată Lenin, „Categoriile gîndirii... [sînt] expresia legităţii..." [1].

Să considerăm de pildă categoria sociologică de clase sociale antagoniste şi legea dialectică materialist-istorică a luptei de clasă. Deşi nu se poate afirma că ar spune acelaşi lucru, ambele caracterizează una şi aceeaşi esenţă obiectivă a unei societăţi antagoniste. În timp ce categoria clase antagoniste indică elementele, laturile sub care se manifestă această esenţă, legea indică mişcarea reciprocă în care se află angajate aceste laturi, elemente, adică lupta de clasă. Pe de o parte legea luptei de clasă — adică o formă specială a legii general dialectice a luptei contrariilor — presupune existenţa claselor sociale antagonice, căci indică raportul dintre ele. Dar, pe de altă parte, categoria „clase sociale antagonice" are un sens aplicată doar unei societăţi despicate în clase aflate în luptă. Prin urmare, categoria socială de clase antagonice implică legea contradicţiei, legea luptei de clasă; iată aşadar din nou evidenţiată unitatea dintre categorie şi lege, imposibilitatea tratării unor categorii dialectice determinate, într-un mod desprins de legile care le stau la bază, imposibilitatea tratării unei anumite legi, în mod izolat de categoriile în care legea se exprimă.

2. OPOZIŢIA DINTRE MATERIALISM ŞI IDEALISM, DINTRE DIALECTICA ŞI METAFIZICA, IN PROBLEMA CATEGORIILOR

In concepţia materialismului dialectic, categoriile filozofice au caracter derivat, reflectoriu. În lumina materialismului, constatăm că ele oglindesc realitatea materială; aşadar: *a)* conţinutul lor are caracter obiectiv şi *b)* baza lor se află în lumea materială. Astfel apare opoziţia antipodică între materialism şi idealism, după care gîndirea şi formele ei ar avea caracter independent de orice conţinut obiectiv, independent de ordinea lumii materiale, fiind în general libere de orice necesitate.

Concepţia materialistă asupra categoriilor filozofice reprezintă o cucerire care este rezultatul unei îndelungate lupte dintre materialism şi idealism în problema categoriilor. În Grecia veche, îi revine lui Aristotel meritul de a fi enunţat, primul, un sistem de categorii. Concepţia aristotelică despre categorii — elaborată în lupta împotriva teoriei platonice a ideilor — era materialistă, căci el recunoştea faptul că acestea exprimă un conţinut material obiectiv. Punctul de plecare al întregului sistem aristotelic de categorii era categoria de *substanţă,* care exprimă, după Aristotel, esenţa individualului material concret. Mai aproape de noi, Kant a propus un sistem de categorii într-un anumit sens mai logic decît cel aristotelic, deoarece, spre deosebire de Aristotel, filozoful german căuta să sistematizeze categoriile; dar deşi Kant căuta un criteriu obiectiv al categoriilor în universalitatea lor, în fond, categoriile kantiene erau concepute în mod subiectivist-idealist, ca elaborări apriorice ale intelectului uman, lipsite de orice conţinut în lumea obiectivă a „lucrurilor în sine".

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 62.

Latura subiectivistă a concepției kantiene despre categorii a fost energic combătută de Hegel care a avut meritul, relevat de Lenin, de a cere categoriilor logice un conținut *obiectiv*, independent de subiectul cunoscător. Dar, pentru Hegel, acest conținut obiectiv al categoriilor, înțeles tot în mod idealist, era reprezentat de conceptualitatea obiectelor, adică de natura lor, presupus ideală, expresie a ideii absolute. Prin Hegel, categoriile filozofice dobîndeau recunoașterea numai a bazei lor obiective, dar nu și a materialității acestei baze.

În fond, la Hegel, obiectivitatea categoriilor era o pseudo-obiectivitate, căci era o obiectivitate alta decît aceea a lumii materiale obiective. În marxism, noțiunea de obiectiv este inseparabilă de aceea de lume materială. Trăsăturile, relațiile acestei lumi materiale obiective, sînt cele ce se reflectă în categoriile logice. Lenin arată că acest „principal conținut al logicii", care sînt conceptele, reprezintă „reflexe ale lumii obiective. Dialectica *lucrurilor* creează dialectica *ideilor* și nu invers" [1].

În lumina marxismului, apare cu evidență poziția neștiințifică a subiectiviștilor contemporani în problema categoriilor. Așa-zișii pozitiviști „logici" contemporani refuză să admită orice corespondență între formele și regulile gîndirii logice și ordinea obiectivă a lumii. Lichidarea acelei discipline în gîndire impusă de ceea ce Lenin numea „Logica lucrurilor" înseamnă pentru aceștia... lichidarea metafizicii ! Pozitivismul — orientare foarte „en vogue" azi în filozofia burgheză — apare astfel în fond profund iraționalist, consecvent în felul său sarcinii de a se adapta mediului său de clasă, intrat într-un conflict iremediabil cu rațiunea implacabilă a istoriei contemporane. Unul din reprezentanții pozitivismului logic în Romînia burghezo-moșierească, Anton Dumitriu, denunța drept „metafizice" concepțiile după care „legile inteligenței" ar fi „legile inteligibilului" [2]. Logica *nouă*, spune numitul autor, „nu are caracter ontologic". Ea e formală, în sensul că formalul ei „nu are nici o structură, ci este o condiție pentru a rămîne la propriile noastre condiții și pentru a nu ieși din ele..." [3].

Iată deci proclamați arbitrarul și tirania subiectivității. O astfel de logică echivalează cu o sentință prin care omul e declarat străin de realitatea care-l înconjură, de istoria ei. Filozoful burghez, exponent al unei clase sociale condamnate de istorie, proclamă divorțul absolut între rațiunea umană și realitate.

Exponenții ideologici ai proletariatului contemporan sînt dimpotrivă mîndri că logica „lor" concordă deplin cu logica lucrurilor și cu logica istoriei umane. În aceasta constă în primul rînd caracterul *materialist* al concepției marxist-leniniste despre categorii.

Dar aceasta e numai o latură a problemei. Urmează să vedem, în continuare, în ce constă caracterul *dialectic* al concepției noastre despre categorii.

Acest caracter este multiplu, iar istoria filozofiei înregistrează și lupta dintre dialectică și metafizică în problema categoriilor.

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 163.
[2] A. Dumitriu, *Logica nouă*, București, 1940, p. 13.
[3] *Ibidem*, p. 99.

Dialectica marxistă cere înainte de toate recunoaşterea faptului că nu trebuie să concepem categoriile altfel decît în relaţie reciprocă. Dacă cercetăm azi sistemul de categorii al lui Aristotel, observăm că la acesta se întrevede preocuparea, nebuloasă încă, a determinării unei anumite relaţii între categorii, relaţii conforme unui conţinut obiectiv. Într-adevăr, Aristotel recunoaşte că trebuie început cu categoria de substanţă, căci lumea materială începe de la individualul material concret. Apariţia aceasta e deocamdată la Aristotel embrionară căci, dacă e adevărat că celelalte categorii se raportează toate la prima, apoi la autorul stagirit analiza nu merge mai departe, spre a cerceta raportul reciproc dintre celelalte categorii. Sistemul kantian este conceput în această privinţă în chip cu totul metafizic, căci nu depăşeşte stadiul *clasificării* categoriilor, clasificare cu caracter exterior, subiectivist. Cel care a înţeles existenţa relaţiei reciproce dintre categorii — dintre toate categoriile şi nu numai dintre unele din ele — a fost Hegel. Pentru Hegel, nu se poate admite spre exemplu, ca libertatea să fie contrapusă sau juxtapusă necesităţii; pentru Hegel, relaţia dintre ele e una de *interdependenţă,* în sensul că libertatea este recunoaşterea şi cunoaşterea necesităţii, iar necesitatea, fundamentul libertăţii.

Fiecare categorie a materialismului dialectic trebuie studiată şi folosită în lumina celorlalte. Noi trebuie să studiem materia în raport cu mişcarea, timpul şi spaţiul, în raport cu contradicţiile ei interne, în raportul ei cu individualul concret etc. Există de altfel lupta dintre materialism şi idealism, dintre dialectică şi metafizică şi în problema relaţiei dintre categorii. Relaţia dintre individual şi general fusese definită de Platon în sens idealist, şi, în această privinţă a fost puternic combătut de Aristotel, de pe poziţia materialismului. Marxismul respinge azi în numele materialismului poziţia acelor pozitivişti contemporani care consideră, în mod idealist, că realitatea constă în relaţii, iar nu înainte de toate în *obiecte materiale,* cu caracter primordial, relaţiile existînd *între acestea,* ca elemente subordonate. Engels vorbeşte undeva în acest sens, de caracterul „obiectic" al lumii materiale ca lume a „obiectelor" materiale. Pe de altă parte, noi combatem, în numele dialecticii, poziţia lui Spinoza în problema relaţiei dintre materie (substanţă) şi mişcare. Într-adevăr, această relaţie era concepută de Spinoza în mod nedialectic, în sensul că mişcarea ar fi, nu un *atribut* permanent esenţial al materiei, aşa cum stau lucrurile în realitate, ci un *„modus"* al ei, avînd aşadar caracter *accidental* (deşi permanent).

Apoi, categoriile trebuie să fie înţelese şi aplicate în mod suplu, fără rigiditate; ele sînt *mobile,* ele trec de aceea unele în altele. Iată: „două curente filozofice — spune Engels —: metafizica cu categorii fixe; dialectica... cu categorii mobile; ...aceste categorii fixe — motiv şi consecinţă, cauză şi efect, identitate şi deosebire, aparenţă şi esenţă — nu rezistă criticii, ...analiza descoperă prezenţa *in nuce* [în embrion] a unuia din poli în celălalt, [descoperă] că într-un anumit punct unul din poli se transformă în celălalt..." [1]. Iar Lenin arăta că pentru ca noţiunile logice

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii,* E.S.P.L.P., 1954, p. 204.

să oglindească cu adevărat viaţa, care se află în necontenită mişcare, ca ele să poată cuprinde lumea atît de nuanţată şi de complexă, trebuie să fie *elastice, mobile, relative, legate între ele.* Să considerăm, de pildă, o asemenea categorie ca aceea de *posibilitate.* Este o categorie cu o largă sferă de aplicabilitate. De la caz la caz, ea poate lua altă înfăţişare şi e legată de o serie de nuanţe. Transformarea ei în realitate poate să apară uneori ca neverosimilă, alteori ca verosimilă, alteori ca probabilă sau ca improbabilă, şi numai în condiţii determinate are caracter necesar. Am putea spune că această categorie a posibilităţii se diversifică în asemenea categorii ca cele de *verosimilitate, probabilitate* etc. Un exemplu : după cum au descoperit Marx şi Engels, în epoca noastră, trecerea întregii omeniri de la capitalism la socialism a devenit de domeniul posibilului, a devenit deci *posibilitate.* Or, dacă ne mulţumim cu această enunţare, şi o considerăm în mod rigid, justificăm teza reformistă după care e destul ca să apară posibilitatea socialismului, pentru ca acesta să devină automat realitate. Or, marxism-leninismul arată că transformarea acestei posibilităţi în realitate nu poate fi înţeleasă în sens rigid, fără distincţie dacă e vorba de natură şi societate. În societate trebuie ţinut seama de voinţa, ideile şi acţiunea oamenilor. Aici ea depinde, prin urmare, de asemenea condiţii ca : existenţa partidului clasei muncitoare, cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, instaurarea dictaturii proletariatului. De pildă, în lipsa dictaturii proletariatului, posibilitatea nu poate deveni realitate ; în ţările ultramilitarizate, la condiţiile de mai sus se adaugă condiţia folosirii violenţei, altminteri transformarea devine nu imposibilă, dar *neverosimilă ;* în alte ţări, cu vechi tradiţii parlamentare, trecerea la socialism fără folosirea violenţei, dar numai cu condiţia respectării celorlalte condiţii, devine *probabilă* etc. Mînuirea adecvată a acestor nuanţe, corespunzînd diversităţii istorice reale are, aşadar, nu numai însemnătate gnoseologică, dar şi imensă însemnătate practică.

Trebuie însă să reţinem faptul că, pe de altă parte, supleţea categoriilor, dusă dincolo de limitele pe care le prescrie însăşi natura fenomenelor obiective, transformă dialectica în sofistică. Democraţia proletară şi dictatura proletariatului drept cale de trecere de la capitalism la socialism reprezintă categorii sociologice indisolubil legate între ele, reprezintă o unitate de contrarii. Noţiunea democraţiei trebuie aplicată cu supleţe, dar cu condiţia ca această supleţe să nu rupă unitatea sus-menţionată. De îndată ce democraţia este împinsă pînă la negarea rolului statului ca instrumentul dictaturii proletariatului — de îndată ce aşadar a fost negată dictatura proletariatului — iar unitatea contradictorie sus-menţionată dintre cele două categorii a fost ruptă, atunci democraţia — care este o formă de *stat* — fie că se va asocia noţiunii de dictatură burgheză, fie că se va anula pur şi simplu, însă în ambele cazuri încetează de a mai viza calea de trecere spre socialism. Elasticitatea noţiunilor, da, dar ea trebuie să respecte legile obiective, altminteri, după cum arată Lenin „această elasticitate aplicată în mod subiectiv = eclectism şi sofistică" [1].

Atunci cînd vorbim de mobilitatea categoriilor trebuie să avem în vedere şi un alt element. Mobilitatea trebuie să corespundă realităţii obiec-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 82.

tive. În măsura în care realitatea se schimbă, se va schimba și conținutul categoriei. Lucrul îl putem constata în domeniul materialismului istoric; de pildă, categoria de familie nu a avut întotdeauna același conținut, căci familia însăși a evoluat. Dacă cercetăm însă asemenea categorii ca cele de materie, spațiu, timp, nu există nici un temei spre a se susține că obiectul lor este altul azi față de ceea ce a fost la începutul procesului uman de cunoaștere, că ar fi avut alt conținut obiectiv în trecutul istoric al omenirii decît azi. Reamintim de altfel, că, vorbind despre materie în general, Engels spunea că ea nu poate fi presupusă a dobîndi sau a pierde în mod definitiv vreun atribut de-a lungul timpului.

Cînd e vorba așadar de evoluția categoriilor universale ale materialismului dialectic trebuie precizat că evoluția lor constă în faptul că ele, mișcîndu-se pe o linie contradictorie de dezvoltare, capătă, de-a lungul istoriei, prin lupta între materialism și idealism, între dialectică și metafizică, un conținut tot mai bogat și mai complex, care le apropie astfel tot mai mult de complexitatea infinită a naturii, eternă în determinările ei esențiale.

Alt aspect fundamental al caracterului dialectic al categoriilor este *structura lor contradictorie.*

Cercetarea unor categorii, ca de pildă cele de individual și general, ne înfățișează un fapt care, dezvăluit de Hegel, a căpătat, prelucrat fiind în sensul materialismului de către clasicii marxismului, o deosebită semnificație teoretică. Anume că fiecare categorie în parte deși enunță o anumită latură a obiectelor, pierde orice fel de înțeles concret dacă nu este luată în unitate cu contrariul ei. Sau, cu alte cuvinte, că realitatea nu poate fi oglindită în mod adecvat decît prin ambele categorii contradictorii, luate în unitatea lor. Aspectul contradictoriu dintre individual și general fusese văzut și înainte de Hegel, dar numai cel contradictoriu. Hegel abordează chestiunea în alt chip. Este adevărat că în calitatea sa de idealist, Hegel crede că generalul reprezintă principiul prim care ar constitui lucrurile individuale, că acestea sînt ceea ce sînt datorită acțiunii generalului care ar sălășlui în ele și s-ar manifesta în ele. Să luăm poziția critică cuvenită față de această denaturare idealistă a realității și să urmărim mai departe analiza hegeliană. Filozoful german constată că într-o asemenea propoziție simplă ca: „Socrate este om" noi spunem în fond că *individualul este general.* Așadar, în fiecare obiect individual, cele două elemente contradictorii apar în realitate unite, în sensul că individualul cuprinde în sine generalul, iar generalul nu există altfel decît prin individual, ceea ce de altfel văzuse și Aristotel. Aceasta înseamnă că fiecare obiect individual are o natură contradictorie pe care nu putem să o exprimăm prin vreuna din cele două categorii luate aparte, ci numai prin raportul de reciprocitate dintre ele. Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că poziția individual-general spune mult mai mult decît poziția individual + general și anume că e singura capabilă să oglindească în mod just realitatea, pentru că aceasta e întotdeauna contradictorie.

Indicarea categoriilor sub forma cuplurilor (sau uneori sub forma tripticului, ori chiar a mai multor membri în unitate) nu poate avea deci caracter facultativ. Ea ne este impusă de însăși structura obiectelor și a relațiilor lor obiective și se impune ca atare ca o necesitate obiectivă.

Dar, nu numai atît. Atunci cînd arătăm că natura contradictorie a lucrurilor poate fi redată doar prin categorii care se află între ele într-un dublu raport de unitate şi opoziţie nu am enunţat în deajuns de complet caracterul contradictoriu al categoriilor.

Într-adevăr, atunci cînd — spre a lua acelaşi exemplu — spunem că poziţia individual-general redă mai bine realitatea, noi arătăm că individualul obiectiv nu poate fi despărţit de generalul obiectiv şi viceversa. De aici s-ar putea deduce că pe plan logic, categoriile de individual şi general sînt concepute în mod independent una de cealaltă şi că doar după ce am dezvăluit natura contradictorie a obiectelor, constatăm că aceasta nu poate fi exprimată altfel decît prin unitatea de contrarii individual-general. Lucrurile ar părea ca şi cînd categoriile nu sînt contradictorii în sine, fiecare în parte în însăşi natura ei, ci numai în raportul de alteritate. Se înţelege că lucrurile nu stau astfel. Faptul că, în mod obiectiv, individualul include generalul, iar generalul există doar prin individual, face ca şi pe plan logic categoria de individual să nu poată fi concepută dialectic decît în funcţie de cea de general şi cea de general, în raport cu cea de individual. Cu alte cuvinte, existenţa cuplurilor de categorii indică nu numai inseparabilitatea lor, dar şi întrepătrunderea lor.

Atunci cînd — luînd un alt exemplu — vorbim de categoriile esenţă-fenomen, noi scoatem în evidenţă caracterul lor contradictoriu, nu numai arătînd inseparabilitatea obiectivă a fenomenului, de esenţă, legătura lor reciprocă, unitatea existentă în opoziţia dintre ele; mai mult, noi avem în vedere faptul că fenomenul există doar raportat la esenţă, iar esenţa raportată la fenomen, că, aşadar, dintre determinările proprii fenomenului face parte şi raportarea acestuia la esenţă, iar dintre determinările proprii esenţei face parte şi raportarea acesteia la fenomen. Înseamnă aşadar că raportul contradictoriu fenomen-esenţă apare a fi propriu atît conţinutului categoriei de fenomen, cît şi conţinutului categoriei de esenţă. Desigur, aceasta nu duce cîtuşi de puţin la dispariţia individualităţii fiecărei categorii în parte, la dizolvarea uneia în cealaltă. Constatarea noastră poate să ducă la fel de puţin la dizolvarea fenomenului în esenţă, sau a esenţei în fenomen, pe cît inseparabilitatea unui obiect de anumite raporturi ar putea să ducă la dizolvarea lui în raporturile respective. În speţă, expresia hegeliană „esenţa *este* fenomenală, fenomenul *este* esenţial" (sublinierea mea — *I. B.*) trebuie înţeleasă ca indicînd şi acest mod de a considera caracterul lor contradictoriu.

Se pune însă o întrebare. În mod obişnuit noi vorbim de asemenea unităţi de contrarii ca: fenomen-esenţă, individual-general, abstract-concret etc. Pe de altă parte, noi vorbim de categoria de lege, de categoria de materie, de categoria de mişcare. Din acest mod de tratare ar putea rezulta că unele categorii au o poziţie specială, intrînd în unitate contradictorie cu alte categorii, iar altele nu. Că aşadar caracterul contradictoriu al categoriilor ar fi accidental, iar nu general. Cum e însă posibil acest lucru? Punctul de vedere dialectic scoate în evidenţă universalitatea obiectivă a contradicţiei. El ne obligă să elaborăm în aşa chip conceptele şi judecăţile prin care reflectăm realitatea, încît acestea s-o redea în mod materialist, adică aşa cum este ea, fără adaosuri, dar şi fără lipsuri, fără omisiuni a ceea ce este esenţial realităţii, în speţă fără omiterea caracte-

rului ei dialectic, contradictoriu. Într-o atare definiție, materialismul include dialectica, tot astfel după cum materia include mișcarea.

În legătură cu cele de mai sus, amintim următoarele cuvinte ale lui Lenin : „La Kant există 4 „antinomii". În realitate *fiecare* concept, fiecare categorie este *de asemenea* antinomică" [1].

Cercetînd problema, constatăm că nu poate fi vorba ca unele categorii să aibă un caracter mai puțin contradictoriu decît altele și că defectul metafizic aparține, ca de obicei nu realității, ci modului neelaborat în care noi o redăm uneori în enunțările noastre.

Să considerăm spre pildă, categoria de lege. În paginile anterioare, luînd de altfel ca punct de plecare părerea majorității autorilor, am atras atenția asupra faptului că între categorii și legi există în același timp deosebire și legătură indisolubilă, că, deci, categoriile au caracterul de a exprima legitatea așa cum apare ea explicitată în legi, iar legile implică, la rîndul lor, categoriile ; că, îndeosebi e cu neputință să oglindim realitatea numai în categorii, fără legi, sau numai în legi, fără categorii. Cu toate acestea, în practică, mulți dintre noi continuă să trateze problema categoriilor separat de aceea a legilor (ca de altfel, și în titlul articolului de față !). Nu e mai just oare să studiem problema legilor ca și problema categoriilor în lumina unității *categorii-legi ?* În cursurile noastre de filozofie și anume în partea lor introductivă, spre a lua un exemplu, nu ar fi mai just să analizăm problema : *legi și categorii ale materialismului dialectic,* decît problema categoriilor de o parte, iar problema legilor de altă parte ? Se înțelege că aceasta se referă doar la partea introductivă a cursului, după care — ținînd seama de criteriul dialectic — ar urma, ca și pînă acum, să studiem, separat, diferitele legi, precum și diferitele grupuri de categorii.

Să luăm în considerare categoria de *materie.* Ea nu e mai puțin contradictorie decît oricare altă categorie filozofică. Contradicția fundamentală a categoriei de materie constă în aceea că prin ea noi exprimăm ceea ce e *general* în obiectele materiale, în timp ce experiența noastră senzorială constată *exclusiv obiecte materiale,* iar nu materie în general. Multă vreme, materialiștii greci dinaintea lui Aristotel, izbindu-se de faptul că lumea obiectivă prezintă și unitate materială și diversitatea obiectelor materiale, au dat soluții primitive problemei materialității lumii. Aristotel a formulat primul, în Grecia, noțiunea abstractă de materie, dar ostil ideii de contradicție internă a realității, neînțelegînd așadar că materia este în sine contradictorie, a căzut în formula idealistă a primordialității formei care ar individualiza materia. În materialismul dialectic, categoria de materie trebuie raportată întotdeauna la obiectele materiale concrete. Spuneam mai sus că uneori pozitivismul logic contemporan își îndreaptă atacurile nu atît împotriva recunoașterii existenței obiective a materiei, cît împotriva recunoașterii existenței obiective a obiectelor materiale, ceea ce duce în fond tot la idealism subiectiv. Este deci cu atît mai important de a sublinia, în materialism, raportul menționat mai sus. Principalul este să ne dăm seama de faptul că realitatea obiectivă există ca materie și totodată ca obiecte materiale, să recunoaștem că între aceste categorii există un raport de contradicție și unitate totodată. Rămîne deschisă pro-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 87.

blema modului celui mai just de enunțare, în limbajul nostru teoretic, a acestui caracter contradictoriu al categoriei de materie.

Sau, categoria de *mișcare*. După cum arată Engels, ea este „inseparabilă" de aceea de echilibru [1], deși raportul mișcare-echilibru este cu totul altul, în speță, decît, de pildă, raportul individual-general. În ce constă, îndeosebi „unitatea vie a mișcării și echilibrului" de care vorbește Engels [2] ?

Mișcarea infinită a materiei se desfășoară sub forma infinitei îmbinări dialectice a continuității cantitative și a discontinuității calitative. Echilibrul este momentul stabilității calitative, relative, în procesul neîntrerupt de schimbare cantitativă, iar seria momentelor de echilibru nu este altceva decît linia nodală a măsurilor, care se însăilează de-a lungul procesului neîntrerupt al mișcării cantitative. Echilibrul este stabilitatea relativă a formei, în timpul mișcării și schimbării imperceptibile a conținutului. De aceea și spunem că echilibrul e un caz particular al mișcării, că mișcarea dialectică include, implică cu necesitate echilibrul. Dacă așa stau lucrurile, oare această realitate nu ar fi mai adecvat reflectată în expresia *mișcare-echilibru ?* Oare în acest fel, nu s-ar sublinia mult mai bine faptul că nenumăratele cazuri de echilibru, pe care le constată experiența nu se izolează de mișcare, nu dezmint mișcarea, ci, dimpotrivă, se subordonează și ele mișcării, care apare astfel *și în noțiune,* cu caracter și mai universal, așa după cum este și în realitate ?

Același lucru și în ceea ce privește categoriile materialismului istoric. Chiar și fără a pune în mod special problema caracterului contradictoriu al categoriilor materialismului istoric, a integrării lor, datorită acestui caracter, în ansambluri contradictorii, noi am fost și pînă acum obligați, preocupați fiind de a reda în mod cît mai adecvat realitatea, să vorbim despre *forțe de producție și relații de producție* în unitatea lor dialectică; de asemenea despre *existența socială și conștiința socială,* despre *bază și suprastructură,* despre *mase și personalitate.* În toate aceste cazuri caracterul contradictoriu al categoriilor s-a impus de la sine în modul nostru de tratare revendicînd formularea anumitor perechi de categorii.

Să cercetăm însă o asemenea categorie ca cea de *orînduire socială.* Spre a dezvălui întregul conținut teoretic al acestei categorii nu este deajuns să stabilim determinările care sînt proprii oricărei orînduiri sociale „în sine", în mod izolat. Nu putem uita că fiecare orînduire socială este, în același timp și epocă istorică determinată, dar și *parte a unui proces istoric continuu.* Noțiunea de orînduire socială indică o delimitare, însă orice delimitare a unui obiect implică o anumită relație dintre obiectul delimitat și obiectul în raport cu care este delimitat, știut fiind că orice discontinuitate implică continuitatea și orice finit, infinitul. De altfel, însăși expresia de orînduire socială e contradictorie — în sens dialectic — primul termen al ei indicînd delimitarea, iar cel de-al doilea viața socială, obiectul înlăuntrul căruia s-a produs delimitarea. Pe de altă parte, considerînd categoria sociologică de proces istoric sîntem obligați, ca marxiști, să arătăm că ea nu există altfel decît prin orînduiri sociale determinate. Rele-

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii,* E.S.P.L.P., 1954, p. 250.
[2] *Ibidem,* p. 251.

varea unității reciprocii dintre aceste categorii — orînduire socială și proces istoric — se vădește a fi plină de conținut. Ea vădește faptul că revoluțiile sociale care despart între ele orînduirile sociale aparțin cu necesitate procesului istoric și nu rămîn în afara lui. Apoi această soluție teoretică evidențiază legătura dintre orînduiri sociale, contribuie deci la o mai bună înțelegere a moștenirii tehnice științifice și culturale ca și a altor elemente de continuitate de-a lungul mai multor orînduiri. Pe de altă parte, o asemenea enunțare teoretică reduce riscul unei înțelegeri abstracte, necontradictorii, nemarxiste, a procesului istoric, ca devenire lină, graduală, lipsită de salturi, de revoluții.

Dacă avem în vedere o altă categorie fundamentală a materialismului istoric, aceea de *clasă socială*, ne apare de asemenea caracterul ei contradictoriu, necesitatea ca ea să fie studiată în lumina raportului obiectiv de unitate și contradicție în care se află cu asemenea categorii ca cele de *popor* și *societate*. Într-adevăr însăși noțiunea de *clasă socială* implică ideea de grup de oameni, *diferențiat* — așadar diferențiat *de alt* grup de oameni, cu care constituie o anumită unitate, tot așa după cum noțiunea de parte implică pe aceea de întreg, și viceversa. Or, acest mod de a pune problema prezintă de asemenea însemnătate nu numai teoretică, dar și practică. În acest fel noi scoatem mai bine în evidență faptul că în orînduirile de care se ocupă istoria scrisă, categoria de societate nu poate fi altfel cercetată decît în lumina claselor sociale în care este despicată societatea. Sau, că există pe de altă parte anumite fenomene, ca de pildă limba sau invențiile științifice care nu au caracter de clasă, ci se întemeiază pe caracterul unic al bazei materiale a societății, al producției sociale. De asemenea, că noțiunea de popor trebuie cercetată atît în raport cu aceea de clasă, cît și cu aceea de societate ; că anumite sarcini istorice, interesînd întreaga *societate*, sînt înfăptuite fie de o anumită *clasă socială*, fie de *popor*, ca reuniune vremelnică a mai multor clase sociale, sau pături ale unor clase sociale.

Din toate cele de mai sus rezultă că între categorii există anumite legături obiective necesare, care nu depind deloc de imaginația noastră. Aceste legături departe de a se reduce la cele din interiorul cuplurilor de categorii, se referă în realitate la toate categoriile. Unul din meritele însemnate ale lui Hegel, merit evidențiat de Lenin, constă în aceea că a arătat că noțiunile categoriale derivă unele din altele în așa fel încît plecînd de la o anumită categorie fundamentală și urmînd o linie „filogenetică" necesară, trecem succesiv de la o categorie la alta, pînă la epuizarea tuturor categoriilor. Firește, nu trebuie uitate criticile pe care clasicii marxismului le-au adus modului în care Hegel înfățișa această filiațiune, ca și criteriului ei ultim, căci, la Hegel, ordinea obiectivă necesară care ar impune descendența ar fi dată de așa-zisa autodezvoltare a ideii absolute. Engels îi scria lui Konrad Schmidt, că la Hegel „trecerea de la o anumită categorie la alta sau de la o contradicție dată la cea care îi urmează este aproape întotdeauna arbitrară" [1].

Într-adevăr, spre deosebire de hegelianism, există în materialismul dialectic un criteriu *real* de filiațiune a categoriilor — lumea materială cu raporturile ei interne, reale. Apoi, sistemul de descendență la Hegel este

[1] K. Marx i Fr. Engels, *Сочинения*, vol. 28, 1949, p. 372.

mereu înghesuit în schemele triadelor, lucru de asemenea înlăturat în marxism-leninism. Întemeietorii materialismului dialectic au arătat de altfel că nu se pot accepta nici toate categoriile pe care Hegel ni le propune. Dar ideea în sine, a descendenței categoriilor, a derivării lor unele din altele e remarcabilă. Această idee este cea pe care o subliniază Engels, atunci cînd spune despre categorii că ele trebuie prezentate „în raport reciproc de subordonare".

Dacă este așa, în fața filozofilor marxiști stă o grandioasă sarcină teoretică, de inepuizabilă însemnătate practică. Aceea de a cerceta această subordonare, de a determina — după criterii strict obiective — ordinea necesară a acestei subordonări, de a înfățișa sistemul care ia naștere ca expresie a raporturilor de subordonare determinate.

O încercare parțială a făcut în acest sens M. M. Rozental, iar una mai cuprinzătoare, V. P. Tugarinov. După cum am spus, Tugarinov împarte categoriile în *substanțiale, atribuționale* și *relaționale* ; fiecare grup de categorii este mai departe subîmpărțit în așa-zise „cuiburi", legate într-un anumit sens (un asemenea „cuib", subordonat grupului de categorii *relaționale* ar cuprinde, spre exemplu, categoriile : *calitate-cantitate — gradualitate-salt).*

Un principiu fundamental de care trebuie ținut seamă în înfățișarea structurii sistemului filozofic al marxismului este acela al raportului dintre logic și istoric. Ordinea logică este aceea dată de relațiile existente în mod obiectiv, în lumea materială. Dar descoperirea de către omenire a acestei ordini obiective a avut caracterul unui lung proces istoric, pe care dacă e vorba de raporturile cele mai generale — le dezvăluie știința istoriei filozofiei. Prin nenumărate meandre, reveniri și hiatusuri, prin lupta dintre materialism și idealism, dintre dialectică și metafizică, s-a desfășurat istoria categoriilor și legilor materialismului și dialecticii, istoria descoperirii conținutului lor profund, a raporturilor de subordonare obiectivă dintre ele. În această istorie, apariția marxismului a însemnat un salt calitativ care a avut rol hotărîtor în constituirea sistemului filozofic, așa cum îl avem noi azi. Ordinea descoperirii istorice de către omenire a legilor și categoriilor filozofice corespunde în anumite privințe ordinii logice obiective. Astfel, de pildă, recunoașterea materialității lumii are caracter prealabil atît în ordinea logică a lucrurilor din realitatea obiectivă, cît și în ordinea istorică a cunoașterii acesteia. Pe drept cuvînt însă, atrage atenția M. M. Rozental că această teză nu trebuie interpretată în sensul că istoria sistemului de categorii ar oglindi istoria realității : este just să studiem mai întîi calitatea și mai apoi cantitatea, căci aceasta corespunde și faptului că oamenii și-au dat mai întîi seama de existența deosebirilor calitative dintre lucruri, dar corespunde totodată și faptului că, pe plan logic, orice schimbare cantitativă presupune în prealabil existența unei determinări calitative ; dar aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că, în natură, ar fi apărut întîi determinări calitative și mai apoi determinări cantitative, sau viceversa. Nici ordinea cunoașterii individuale nu coincide, în multe cazuri, cu ordinea în care se înlănțuie stările și relațiile din lumea obiectivă.

Din toate cele de mai sus, rezultă că în înfățișarea structurii sistemului filozofic al marxismului este necesar să evidențiem următoarele :

1. Concepţia marxist-leninistă asupra sistemului filozofic al categoriilor, reprezentînd un salt calitativ în istoria filozofiei, s-a constituit prin negare dialectică, adică prin respingere, înglobare şi depăşire, prin ridicarea pe un plan superior a concepţiei hegeliene despre categorii. Negînd baza ideală a categoriilor hegeliene, marxismul reţine teza hegeliană a conţinutului lor obiectiv, precum şi elementele fundamentale ale concepţiei dialectice hegeliene a categoriilor : supleţea categoriilor, interdependenţa lor, caracterul lor contradictoriu, subordonarea lor reciprocă etc. Înlăturînd schemele metafizice ale sistemului hegelian al categoriilor, marxismul uneşte caracterul dialectic al acestora cu materialismul.

2. În sistemul filozofic al marxismului sînt incluse atît categoriile, cît şi legile materialismului dialectic, precum şi acelea ale materialismului istoric, *subordonate primelor.* O grupă aparte vor constitui desigur legile şi categoriile care se referă la gnoseologie.

3. Se impune indicarea raporturilor de subordine între categorii şi legi, oglindind interdependenţa şi subordonarea obiectivă a stărilor şi relaţiilor exprimate în categorii şi legi, aşadar conţinutul obiectiv al acestora. În determinarea acestor raporturi trebuie ţinut seama de unitatea dintre logic şi istoric.

4. Noi vorbim de *sistemul* filozofic actual al materialismului dialectic într-un sens care nu are nimic comun cu acela care caracterizează concepţiile filozofice premarxiste. Acestea erau sisteme *închise,* date o dată pentru totdeauna, nesusceptibile de dezvoltare. Dimpotrivă, materialismul dialectic este suplu, dezvoltîndu-se mereu pe baza noilor cuceriri ale ştiinţelor şi ale practicii. Este un sistem filozofic, doar în sensul că nu reprezintă o simplă reuniune amorfă de teze, ci un ansamblu ordonat, sistematic, de legi şi categorii, subordonate unele altora, legate între ele într-o ordine necesară cu conţinut obiectiv.

Numai astfel putem ajunge să înfăţişăm în mod adecvat *arhitectonica sistemului marxist al legilor şi categoriilor materialismului dialectic-istoric, inclusiv al celor gnoseologice.*

3. INSEMNATATEA PRACTICA A UNEI JUSTE TEORII A CATEGORIILOR FILOZOFICE

În mai multe rînduri, în *„Caietele"* sale filozofice, pe marginea textului hegelian în care filozoful german vorbeşte de categoriile filozofice în maniera sa specifică, îmbibată de spirit contemplativ, Lenin nu se mulţumeşte să arate că dezvoltarea categoriilor gîndirii ne permite să cunoaştem natura. Trebuie să avem în vedere, nu numai dezvoltarea categoriilor dar „şi aplicarea lor" [1], trebuie să ne străduim să cunoaştem natura, dar şi s-o „cucerim" [2], scrie Lenin, scoţînd în evidenţă faptul că, în marxism, filozofia a devenit un instrument teoretic destinat în mod conştient să mărească eficacitatea practicii sociale a oamenilor.

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 146.
[2] *Ibidem,* p. 65.

Acesta este de altfel unul din elementele de bază ale revoluției săvîrșite de marxism în istoria filozofiei.

Filozofia, ca parte a suprastructurii, — fie ea progresistă sau retrogradă — a folosit întotdeauna într-un anumit fel practicii umane, dar înaintea apariției marxismului eficacitatea ei practică a fost diminuată de faptul că funcția ei practică se manifesta de obicei în mod spontan, iar nu conștient, de faptul că poziția socială contradictorie, chiar și a claselor înaintate, împiedica o aplicare neechivocă a tezelor teoretice, de faptul că teoria însăși era încă nedezvoltată, limitată sau contradictorie din punct de vedere logic, insuficient întemeiată pe descoperiri științifice, sau avînd în spatele ei o practică socială încă prea săracă. O dată cu apariția marxismului, filozofia cea mai înaintată — materialismul dialectic — se manifestă ca expresie ideologică a intereselor unei clase sociale aflate pe consecvente poziții revoluționare, ea are la temelie o largă dezvoltare a cunoștințelor filozofice și a praticii. Apoi, recunoașterea deliberată a eficacității ei practice — în cadrul concepției marxiste a unității dintre teorie și practică — mărește incomensurabil însăși această eficacitate.

Așa stînd lucrurile, înseamnă că studiul categoriilor materialismului dialectic, dezvoltarea continuă a teoriei fiecărei categorii și legi filozofice sporesc ajutorul pe care-l pot da practicii umane. Dădeam mai sus, în acest sens, unele exemple, între altele felul în care recunoașterea unității dintre categoriile sociologice *proces istoric—orînduire socială* poate ajuta practicii de valorificare a gîndirii înaintate a trecutului

În treacăt fie spus, înțelegerea simplistă a legăturii dintre teorie și practică a dus adesea în multe din articolele și lecțiile noastre la un mod nefericit de a opera cu așa-zisa „actualizare", metodă care consta în a cita fie o măsură politică actuală, fie o descoperire științifică recentă și a arăta că se potrivește tezei teoretice ce fusese enunțată anterior și că o „confirmă". Se înțelege că referirea la istoria concretă — politică și științifică — este indispensabilă spre a demonstra justețea tezelor teoretice. Dar una e a demonstra aceasta și alta e a lega teoria de practică, adică a da viață tezei teoretice care a fost demonstrată ca justă. În fond insuficiența menționată era efectul puținătății însăși a teoriei acumulate de fiecare din noi și ducea la slaba ei eficacitate practică.

A lega teoria de practică înseamnă altceva. Înseamnă a vedea cum, înțelegînd în mod mai profund conținutul teoretic al fiecărei categorii, temeiurile ei științifice, fundamentul ei obiectiv, putem face ca ea să ajute practicii noastre. Cu cît teoria categoriilor va fi mai justă, cu atît înseamnă că va oglindi mai pe deplin legile obiective, legile care trebuie să stea la baza practicii noastre, cu cît va ajuta ea așadar practicii noastre să coincidă cu cerințele legilor obiective, cu atît va face ea să sporească astfel activitatea noastră de folosire a acestor legi, prin urmare va face ea să sporească astfel activitatea noastră de folosire a acestor legi, prin urmare va face activitatea noastră practică *mai eficace*. Sub acest aspect, sensul marxist al unei „actualizări" just înțelese nu se opune celui aristotelic: a face *activ* potențialul teoretic, a-l transforma *în act*, în realitate, sau a indica practicii în ce fel trebuie să acționeze în diferite domenii spre a fi cît mai justă, și implicit, cît mai folositoare. Acest sens marxist al legăturii dintre teorie și practică apare ca un obiectiv permanent în docu-

mentele teoretice ale partidului nostru, ca şi în cele ale celorlalte partide comuniste şi muncitoreşti. Pentru noi, cei ce elaborăm lecţii sau lucrări teoretice în domeniul filozofiei, problema se pune în a studia în ce mod anumite obiective economice, culturale sau ştiinţifice, — la noi sau în alte ţări — au fost atinse pentru că au avut la bază teoria filozofică justă, promovată de partidul marxist-leninist, a propune anumite soluţii practice, în problemele cele mai actuale, în lumina teoriei date a cutărei categorii sau legi.

Aceasta se poate obţine pe de o parte dezvoltînd teoria, şi pe de altă parte studiind, neobosit şi cu luare aminte, practica. Dar a studia pînă la capăt, — în mod marxist-leninist — teoria marxistă înseamnă înainte de orice a înţelege pînă la capăt capacitatea ei de a lumina şi îmbogăţi practica.

Parafrazînd un aforism cunoscut, s-ar putea spune: puţină teorie, deci slab folosită, ne îndepărtează de practică; multă teorie, deci bine folosită, ne apropie de ea.

КАТЕГОРИИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В самом начале статьи автор анализирует понятие категории вообще и предлагает новое определение философских категорий. Для того, чтобы охарактеризовать философские категории, которыми оперирует марксизм, показывает далее автор, нужно говорить не о категориях диалектики, а о категориях диалектического материализма в более широком смысле, включая и категории диалектики. Хотя все категории имеют гносеологическое значение, в общую группу категорий диалектического материализма нужно, по мнению автора, включить и категории исторического материализма, а также специфически гносеологические категории. Дальше изучается вопрос об отношении между категориями и законами: хотя их и нельзя полностью отождествлять, нужно, однако, рассматривать их в нераздельном единстве. Как законы, так и категории по существу выражают одну и ту же степень существенности.

Затем автор рассматривает как в историческом, так и в логическом плане противоположение между материализмом и идеализмом, между диалектикой и метафизикой по вопросу о категориях. Указывается также и то, как именно нужно понимать диалектический характер категорий, исходя из их гибкости и взаимоотношений. Особое внимание в данной статье уделяется вопросу о сложном противоречивом характере категорий. Противоречивый характер категорий проявляется не только в отношениях, так называемых парных категорий, но также и в связи с такими категориями как материя, движение, закон, общественный строй, общественный класс; по данному вопросу автор высказывает также свою точку зрения предлагая некоторые решения. В данной работе изложены не-

которые основные принципы в связи с разработкой марксистской системы философских категорий. В последней части исследования рассматривается вопрос о значении правильной разработки теории о философских категориях для практики.

LES CATÉGORIES DU MATÉRIALISME DIALECTIQUE

(RÉSUMÉ)

L'auteur commence par analyser la notion de catégorie et propose une nouvelle définition des catégories philosophiques. Pour caractériser les catégories philosophiques à l'aide desquelles le marxisme opère, il faut parler non des catégories de la dialectique mais des catégories du matérialisme dialectique, en un sens large, qui inclut celles de la dialectique. En second lieu, il souligne que l'ensemble des catégories du matérialisme dialectique doit comprendre également celles du matérialisme historique, ainsi que les catégories spécifiquement gnoséologiques, bien que toutes les catégories aient une importance gnoséologique, ainsi qu'on le montre en détail. L'auteur examine ensuite le problème des rapports entre les catégories et les lois et souligne le fait que, bien qu'elles ne doivent pas être confondues, il est toutefois nécessaire de les considérer sous le rapport de leur unité indissoluble. Les catégories et les lois expriment en principe le même degré d'essentialité.

Plus loin, l'auteur examine, sur le plan historique et logique, l'opposition entre matérialisme et idéalisme, entre dialectique et métaphysique, dans le problème des catégories. Il analyse ce qu'il faut expressément entendre par caractère dialectique des catégories, en insistant sur leur souplesse et sur leurs rapports mutuels. La question du caractère complexe, contradictoire, des catégories est amplement traitée. Le problème de leur caractère contradictoire ne doit être posé que pour les cas des paires de catégories ; analysant le cas des catégories de matière, mouvement, loi, ordre social, classe sociale, l'auteur propose certaines solutions, concernant leur caractère contradictoire. Il formule certains principes de base en rapport avec le problème de l'élaboration du système marxiste des catégories philosophiques. Dans la dernière partie de l'étude, l'auteur traite la question de l'importance que présente pour la pratique l'élaboration d'une théorie juste sur les catégories philosophiques.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

CRITICA UNOR CONCEPȚII IDEALISTE DIN BIOLOGIA CONTEMPORANĂ

DE

BOGDAN STUGREN (Cluj)

> Mare și înrădăcinată este puterea concepțiilor false dar din fericire istoria științei ne arată că această putere nu durează mult.
>
> (H. MARWIN *Origin of Species*, J. Munay ed., Londra, 1906, p. 657.

Deși cercetările de zoologie sistematică din țara noastră se pot mîndri cu o tradiție de o jumătate de veac și, în prezent, cunosc o amploare fără precedent, se observă absența aproape totală a unor studii care ar dezbate problemele teoretice ale acestei științe, considerată pe nedrept de către observatorul superficial ca un simplu auxiliar descriptiv al altor științe biologice. Fără pretenția de a îndepărta această lacună, studiul de față își propune să aprecieze dintr-un unghi filozofic unele aspecte ale biologiei contemporane în general și ale zoologiei sistematice în special, combătînd acele concepții care, după părerea autorului, pornesc de la un punct de vedere idealist.

1. PROBLEME GENERALE

Este clar că biologul, botanist ori zoolog, avînd o legătură permanentă cu materia vie, cu realitatea obiectivă, poate deveni, chiar în absența unei culturi filozofice, un gînditor materialist spontan, reflectînd în lucrările sale de specialitate legile dialecticii obiective. Dar este tot atît de adevărat că aceasta nu constituie o cuirasă inexpugnabilă în fața concepțiilor idealiste. „Mîna bună" de experimentator și „ochiul ager" de observator nu

sînt arme sigure împotriva metafizicii şi a filozofiei idealismului contemporan. Lenin adresa naturaliştilor de la începutul veacului chemarea :

„...Fără o solidă fundamentare filozofică, nici un fel de ştiinţă a naturii, nici un fel de materialism nu poate rezista în lupta dată împotriva asaltului ideilor burgheze şi încercărilor de a stabili concepţia burgheză despre lume. Pentru a rezista în această luptă şi a o duce cu deplin succes la bun sfîrşit, naturalistul trebuie să fie un materialist modern, un adept conştient al materialismului reprezentat de Marx, trebuie să fie adică un materialist dialectician" [1].

Printre unii biologi şi, mai ales, în unele cercuri de zoologi sistematicieni, există şi astăzi o opinie antifilozofică în aparenţă — care poate uşor să devină antimaterialistă în conţinut. Concepţia pozitivistă este încă puternic înrădăcinată, dispreţul pentru filozofie nu a dispărut încă, deşi epoca „natur-filozofilor" e de mult apusă. Aceasta poate duce la alunecarea spre idealism, aşa cum arată Engels :

„...Ei (naturaliştii care au o atitudine negativă faţă de filozofie — *B. S.*) devin totuşi în cele din urmă tributari filozofiei, dar, din păcate, de cele mai multe ori unei filozofii de cea mai proastă speţă ; iar cei care înjură cel mai mult filozofia sînt tocmai sclavii celor mai inferioare resturi vulgarizate ale teoriilor filozofice de cea mai proastă calitate" [2].

O altă posibilitate de alunecare spre idealism în zoologie este inclusă în însăşi metodologia acestei ştiinţe. Zoologia naturală nu se rezumă la descrieri interminabile de varietăţi şi *aberaţiuni* individuale, ci reclamă studiul variabilităţii în cadrul speciilor, cu scopul de a descoperi pe de o parte istoria speciei respective şi de a contribui pe de altă parte la elucidarea unei însemnate probleme a biologiei — geneza de specii noi. De aceea, „sistematicianul modern — este un cercetător al populaţiilor. Din această cauză el este interesat să posede serii suficient de largi din acele populaţii, serii care să reflecte în mod satisfăcător modificarea populaţiilor şi să permită, atunci cînd aceasta este indispensabil, analiza lor statistică" [3].

Există într-adevăr posibilitatea obiectivă pentru recoltarea unor colecţii bogate cuprinzînd exemplare de pe întreaga arie de distribuţie a speciei studiate, dar pentru ca acest *posibil* să devină *real* este nevoie de o tehnică adecvată şi de o acţiune favorabilă a factorilor de mediu în timpul şi locul colectării. Necesitatea care se manifestă prin întîmplări (de ex. o vară rece cu ploi abundente face puţin rentabilă recoltarea animalelor termofile), factorul economic (posibilitatea materială de a executa expediţii zoologice de durată) şi gradul de dezvoltare a ştiinţei zoologice reflectat prin calitatea colecţiilor muzeale trebuie de asemenea avute în vedere. Deci deseori zoologul nu poate să aibă la dispoziţie un număr mare de exemplare din specia studiată.

Dar analizînd numai un fragment concret al realităţii obiective există primejdia de a considera, în teorie, rezultatele obţinute prin studiul parti-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 33, ed. rusă, p. 207.
[2] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1954, p. 211.
[3] E. Mayr, E. G. Linsley şi R. I. Usinger, *Methods and Principles of Systematic Zoology*. N. Y., 1953 (trad. rusă, 1956, p. 81).

cularului (materialul examinat) drept valabile pentru general (specia). Cîteva raționamente matematice ne pot arăta mai limpede posibilitatea generării idealismului, inclusă în metoda de cercetare a zoologiei sistematice.

Făcînd abstracție de evoluția speciei studiate, să încercăm să reprezentăm stadiul său actual prin cîteva simboluri :

A = Specia

x = numărul de exemplare care constituie specia A în perioada recoltării (o etapă concretă din istoria sa).

n = numărul de exemplare studiate de cercetător.

a, b, c, d etc. = caracterele fundamentale ale speciei.

Simbolul x este o constantă într-un sistem relativ constant (un anumit spațiu cu caracterele sale geografice și biologice într-un timp anumit, poate să aibă valori foarte mari în cazul speciilor înfloritoare sau relativ stabile și valori foarte mici în cazul speciilor pe cale de dispariție). Este însă un număr finit ; a-l determina practic este imposibil ; doar cu aproximație am putea să-i stabilim o valoare apropiată de cea reală.

Simbolul n reprezintă o mărime valabilă în funcție de factorii mai susamintiți, cu valoarea precis determinabilă.

Caracterele fundamentale ale speciei, a, b, c, d, sînt de asemenea variabile în timp, în funcție de ereditatea sa (u) și de condițiile de existență (w)

deci

$$a \text{ (idem } b, c, d.) = f\ (u\ w)$$

dar cum

$$u = f\ (w_1)$$

în care

w_1 = condițiile de existență din trecut

atunci

$$a = f\ (\varphi) \text{ și } a = f\ (w).$$

Realizarea practică a formulei

$$n = x$$

sau

$$n \sim x$$

este imposibilă, relația adevărată fiind

$$n < x.$$

Ca să aflăm în ce grad rezultatele constatate prin studiul elementului n sînt aplicabile pentru x, ne folosim de formula probabilității obținînd :

$$\frac{n}{x} = s < 1 .$$

Deci, dacă s este o valoare foarte depărtată de 1 și apropiată de 0 reprezentările noastre despre a, b, c, d nu le reflectă decît într-un mod foarte vag și imprecis. Ele trebuie comparate cu rezultatele publicate de alți cercetători. Ca și în celelalte domenii de cunoaștere, și în zoologia sistematică a aplica în mod mecanic și absolut valorile obținute prin studiul ele-

mentului *n* pentru necunoscuta *x*, înseamnă *a deforma conținutul obiectiv al imaginii subiective a obiectului, a mistifica legătura dintre particular și general.* Menționăm că nu ne lovim aici de un procedeu inevitabil metodei. Inevitabilă este doar realitatea $n < x$. Metodologia zoologiei sistematice cuprinde un teren deschis interpretărilor idealiste și metafizice. Această posibilitate nu devine o realitate decît atunci cînd zoologul confundă adevărul obiectiv și parțial cu cel absolut, cînd pregătirea sa teoretică este de factură idealistă sau cînd este un „antifilozof" din principiu.

2. ANALIZA FUNDAMENTULUI TEORETIC AL NOȚIUNII DE SPECIE

Mayr, Linsley și Usinger [1] disting trei etape în dezvoltarea sistematicii :

1, *Alfa-sistematica* — studiul analitic al descrierii și denumirii speciilor.

2, *Beta-sistematica* — studiul sintetic : gruparea acestor specii într-un sistem natural și categorii taxonomice superioare.

3, *Gama-sistematica* — analiza variabilității intraspecifice și a factorilor de evoluție.

Prima etapă, cea descriptivă, deschisă de marele naturalist suedez Ch. Linné, merită să fie analizată, deoarece numai descoperind caracterul său filozofic putem discuta lupta de opinii dată în problema teoriei speciei în secolele al XIX-lea și al XX-lea. Sistematicienii sînt de acord că Linné și contemporanul sau Laurentus au comis erori foarte puține în recunoașterea și diagnozarea speciilor existente în mod obiectiv în natură [2]. Faptul că numeroase genuri linnéene s-au dovedit ulterior a fi familii naturale nu scade cu nimic prestigiul său. Rezultate juste în știință nu se pot obține decît pe baza unor concepții materialiste (spontane sau conștiente), a reflectării dialecticii obiective în gîndirea cercetătorului. De aceea credem că nu greșim dacă susținem că Linné s-a situat, ca sistematician, deseori pe poziții materialiste. Ar fi prea simplist să-l numim *ex cathedra* apostol al idealismului în zoologie. Elogiile aduse în prefața monumentalei sale opere *Systema Naturae* înțelepciunii divine, sistemul său artificial și metafizic și definiția fixistă dată speciei nu pot acoperi sîmburele materialist din opera lui Linné. Oare Ch. Lyell nu-și încheie ale sale *Principles of Geology* cu o odă înflăcărată către *Infinite and Eternal Being*, și totuși conținutul cărții ce-o semnează contribuie din plin la progresul concepției materialiste în științele geologice și biologice ? Nimeni nu l-a numit pe Ch. Darwin un reprezentant al idealismului pentru că a încercat să demonstreze lipsa unui dezacord esențial între doctrina sa despre originea speciilor și teologie. G. Cuvier, care, după expresia lui Victor Hugo flata memoria lui Moise cu fildeși de mastodonți, a obținut numeroase rezultate științifice incontestabile. Ne întrebăm, de ce să-l privim pe Linné printr-o prismă mult mai severă și talmudistă ? Nu trebuie însă să uităm că Linné a fost predicatorul

[1] E. Mayr, E. G. Linsley și R. I. Usinger, *op. cit.*, p. 31.

[2] N. A. Gladkov, *О виде в зоологии*, Зоол. журн. 1953, vol. 32, nr. 5, p. 808 — 819.

aprig al creaționismului și deci elementele idealiste sînt incluse trainic în doctrina lui. Credem însă că în aprecierea unui cercetător al naturii și gînditor este bine să luăm în considerare în primul rînd rezultatele sale practice științifice și nu doar concepțiile declarate.

În epoca descriptivă, linnéeană, a zoologiei exista, după părerea noastră, un curent cu tendințe materialiste, generat de iluminismul francez din secolul al XVIII-lea.

Două concepții se conturează în cursul dezvoltării studiului speciilor de către biologi : concepția veche a tipului, deseori confundată cu metoda tipului și concepția modernă a populațiilor. Deoarece în cercetările de zoologie sistematică din țara noastră se pot recunoaște influențe ale ambelor concepții și mai ales din cauza stadiului de Alfa-sistematică în care se află sistematica multor grupe de animale din fauna noastră, vom încerca să le analizăm, ținînd seama în primul rînd de pătrunderea ideilor filozofiei idealiste contemporane, în cadrul acestor concepții.

Pornim de la teza fundamentală a biologiei : realitatea speciei [1], expusă clar de E. Racoviță.

„...Noțiunea de specie corespunde unei realități, căci categorii firești de ființe există și deoarece aceste categorii sînt izolate de celelalte, deci joacă un rol de sine stătător în economia Naturii, ele au dreptul deocamdată la demnitatea de unitate biologică fundamentală" [2].

K. A. Timiriazev scria că frontierele dintre specii „nu au fost introduse de om în natură, ci impuse omului de către natura însăși" [3].

Încă în prima perioadă a sistematicii, materialismul istorico-naturalist a fost invadat de concepții idealiste. Realitatea speciilor, ce se contura prin opera lui Linné, a devenit neclară prin înlocuirea ei cu concepția despre *Typus*. Se considera că animalele dintr-o categorie oarecare sînt materializarea unui tip ideal, un *„Urtypus"* existent numai în teorie. Originea acestei concepții a tipului trebuie căutată după Mayr, Linsley și Usinger [4] în filozofia lui Platon. Dar faptul că apariția ei coincide în timp cu idealismul obiectiv al lui Schelling și Hegel, ne permite să credem că există o înrudire între ideea absolută hegeliană și ideea tipului. Vechea tipologie conținea însă și elemente dialectice, pe care nu este bine să le confundăm cu caracterul său metafizic. Astfel J. W. v. Goethe, în studiile sale anatomice, înțelegea ca tip al scheletului, de pildă, nu un schelet oarecare ales arbitrar din natură, ci o schemă simplă și clară a scheletelor care să cuprindă caracteristicile comune tuturor formelor naturale de schelet ; deci pentru el tipul era o noțiune, o abstractizare a realității, nu obiectul însuși. Deși în ansamblu de factură metafizică, tipologia veche a sezisat legătura dialectică între particular (obiectul izolat, individul) și general (categoria sistematică). Numai interpretarea a fost deseori inversată din gîndire spre realitate. Dar cuvintele goetheene nu-și pierd nici acum actualitatea :

---

[1] Actualmente se duc în diverse țări discuții multiple privitoare la problema speciei, care sînt departe de a fi ajuns la o concluzie definitivă. Ținînd seama de acest fapt, redacția invită pe toți specialiștii să-și spună cuvîntul în această problemă în paginile revistei *(Nota red.)*.

[2] E. G. Racoviță, *Pagini alese*, Ed. Acad. R.P.R., Buc. 1955, p. 51.

[3] K. A. Timiriazev, *Сочин ния*, vol. 6, Moscova, 1939, p. 105.

[4] E. Mayr, E. G. Linsley și R. I. Usinger, *op. cit.*, p. 27.

„Rezultă din însăşi ideea generală a unui *Typus,* că nici un animal singular nu poate fi declarat drept un asemenea canon de comparaţie : singularul nu poate fi modelul întregului" [1].

Tipologia, după cum remarcă Mayr, Linsley şi Usinger [2] a influenţat practica sistematicienilor şi a dus la exagerarea reprezentărilor despre stabilitatea anumitor caractere morfologice a categoriilor şi la subaprecierea rolului variabilităţii. Dar, în perioada de decădere a idealismului clasic german, din tipologie nu a migrat în sistematică elementul său raţional ci, dimpotrivă, cel metafizic, idealist care a dus la mistificarea reprezentărilor despre specie şi la o fundamentare teoretică greşită a metodei tipului. Zoologii, în marea lor majoritate necunoscători ai materialismului filozofic marxist, au fost antrenaţi spre neclarităţi.

Metoda tipului a apărut în secolul al XIX-lea ca o necesitate în revizuirea sistematicii speciilor descrise de autorii vechi. Ea consta în compararea descrierilor originale cu exemplare pe care le-a avut la dispoziţie autorul. Astfel s-au descurcat şi se descurcă şi astăzi multe chestiuni controversate ale nomenclaturii. S-a făcut greşeala de a se califica drept tip un exemplar oarecare, considerat mai reprezentativ ; deci, pe de-o parte eroarea constă în confuzia dintre noţiune şi obiect, — un idealism de calitate inferioară, — iar pe de altă parte în considerarea arbitrară a unui individ drept standard de comparaţie pentru toţi ceilalţi indivizi ai speciei. De aici a izvorît maniera de a descrie specii noi după un singur exemplar şi de a întocmi liste de varietăţi pentru toţi indivizii ce se abăteau de la caracterele acestui „tip". S-a ajuns la aplicarea metodelor neokantiene de analiză a noţiunilor speculative logice în zoologie, studiul realităţii fiind adeseori înlocuit cu analiza termenilor tehnici. La cel de al VIII-lea Congres Internaţional de Zoologie, W. Horn spunea :

„Astfel problema (a tipului — *B.S.)* a devenit, ca să zicem aşa, o problemă de nomenclatură ; ea şi-a continuat calea, adică a devenit un haos" [3].

Sistematica modernă nu recunoaşte nici un exemplar drept tipic în sensul strict al cuvîntului, ci se bazează pe studiul populaţiilor, considerînd tipice numai media aritmetică şi deviaţia standard în limitele variabilităţii [4]. Credem însă că merită o examinare logică tipologia, care deşi veche, nu a fost încă uitată, deseori descriindu-se specii noi după metoda tipului în forma sa arhaică.

Tipologia este încărcată, după cum a arătat W. Horn, de 122 termeni tehnici care sînt în mare majoritate de prisos, ceea ce a dus la neclarităţi [5]. Astfel a apărut în cadrul sistematicii speciei o sistematică a indivizilor sau mai bine zis o sistematică a noţiunilor despre indivizi. Acest aspect prezintă o oarecare asemănare cu *pozitivismul logic* reprezentat de B. Russell, după care principalul în ştiinţă este „analiza logică" a cuvintelor fără con-

[1] J. W. v. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften,* în *Goethes Werke Weimarer Ausgabe,* 1887—1919, abt. II.

[2] E. Mayr, E. G. Linsley şi R. I. Usinger, *op. cit.* p. 27.

[3] W. Horn, *Uber den musealen Missbrauch mit Insekten-„Typen", X-e Congrès International de Zoologie,* Budapesta, 1927, partea a II-a, Imprimerie Stephaneum, Budapesta, 1929, p. 1022.

[4] E. Mayr, E. G. Linsley şi R. L. Usinger, *op. cit.,* p. 267.

[5] *Ibidem,* p. 268, 270.

ținut obiectiv, formularea, armonizarea și juxtapunerea categoriilor logice. Exact același lucru îl fac tipologii speciei: înlocuiesc studiul speciilor reale prin analiza definițiilor date exemplarelor originale, înlocuiesc specia prin cuvinte despre specie. Rezultă din concepția tipului că descrierea unei specii noi trebuie să se refere întotdeauna la un singur individ, un *„monotypus"* sau *„holotypus"* sau mai simplu *„typus"*; așadar în ultima instanță trăsăturile caracteristice ale speciei ar coincide cu cele ale tipului, caracterele acestui tip singular ar fi model de caractere pentru întreaga specie.

Adepții tipologiei se situează, după părerea noastră, pe o poziție filozofică eclectică înrudită ideativ cu neokantianismul și pozitivismul logic, avînd ca idee de bază iraționalismul în varietatea sa contemporană, alogismul și existențialismul. Legătura dintre iraționalism și tipologie o găsim în faptul că aceasta din urmă ne duce la concluzii iraționale, reprezentînd în mod haotic specia. Lipsa de logică în tipologie este înrudită cu manifestările alogismului din filozofia idealistă contemporană. Dacă mergem pe calea tipologiei, ajungem inevitabil la contemplarea mistică și fetișizarea individului, iar categoria existenței reale a indivizilor, specia, va deveni un mit existențialist.

Consecințele practice ale aplicării manierei de a descrie specii și categorii inferioare speciei după un singur exemplar „tipic" nu sînt dintre cele mai fericite în sistematică. Dacă o specie este formată într-un moment dat din 10 000 indivizi din care am găsit întîmplător unul singur, probabilitatea ca diagnoza ce i-o dăm să fie valabilă pentru restul de 9999 indivizi este de 0,0001%. Astfel, caracterele particulare, individuale, pot fi confundate cu cele generale, specifice. Iar dacă ulterior se descoperă paratipii, se poate întîmpla ca trăsăturile specifice care le sînt proprii să fie considerate drept caractere aberante față de caracterele individuale ale tipului, considerate drept caractere de specie, drept o substituire a particularului, drept general, și invers. Dacă nu am comparat mai multe elemente particulare ca să găsim în ele generalul și totuși am delimitat o noțiune nouă a unei specii noi, atunci de unde s-a ivit această noțiune? Deseori, indivizi „atipici" ai unor specii cunoscute se descriu ca *species nova* sau *nova varietas*. Sînt zoologi care se complac în situația de „creatori de specii", gonind prin forța camerei clare și peniței tipografice pe *Infinitum Ens*, personaj perimat al lui Linné și ajungînd la solipsism. Iată cum, atunci cînd pregătirea zoologului este de factură tipologică, posibilitatea generării idealismului inclusă în metodica zoologiei sistematice devine o realitate, dar o realitate ce nu este inevitabilă. Așa poate ajunge un zoolog credinciosul enoriaș al episcopului englez Berkeley.

Criteriul practicii, fundamental în cunoașterea adevărului, respinge după părerea noastră concepția tipului în forma sa idealistă, contemporană. Acest criteriu scoate la iveală greșeala fundamentală a tipologilor: identificarea metafizică a noțiunii de tip, ca imagine a unui obiect, cu obiectul însuși, absolutizarea categoriilor *identitate* și *deosebire* și considerarea acestora ca avînd un caracter de incompatibilitate. Dacă spunem că specia este identică cu sine însăși înțelegem prin aceasta că ea este deosebită de tot restul [1] — deosebire calitativă față de alte specii și nicidecum că

[1] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 216.

diagnoza speciei coincide cu caracterele unui individ tipic cu care aceasta ar fi absolut identică. Iar dacă vorbim despre deosebirea dintre indivizii speciei, ne referim la o categorie subordonată identității, o deosebire ce întregește identitatea cu sine însăși a speciei față de alte specii.

Credem că putem conclude: consecințele teoretice ale concepției tipului în forma sa actuală sprijină pătrunderea idealismului contemporan în biologie și contribuie la răspîndirea ideilor antimaterialiste, iar consecințele practice sînt rezultatele false ale cercetărilor de zoologie sistematică.

Printre cercurile de zoologi de la noi, nu se aud voci care susțin dogmele tipologiei, însă deseori apar publicații în care sînt descrise specii și varietăți noi după această manieră, probabil din cauza imitării metodologiei trecutului și a necunoașterii materialismului dialectic. Astfel, în faunistica noastră, se conturează o tendință practicistă, lipsită de perspective. Remarcăm însă că aceasta nu este orientarea generală a cercetărilor zoologice de la noi.

Uneori practica impune descrierea de specii noi pe baza unui singur exemplar. Astfel:

a. Atunci cînd individul nu se încadrează în categorii sistematice superioare speciei, cînd, de pildă, recunoaștem clasa sau și ordinul căruia aparține dar nu-l putem încadra în vreo familie sau gen cunoscut. Atunci avem certitudinea că individul este reprezentantul unei familii și al unui gen nou — caracterele morfologice ale categoriilor sistematice superioare sînt mult mai clar exprimate decît ale speciei — și deci al unei noi specii. Descriem specia nouă dar nu putem distinge caracterele individuale de caracterele de specie, deoarece nu cunoaștem generalul obiectiv, nu putem obține o imagine subiectivă a acestuia, dar descriind exact individul putem avea siguranța că diagnoza noastră cuprinde și caracterele speciei pe care le vom putea cristaliza în gîndire numai cînd vom avea un material de comparație din același gen.

b. În cazul unui gen unde între specii se observă lipsa de forme intermediare, de „specii dubioase".

c. În cazul unor grupe fosile, unde din cauze obiective (condițiile de fosilizare) nu se pot recolta mai multe exemplare.

În toate cazurile de mai sus considerăm însă diagnozele drept efemere și excludem axiomele tipologiei.

Credem că zoologia sistematică poate aplica metoda tipului doar în sens strict muzeal — păstrarea atentă a exemplarelor originale ca o chezășie materială a existenței diagnozelor, dar considerăm puțin folositoare și periculoasă descrierea unui *typus*, a unui singur exemplar, în diagnozarea speciei. Aceasta este o confuzie între metoda și concepția tipului. Un maestru vechi al sistematicii, P. S. Pallas, dădea mai întîi diagnoza (scurtă) și apoi o descriere mai detaliată fără să descrie un anumit exemplar „tipic". La fel proceda și un alt zoolog din prima jumătate a veacului trecut, C. Bonaparte[1]. Aceasta o reclamă azi Mayr, Linsley și Usinger ca o necesitate imperioasă.

Credem însă că nu trebuie respinsă apriori concepția tipului ci fundamentată pe o bază materialist-dialectică, pentru că generalizări ale

[1] C. Bonaparte, *Iconografia della Fauna italica*, Roma, 1832—1841.

particularului sînt esențialul în știință și „tipic" este ceea ce e comun și frecvent mai multor obiecte, dar pornind nu de la o idee absolută sau un „Urtypus" imaterial, ci de la fapte, așa cum arată Engels [1], pentru ca de aici să ajungem la legături și imagini.

Așadar, pentru zoologia sistematică, primatul existenței asupra conștiinței înseamnă recunoașterea speciilor ca o realizare obiectivă și descrierea diferitelor forme concrete ale acestei realități.

Credem că tipul este o noțiune, o abstracțiune, care nu este identică cu nici un individ concret. Astfel, tipul unei încrengături sau clase trebuie înțeles drept imaginea proprietăților mai importante și mai generale ale clasei respective reflectate pe ecranul gîndirii noastre, deci ceea ce în mod obișnuit se tratează în zoologie drept caractere generale ale clasei, încrengăturii etc. Așa, de pildă, cînd vorbim despre tipul de pasăre ne gîndim la atribute ale tuturor păsărilor — penaj, cioc, adaptarea primordială a extremităților anterioare la zbor etc. și nicidecum la o pasăre concretă, la un porumbel să zicem. De asemenea ar însemna să cădem în idealism dacă, pe baza acestor atribute am construi o pasăre ipotetică pe care am decreta-o drept tip pentru toate păsările. În acest caz am transforma relațiile naturii dintre fapte luate din fapte, într-o formă mistificată și forțată. Un asemenea tip nu și-ar găsi corespondent în natură și ar rămîne fără viață ca o statuie suprarealistă pe o pajiște cu flori parfumate.

Dar în cazul speciei, unde întrebuințăm atît de des termenii de tip, indivizi tipici, formă tipică — ce semnificație atribuim noțiunii de tip? Noi înțelegem ca tip al speciei, imaginea subiectivă limitată pe care o avem despre indivizii cunoscuți și studiați dintr-o specie obiectivă. Este reflectarea în capul nostru a trăsăturilor fundamentale proprii părții cunoscute din specie. Sfera noțiunii de tip este mai mică decît sfera noțiunii de specie și se încadrează în aceasta din urmă. În cursul procesului de cunoaștere a speciei, noțiunea de tip, noțiune ce se referă la atributele tuturor indivizilor cunoscuți ai speciei, indiferent de varietățile individuale se transformă în funcție de lărgirea cunoașterii noastre. Astfel, în prima etapă, tipul este abstractizarea caracterelor comune a unui număr de indivizi, n_1. Dacă ulterior, în alte etape, adăugăm la n_1 pe n_2, n_3 etc., nu trebuie să născocim pentru n_2 noțiunea de paratip opusă tipului, ci dimpotrivă, să modificăm diagnoza dată tipului, abstractizînd caracterele comune ale lui n_1+n_2. Astfel se lărgește sfera noțiunii de tip. Cu cît crește șirul $n_1+n_2+n_3..\ n_n$ cu atît noțiunea de tip devine mai apropiată de categoria specie, deci ne apropiem de adevărul absolut. Dar nu vom epuiza niciodată acest adevăr pentru că sfera tipului nu va coincide niciodată cu sfera speciei; specia evoluează mai repede decît procesul de cunoaștere, variabila x are un ritm mai rapid de modificare decît variabila n.

Așadar, cunoscînd tipul, cunoaștem un adevăr relativ, o etapă spre adevărul absolut. Tipul este, deci, imaginea subiectivă a speciei obiective, dar conținutul obiectiv al noțiunii de tip nu este identic cu conținutul obiectiv al noțiunii de specie (ca număr de elemente concrete — indivizii) ci doar o parte din aceasta. Noțiunea de specie este din punct de vedere

[1] Fr. Engels, *op. cit.*, p. 32—33.

logic extinderea proprietăţilor noţiunii de tip, rezultate din studiul elementelor cunoscute ale speciei, asupra elementelor sale necunoscute. Credem că nu este cazul să se vorbească de indivizi tipici : că ar fi mai bine ca, vorbind de tipicul speciei, să înţelegem proprietăţile clasice ale speciei.

Problema tipului pare a fi mult mai complicată cînd avem în faţa noastră specii polimorfe, adică specii care cuprind mai multe varietăţi (înţelegem aici variabilitatea în grup şi nu cea individuală) sau subspecii. Tocmai aici s-au făcut cele mai multe confuzii, care provin tot din aplicarea axiomaticii taxonomice. Se consideră, de pildă, în cazul unei specii ce cuprinde trei varietăţi, una din ele şi anume cea primă descrisă, drept *forma tipică,* iar celelalte două drept abateri de la această formă tipică. Conform acestei concepţii, s-ar părea că din „specia tipică" s-ar desprinde, ca planetele din soare, în teoria lui Kant-Laplace, varietăţile, unele mai apropiate de ea — planete pe orbite mici, altele mai depărtate — planete pe orbite mari, iar în acelaşi timp „soarele" există şi el şi nu suferă o transformare totală. Varietăţile însă nu sînt sateliţi ai formei tipice. Specia iniţială, fără varietăţi, se transformă sub acţiunea condiţiilor de mediu în specie ce cuprinde varietăţi care ar fi după părerea lui Lîsenko [1], moduri de existenţă a speciei. Teza, specia primordială, este negată de specia ce cuprinde varietăţi. Această negaţie constă în transformarea speciei în mai multe forme ale sale care toate includ în ele elementul primar, specia, element care există acuma ca altceva. Iar spiţa, în sensul lui Racoviţă, este unitatea contrariilor — specia primară cu specia formată din varietăţi.

Deci, atît varietăţile, cît şi aşa-numita formă tipică constituie împreună unitatea biologică, fundamentală, specia, şi nu există în afara ei. In acest caz, fiecărei varietăţi sau subspecii, existente în mod obiectiv, îi corespunde în gîndire o imagine subiectivă, un tip bazat pe indivizi cunoscuţi din categoria infraspecifică respectivă, iar tipul, noţiune reflectată a primului grup descris, nu este deloc principial deosebit de tipurile varietăţilor, deci nu este un etalon, ci o categorie egală cu celelalte varietăţi din cadrul speciei.

Care va fi atunci tipul speciei ? Sferele tipurilor celor trei unităţi infraspecifice sînt cuprinse fiecare în sferele noţiunilor unităţilor respective, iar acestea la rîndul lor în sfera noţiunii de specie. Sferele tipurilor infraspecifice se întretaie şi zona de intersecţie marchează caracterele lor comune ; deci în acest caz tipul speciei va fi o abstractizare a celor trei tipuri ale varietăţilor şi va cuprinde tipurile infraspecifice. In acelaşi timp, sferele noţiunilor de varietate ies dincolo de sfera tipului speciei, dar nu depăşesc sfera speciei.

Vorbind, prin urmare, despre o formă tipică, întrebuinţăm un termen nepotrivit : forma tipică este tipică numai în sens de formă primă descrisă şi nicidecum de formă filogenetic primordială faţă de restul speciei. Deci nu pot exista, indivizi „tipici" şi nu e potrivită descrierea de specii noi pe baza unui singur exemplar.

---

[1] P. D. Lîsekno, *Новое в науке о биозогическом виде.* Бом. журн., nr. 1, 1953, vol. 38, p. 44—56.

3. CRITICA TEORIEI LUI RENSCH

În zoologia sistematică contemporană se manifestă două tendințe în problema studiului speciei. Pe de o parte, există zoologi care, „descoperă" mereu varietăți noi în cadrul speciei, varietăți pe care le descriu și cărora le atribuie rangul de unități taxonomice ; acest anacronism, al cărui fond de idei l-am scos la iveală în capitolul precedent, ducînd pînă la absurd lista varietăților individuale, închide sistematicii orice perspectivă și o coboară la rangul de activitate de îngust practicism. Acest rezultat funest al confundării scopului zoologiei cu cel al filateliei, a provocat o atitudine critică din partea multor zoologi, chiar și dintre acei care nu se situează pe poziții materialiste. Metodologiei mai sus-amintite i se atribuie deseori calificativul de „sistematică veche", înțelegîndu-se astfel caracterul său perimat și lipsit de posibilități de dezvoltare. Pe de altă parte, sînt cercetători, și anume oponenții „vechii sistematici", care nu recunosc în cadrul speciei, decît varietățile geografice, numite subspecii sau rase geografice ; reprezentanții acestui curent neagă importanța taxonomică și filogenetică atribuită de Darwin varietăților individuale, încearcă să risipească haosul creat de studiul necritic al variabilității intraspecifice și leagă geneza varietăților geografice în grup de modificarea condițiilor de mediu. Această orientare materialistă a tendinței „sistematicii moderne" sau „noi", nu este însă consecventă, iar teoria sa reflectă un amalgam de concepții filozofice, deosebit de pregnant vizibil în lucrarea lui Bernhard Rensch, *Das Prinzip geographischer Rassenkreise und das Problem der Artbildung*, apărută la Berlin în 1929.

Rensch caută să formuleze tezele fundamentale ale „noii sistematici", să reliefeze sensul filozofic al faptelor date de practică și, din concepțiile spontane ale zoologilor de orientare „modernă", să construiască un sistem necontradictoriu.

El constată că vechea accepțiune a noțiunii de specie — unitate cu limite riguroase, geometrice — nu mai corespunde cunoștințelor moderne. Într-adevăr, sistematica, începînd de la epocala operă a lui Darwin *Originea speciilor* (1859), recunoaște relativitatea frontierelor dintre specii, înregistrează un număr considerabil de „forme intermediare" și în fiecare grup de animale se străduiește să elucideze o serie de „specii dubioase". Pentru științele moderne ale naturii, și acest lucru a fost clar pentru Rensch, discontinuitatea absolută dintre specii nu există decît în teorie, și anume în teoriile metafizice ale științelor naturii. Autorul pune pe drept cuvînt ca problemă actuală și arzătoare a zoologiei, chestiunea categoriilor sistematice :

„Chestiunea cunoscută și mult controversată, dacă toate categoriile noastre sistematice uzuale trebuie considerate doar ca noțiuni subiective, sau dacă unora dintre aceste noțiuni — și anume acelora care indică cele mai inferioare categorii — le corespund unități „obiective", are o însemnătate mult mai mare decît se admite de obicei în prezent. Numai atunci cînd terminologia noastră corespunde în majoritatea cazurilor cel puțin, unor unități obiective, univoc delimitate, cercetările sistematice pot primi cu adevărat o semnificație filogenetică" [1].

Rensch expune aici o tendinţă materialistă, însă inconsecventă. A urmări descoperirea categoriilor obiective în natură, înseamnă recunoaşterea primatului existenţei asupra conştiinţei ; dar de la început, autorul îşi concentrează atenţia asupra categoriilor infraspecifice, considerîndu-le drept cele mai însemnate categorii şi trecînd astfel problema centrală de la specie — unitate biologică fundamentală — asupra subspeciei, unitate ce are un caracter subordonat speciei şi nu este o unitate biologică fundamentală ; mai departe, reclamînd necesitatea definiţiilor univoce, nesocoteşte faptul că principiul contradicţiei, existent în dialectica obiectivă a categoriilor sistematice nu se poate reflecta ca principiu al necontradicţiei în dialectica subiectivă a noţiunilor. Iniţial, Rensch pleacă de la o teză contradictorie ce se accentuează în cursul expunerii sistemului său şi în loc să întărească poziţiile materialiste ale zoologiei, ajunge la concluzii idealiste.

Cum rezolvă Rensch problema obiectivităţii categoriilor sistematice ? Sintetizînd un material factic imens, demonstrează că la majoritatea grupelor de animale şi în special la vertebrate, este indiscutabilă existenţa obiectivă a raselor geografice (subspecii), trăgînd deci concluzia că noţiunii de subspecie îi corespunde o unitate obiectiv existentă în natură. El formulează legea după care variabilitatea geografică a speciei este un principiu al evoluţiei ; rasele geografice sînt singurele unităţi taxonomice infraspecifice, ce au atît valoare sistematică cît şi filogenetică, deoarece, ele, ca modificări în grup sînt principalul mijloc de geneză a speciilor noi. La o asemenea concepţie au ajuns independent de Rensch o parte din zoologii sovietici (Gladkov [2] ; Nikolski [3]).

Dar afirmînd cu vigoare existenţa obiectivă a subspeciilor, Rensch crede că poate „desfiinţa" specia distrugînd astfel, el singur, elementul materialist al teoriei sale. După el, mai multe rase geografice interfecunde cu origine comună, nu sînt cuprinse în categoria specie, ci formează împreună un complex, nu o unitate, aşa-numitul „Rassenkreis" (ciclu sau cerc de rase), un termen convenţional fără corespondent real. Rensch dă o denumire nouă noţiunii de „Formenkreis" a lui Kleinschmidt [4]. Un asemenea *Rassen* sau *Formenkreis* este deci o reunire convenţională a mai multor rase geografice el neavînd un caracter obiectiv, deoarece în mod real n-ar exista decît subspeciile. Aşadar, specia dispare, deoarece „principiul cercurilor de rase geografice" îi ia locul. Pentru specie sînt rezervate numai acele complexe de indivizi care nu variază geografic [5]. Deci şi acolo unde menţine specia, Rensch îi atribuie un caracter formal, de complex şi nu de unitate biologică.

Caracterul fictiv atribuit de Rensch speciei, se extinde prin însăşi logica sa şi asupra subspeciei. Plecînd de la faptul că deseori este greu

---

[1] B. Rensch, *Das Prinzip geographischer Rassenkreise und das Problem der Artbildung*, Berlin, 1929, p. 3.

[2] N. A. Gladkov, *op. cit.*

[3] Vikolsk, *О некоторых вопросах порблемы вида*, Зоол. журн,. 1953, v. 32, nr. 5, p. 820—827.

[4] B. Rensch, *op. cit.*, p. 13.

[5] *Ibidem*, p. 15.

să te pronunți dacă un grup de indivizi aparține unei subspecii sau unei specii „bune", Rensch declară că: „...nu există o diferență morfologică principială între rasă și specie" [1], iar într-un alt loc spune că numai specialistul poate să ia decizia și să hotărască dacă o formă (în sens de termen neutru) este o rasă geografică sau o specie. Părerea specialistului ar fi criteriul după care un grup de indivizi devine specie sau subspecie [2].

Evoluția gîndirii lui Rensch merge pe traiectoria urmată de eclectismul care începe cu compromisul dintre materialism și idealism și se termină prin cel mai pur idealism: constatarea contradicției dintre accepțiunea metafizică a noțiunii de specie și realitatea obiectivă, proclamarea obiectivității subspeciei, obiectivitate ce ar exclude, chipurile, caracterul obiectiv al speciei, iar la urmă trecerea noțiunii de subspecie în rîndul categoriilor fictive. Problema centrală a teoriei lui Rensch nu este deci o chestiune ce privește doar zoologia, ci o problemă filozofică, problema categoriilor. Transpusă în sistematică o putem formula astfel: categoriile sistematice — specia, genul etc. sînt unități convenționale, fictive, scornite pentru ușurarea clasificării, sau reflectă existența obiectivă a unităților biologice? Această problemă nu poate fi rezolvată rupînd artificial discutarea categoriilor sistematice de discutarea categoriilor filozofice.

Materialismul consideră, începînd de la Aristotel, că toate categoriile au nu numai o valoare logică, ci și una ontologică. Interpretarea idealistă a categoriilor a fost dată de Kant, care le considera forme apriorice ale rațiunii, construcțiuni speculative ale intelectului fără corespondente obiective. În accepția materialist-dialectică, categoriile logice reflectă realitatea, existentă, independent de conștiința omului.

În această problemă Rensch se situează pe linia idealistă a lui Kant și susține în zoologie o sentință kantiană, devenită dogma școlii neokantiene:

„Legile apriorice ale rațiunii nu izvorăsc din natură, ci dimpotrivă, rațiunea le dictează naturii.

Rațiunea este ea însăși sursa oricăror legi" [3].

Acesta este idealismul subiectiv ce stă la baza „principiului de cercuri de rase geografice".

Să vedem dacă această poziție este cu adevărat ceva nou în zoologie, nou ce ar justifica „natura modernă" a sistematicii renschiene.

Lamarck [4] ocupa în perioada sa preevoluționistă o poziție inconsecvent materialistă în problema categoriilor, admițînd drept realitate obiectivă numai specia, iar genul și familia erau tratate ca noțiuni convenționale, speculative. Lamarck evoluționist nega și obiectivitatea speciei.

Darwin, susținînd teza variabilității lumii organice, a nesocotit și el relațiile obiective, determinate, între varietate și specie. Văzînd peste tot varietăți, a emis ideea justă a relativității limitelor speciei:

---

[1] B. Rensch, *op. cit.*, p. 85.

[2] *Ibidem*, p. 11.

[3] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, în *Gesammelte Schriften*, Berliner Akademie Ausgabe, 1910—1938.

[4] *Espèce Encyclopédie méthodique Botanique, Dictionnaire de botannique*, vol. II, Paris, 1786, p. 380—396.

„Cu siguranță că nu există o linie clară de demarcație între specie și subspecie“ [1].

Astfel Darwin s-a apropiat de teza lui Engels care a arătat că dialectica obiectivă și cea subiectivă nu cunosc *hard and fast lines*.

Însă Darwin, constatînd că se prăbușesc frontierele fixe dintre specii, existente pînă atunci în teorie, a crezut că nu există în natură nici un fel de frontiere. El spune categoric :

„...varietățile nu pot fi distinse de specii“ [2] și lasă la bunul plac al specialistului, a intuiției sale, aprecierea dacă o formă este varietate sau specie [3].

Trebuie remarcat însă că Darwin însuși a atras atenția asupra caracterului provizoriu al concepției sale :

„Este cunoscut că multe forme, considerate de judecători cu înaltă competență drept varietăți, se aseamănă complet cu speciile prin caracterul lor, încît alți judecători, tot atît de competenți, le-au atribuit rangul de specie. Însă a discuta care din ele este specie sau varietate, înainte de a fi general acceptată o definiție a acestor termeni înseamnă o luptă cu morile de vînt“ [4]. Spre idealism în problema categoriilor a alunecat și un alt clasic al biologiei, Wallace. În urma studiului detaliat al variabilității geografice a fluturilor din Indonezia, Wallace delimitează trei categorii infraspecifice : formă variabilă, formă locală, rasă geografică sau subspecie. Criteriul prin care se pot distinge aceste categorii ar fi „...părerea personală, după care se poate determina care din ele poate fi considerată specie și care varietate“ [5].

„Este limpede că nu posedăm nici un fel de mijloace pentru a distinge așa numitele „specii bune“ de diversele grade de modificare pe care le-am enumerat aici și care deseori trec unele în altele prin trepte insezisabile“ [6].

Așadar ceea ce pare să fie nou în teoria lui Rensch pe planul biologiei generale este de fapt repetarea mai riguroasă a erorilor idealiste ale biologilor materialiști Lamarck, Darwin și Wallace, nefiind o contribuție principial nouă la progresul zoologiei.

Rensch împreună cu adepții săi judecă întocmai ca și acei fizicieni care au declarat și declară dispariția materiei din cauza existenței electronilor. Numai ignoranța filozofică a putut duce la susținerea tezei că devreme ce noțiunea de specie, așa cum ne-a lăsat-o zoologia veacului al XIX-lea, nu mai corespunde cu faptele cunoscute, cu variabilitatea geografică, nu mai există specia decît fictiv, iar reale sînt doar subspeciile. Se pare că logica raționamentului renschian a fost următoarea : existența obiectivă a speciei depinde de concordanța sa cu noțiunea teoretică de specie ; în momentul în care specia obiectivă nu corespunde cu specia subiectivă, atunci va dispare obiectivul, iar subiectivul își va forma în natură un obiectiv nou — un Rassenkreis. Or, de fapt nu a dispărut decît

---

[1] Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 64.
[2] *Ibidem*, p. 73.
[3] *Ibidem*, p. 57.
[4] *Ibidem*, p. 61.
[5] *Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl*, Erlangen, 1870, p. 181.
[6] *Ibidem*, p. 185.

noțiunea metafizică de specie din teorie, fapt ce nu poate influența existența obiectivă a speciei în natură. Nu specia trebuia declarată desființată, ci găsită o nouă formulare teoretică a noțiunii de specie, conformă cu materialul factic nou acumulat de practică despre specie. „Criza" din gîndirea biologilor metafizicieni s-a manifestat ca și „criza fizicii moderne", avînd aceeași origine : incapacitatea materialismului metafizic de-a face zid de nepătruns invaziei idealismului contemporan „aplicat" la științele naturii. Ea a generat *„idealismul zologic"*, analog cu cel *„fizic"*.

„Idealismul zoologic" renschian, un idealism subiectiv în esență, cuprinde ca particularități filozofice de împrumut intuiția, ca mijloc de cunoaștere, ce „salvează" zoologia de agnosticism și semantică.

Acordînd gîndirii specialistului dreptul de „a nimeri" rangul de specie sau subspecie a unui grup de indivizi, s-ar părea că Rensch presupune că în conștiința omului există în mod intuitiv aceste două noțiuni și că deci opinia sa personală „scoate", după cum crede de cuviință, una sau alta dintre aceste bijuterii din tezaurul datelor imediate ale conștiinței și le aplică naturii. Cu alte cuvinte, cunoașterea lucrului în sine nu este posibilă prin forțele științei, a practicii și rațiunii, ci doar prin intuiție transcendentală. Or, aceasta este tocmai teza fundamentală a lui Bergson.

În ghidul excursiei sale biologice, intitulat *L'Evolution créatrice*, Bergson proclamă intuiția conștiinței drept un mijloc superior cunoașterii prin organele de simț și prin rațiune [1]. Rensch aplică în zoologie ceea ce Bergson numea „actul liber". Dacă o serie de observații asupra unui grup de indivizi ne duc pe drumul MO și în punctul O va trebui să decidem dacă mergem pe traiectoria OX sau OY, aceasta nu va fi predestinat nici de ceva preexistent și imanent în natură, nici de condiții obiective ce ne îndreaptă spre X sau spre Y. Dacă în O s-ar afla un zoolog, atunci după Bergson, ce-l poate determina să spună că grupul de indivizi studiat este X (o specie), sau Y (o subspecie) ? Neexistînd după Rensch diferențele principale între specie și subspecie, înseamnă că rațiunea și experiența nu pot influența decizia zoologului. Nu ne rămîne decît să apelăm la libera alegere, la „actul liber" al conștiinței ce poartă „pecetea personalității noastre" [2]. Iată dar un mod teologic și mistic de a ne scăpa de agnosticism, proclamînd în același timp prin intuiția și libertatea transcendentală a conștiinței inviolabilitatea agnosticismului.

Cam așa vedem în ultima instanță natura dacă mergem pe urmele lui Rensch și atunci cu toate că admitem evoluția speciilor prin rase geografice, va trebui să le considerăm doar „...filiațiuni logice între forme...", „...forme ce se materializează într-o succesiune cronologică, speciile" [3].

Idealismul subiectiv al lui Rensch este deci înrudit cu intuitivismul bergsonian.

Este cazul cred să discutăm mai detaliat acest aspect al teoriei renschiene. În prezent ofensiva misticismului împotriva științelor teoretice ale naturii nu mai poartă caracterul negativist, deschis al evoluției ca în vremea luptei cercurilor clericale împotriva lui Haeckel. Evoluția este un

[1] *Choix de textes*, par R. Gillouin, p. 195.
[2] B. Rensch, *op. cit.*, p. 80.
[3] *Ibidem*, p. 155.

fapt atît de evident, încît negarea sa directă ar fi o absurditate crasă. De aceea filozofii obscurantiști încearcă să falsifice numai piatra de temelie a evoluției și admit o evoluție sui generis derivată din această mistificare.

Rensch, cu toate că este un mare zoolog, nu a evitat influența idealismului contemporan. Punînd ca fundament al teoriei sale teza caracterului fictiv al categoriilor sistematice și teza intuiției drept mijloc principal de cunoaștere, Rensch admite apoi tezele biologiei materialiste: rolul hotărîtor al factorilor de mediu în evoluție, negarea elanului vital, combaterea mutaționismului, a geneticii morganiste. Prin aceasta însă nu se schimbă caracterul idealist al teoriei lui Rensch. Esența idealistă este ascunsă astfel în dosul unui paravan materialist. O dată ce plecăm de la ideea că specia este o noțiune subiectivă fără corespondent real în natură, și de aici ajungem la considerarea evoluției drept o înlănțuire de construcții logice, atunci este absolut indiferent dacă factorul hotărîtor al acestei așa-zise evoluții va fi elanul vital, genele, sau condițiile mediului ambiant. Este un mod deosebit de periculos de a expune idealismul subiectiv sub un înveliș materialist.

Desființînd în teorie specia și înlocuind-o în parte cu termenul fictiv de „Rassenkreis" și în parte menținînd pentru unele cazuri specia ca termen convențional, Rensch se apropie de poziția idealismului semantic al lui Carnap, o varietate „ultramodernă" a pozitivismului logic. Rensch procedează în formularea teoriei sale exact după maniera semanticilor: fundamentează întreaga teorie pe definiția noțiunilor de plecare; atribuie un caracter fictiv celor trei noțiuni: rasa geografică, specia, cercul de rase și le dă un conținut arbitrar și aprioric; în definirea lor e folosit un singur criteriu și anume cel al necontradicției, postulatul semanticilor, repetînd mereu necesitatea definițiilor univoce; așadar în ultima instanță conținutul teoriei renschiene depinde de stabilirea arbitrară a semnificației termenilor de plecare.

Credem că Rensch aplică la cercetările de zoologie sistematică principiul semantic, nefiind unicul zoolog adept al semanticii. Gînduri despre convenționalismul noțiunii de specie au fost exprimate de biologul morganist Cuénot: „Nu știu dacă specia este o realitate concretă și riguroasă, sînt foarte sigur însă că ea este o necesitate practică de aceea trebuie să fim în stare să-i dăm cel puțin o definiție statistică, care să comporte minimum de excepții și dificultăți" [1].

Concepția semantică a fost exprimată în modul cel mai pur de Burma [2], după care reale sînt numai populațiile, iar toate celelalte categorii sistematice, inclusiv specia, sînt doar categorii ale existenței logice și nu ale existenței reale. După Burma ne putem însă folosi de noțiunea de specie, avînd în prealabil convingerea că specia este o noțiune pur convențională și fictivă.

Putem conclude, din analiza fundamentului teoretic al „noii zoologii" renschiene, că nu este vorba decît de expunerea tezelor idealismului subiectiv în forma sa contemporană, intuitivismul bergsonian și filozofia

---

[1] L. Cuénot, *L'Espèce*, Paris, 1936, p. 251.

[2] B. H. Burma, *Reality, Existence and Classification, A Discussion of the Species problem*. Madrono, 1954, vol. 12, nr. 7, p. 193—209.

semantică. Credem că teoria lui Rensch nu are nimic comun cu materialismul dialectic reprezentînd un punct de vedere antimaterialist.

S-ar putea aduce obiecțiunea că Rensch este un materialist deoarece se sprijină pe fapte concrete în construcțiile sale logice. Dar a porni de la faptele date de practică și a ajunge la concluzii neconforme cu realitatea obiectivă nu înseamnă decît că începutul a fost corect, iar finalul o eroare. Rensch a întors naturii o imagine a faptelor concrete din natură, cu conținutul obiectiv mistificat prin interpretări idealiste și a „înlocuit" faptele concrete prin imagini fictive.

Credem că teoria lui Rensch este un curent a cărui titulatură de „sistematică nouă", nu este tocmai potrivită cu conținutul teoretic, deoarece nu aduce principii teoretice noi ci repetă sub etichetă de nou dogme învechite. Sîntem de acord însă cu faptul că în zoologia actuală a apărut o orientare nouă, tendința de a explica și studia în mod temeinic variabilitatea geografică a speciei, lămurirea caracterului varietăților, tendință pe care o considerăm element nou și calitativ superior vechii sistematici cu maniera sa filatelistică de inventariere a varietății individuale. Dar nu putem fi de acord cu caracterul idealist imprimat de Rensch teoriei raselor geografice. Noi nu ne îndoim de existența obiectivă a subspeciilor. Dar după cum spune Gladkov [1], ele nu sînt unități biologice fundamentale, ci pot exista doar în cadrul speciei ca moduri de existență ale acesteia și nu în afara ei. Specia există chiar atunci cînd nu prezintă o variabilitate geografică de valoare taxonomică. Pentru biologia miciurinistă este clar faptul că speciile se deosebesc între ele printr-un tip propriu de metabolism, iar unitățile infraspecifice din cadrul unei specii nu prezintă tipuri proprii de metabolism. Rensch nu cunoaște probabil întrebarea lui Engels ; ce valoare ar avea fără noțiunea de specie, ca realitate obiectivă, anatomia omului și anatomia comparată, embriologia, zoologia, paleontologia, botanica etc.

Acceptarea existenței raselor geografice acolo unde ele pot fi descoperite cu adevărat și susținerea obiectivității speciei ca unitate fundamentală din sistematică este după părerea mea punctul de vedere apropiat de adevărul obiectiv.

Aplicarea principiilor renschiene în studiile de zoologie sistematică a avut o consecință funestă : concentrarea atenției zoologilor asupra subspeciei și nu a speciei *(Gladkov)* [2], desființarea nomenclaturii binare prin cea ternară. S-a ajuns ca în listele faunistice să nu se facă nici o distincție între specii și subspecii. Toate formele se dau cu trei numiri. Autorii nu enumeră speciile (cu nomenclatură binară) și nu arată ca subpuncte ale speciilor în listă subspeciile (cu nomenclatură ternară), ci enumeră formele indiferent de rangul lor sistematic, în aceeași ordine, deci în ultima instanță sînt citate numai subspeciile. Iar faptul că cel de-al doilea nume al unui număr de subspecii coincide, nu este deloc relevat, nu se reliefează faptul că subspeciile respective există în cadrul unei anumite specii. Se sugerează doar printre rînduri că ele ar constitui un Rassenkreis.

Acest punct de vedere greșit se reflectă de pildă în cel de-al II-lea și al III-lea volum al colecției *Păsările din R.P.R.* apărut în 1955, în Editura

[1] N. A. Gladkov, *op. cit.*
[2] *Ibidem.*

Academiei R.P.R. Faptul este cu atît mai straniu, deoarece nu ne putem îndoi că ornitologii care au redactat volumele după moartea lui Linţia n-ar cunoaşte colecţia *Ptiţi Sovetskogo Soiuza,* unde se discută speciile de păsări din U.R.S.S., iar în cadrul fiecărei specii, subspeciile sale şi nu se amestecă mecanic aceste două categorii.

Părerea noastră este că nomenclatura ternară trebuie să fie aplicată acolo unde ea reflectă relaţiile obiective dintre fapte, dar ca o nomenclatură subordonată celei binare. Excluderea nomenclaturii binare ar însemna imposibilitatea metodologică de a distinge practic specia de subspecie. Pentru că orice idee teoretică materialistă am avea despre specie, dacă nu o legăm de cercetarea practică a naturii şi continuăm aici cu vechile obiceiuri, nu vom dovedi convingerea noastră că specia este, aşa după cum a arătat Komarov, un fapt obiectiv, o realitate şi nu o unitate convenţională scornită de dragul clasificării regnului vegetal şi animal.

Printre zoologii romîni, Rensch este puţin cunoscut. De asemenea nu putem spune că lucrările acelor zoologi romîni care folosesc terminologia renschiană neagă realitatea speciei, dar credem că aplicarea termenului de „Rassenkreis" sugerează abandonarea speciei nu numai ca termen dar şi ca unitate biologică reală, fapt ce duce la confuzii în aprecierea lucrărilor respective. Termenul de „Rassenkreis" este des utilizat în lucrările ihtiologului P. Bănărescu, lucrări ce dezmint prin conţinutul lor ştiinţific aspectul metafizic imprimat de terminologia renschiană. În mod mai categoric se pronunţă pentru Rensch prin lucrările sale M. Al. Ieniştev, specialist în coleoptere. În fine, sporadic, apar şi în lucrările altor zoologi aluzii la ideile lui Rensch.

. . . . . .

Problemele pe care am încercat să le dezvoltăm mai sus prezintă, credem, o importanţă deosebită pentru specialişti şi ele ar merita discuţii mai ample, care şi-ar propune să rezolve din punctul de vedere al materialismului dialectic unele probleme teoretice ale zoologiei sistematice, ferind pe oamenii de ştiinţă din acest domeniu de o alunecare pe panta unor concepţii idealiste.

КРИТИКА НЕКОТОРЫХ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ БИОЛОГИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Подчеркивая значение марксистской философии для прогресса естествознания, автор останавливается на вопросе об источниках идеализма в зоологии: во-первых, пренебрежение к философии, поддерживаемое позитивизмом и, во-вторых, сама методология систематической зоологии; она рассматривает кусочек объективной реальности и распространяет достигнутые в процессе анализа частного результаты на общее (вид). Далее подвергается аргументированному критическому анализу

типология, в связи с чем автор указывает, что в ее основе лежит эклектическое философское воззрение, родственное неокантианству и логическому позитивизму.

В последней части статьи опровергается теория Рэнша. Рассматривая эту теорию как с теоретической, так и с практической точки зрения, автор приходит к следующему выводу: «Новая зоология» Рэнша является изложением положений субъективного идеализма в виде бергсоновского интуитивизма и семантической философии. Следовательно, она не имеет ничего общего с диалектическим материализмом.

Автор указывает, что в современной зоологии появилось новое течение: тщательное объяснение и изучение географической изменчивости вида, уяснение характера разновидности; одновременно он разоблачает идеалистические концепции Рэнша в теории о географических расах, так как объективная реальность подвидов в рамках вида, как способ существования данного вида, является неоспоримой.

CRITIQUE DE QUELQUES CONCEPTIONS IDÉALISTES DE LA BIOLOGIE CONTEMPORAINE

(RÉSUMÉ)

Après avoir montré l'importance de la philosophie marxiste pour le progrès des sciences naturelles, l'auteur aborde le problème des sources de l'idéalisme en zoologie. Ces sources sont : en premier lieu le mépris de la philosophie, cultivé par le positivisme, et, en second lieu, la méthodologie même de la zoologie systématique, qui, ayant analysé un fragment de la réalité objective, tend à considérer les résultats obtenus par l'étude du particulier (matériel examiné) comme valables pour le général (espèce). Plus loin, l'auteur soumet la typologie à une analyse critique étayée d'arguments fondés et montre que celle-ci repose sur une conception philosophique éclectique apparentée au néokantisme et au positivisme logique.

La dernière partie de l'étude est consacrée à la réfutation de la théorie de Rensch. Après avoir analysé cette conception au point de vue théorique et pratique, l'auteur arrive à la conclusion suivante : *La nouvelle zoologie* de Rensch est une exposition des thèses de l'idéalisme subjectif sous la forme de l'intuitionnisme bergsonien et de la philosophie sémantique. Elle n'a donc rien de commun avec le matérialisme dialectique.

Reconnaissant le fait qu'une nouvelle orientation se fait jour dans la zoologie actuelle : l'explication et l'étude approfondie de la variabilité géographique de l'espèce, l'explication du caractère des variétés, l'auteur repousse le caractère idéaliste que Rensch a imprimé à la théorie des races géographiques et considère comme indiscutable la réalité objective des sous-espèces dans le cadre de l'espèce en tant que modes d'existence de celle-ci.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

DESPRE DETERMINAREA CATEGORIEI SOCIOLOGICE DE «MASE POPULARE»

DE

A. ROTH (Cluj)

Sîntem contemporanii creşterii imense a rolului maselor populare în făurirea istoriei, în orientarea evenimentelor zilnice ale vieţii publice în întreaga lume. Oamenii politici ca şi sociologii şi filozofii din toate ţările, de toate orientările recunosc acest lucru ; unii — reprezentanţii forţelor reacţiunii mondiale — cu amărăciune şi teamă crescîndă, alţii — reprezentanţii forţelor progresiste, în primul rînd ai clasei muncitoare — cu bucurie şi încredere. Oricum, creşterea continuă a gradului de participare a maselor la înfăptuirea principalelor procese ale istoriei contemporane este un fapt peste care nu se poate trece şi acest lucru face ca tot mai mulţi cercetători şi gînditori — marxişti şi adversari ai marxismului deopotrivă — să se ocupe de structura, caracteristicile şi rolul maselor populare. Ştiinţei marxiste îi revine sarcina, pe de o parte, de a respinge încercările sociologilor burghezi de a prezenta în lumină falsă aportul maselor la istoria contemporană, iar pe de altă parte de a dezvălui cît mai profund amploarea şi direcţia acţiunii istorice a maselor populare din zilele noastre, în lupta împotriva sistemului mondial al imperialismului şi pentru construirea noii societăţi, fără clase, pentru făurirea „primăverii omenirii".

★

Prima problemă la care cercetarea ştiinţifică trebuie să dea răspuns — răspuns la căutarea căruia se va limita prezenta încercare — este aceea a determinării precise a categoriei sociologice de „mase populare". De o asemenea determinare depinde, în bună măsură, posibilitatea de a soluţiona în mod just multe aspecte ale rolului istoric al maselor, ale activizării lor politice, ale antrenării unor mase cît mai largi ca rezerve directe

și indirecte ale luptei de clasă a proletariatului, probleme în analiza cărora nu vom intra în cadrul acestui articol [1].

Sociologia a dobîndit caracter științific abia o dată cu apariția materialismului istoric, a concepției marxiste despre societate. Pînă atunci, toate teoriile despre societate — chiar cele progresiste — se mișcaseră în limitele concepției idealiste. Acest lucru a făcut ca principalele categorii sociologice să fie învăluite în vălul mistificator al prejudecăților sau al iluziilor neștiințifice.

După cum categoriile filozofice generale sînt produse ale istoriei practicii umane, tot așa în elaborarea principalelor categorii sociologice rolul primordial îl are practica istorică a dezvoltării societății omenești, practica luptei pentru transformarea ei progresivă. Stabilirea științifică a principalelor categorii ale materialismului istoric — deci transformarea sociologiei în știință, a speculațiilor despre societate în cercetare obiectivă — a devenit posibilă numai pe baza unui nivel înalt al practicii social-istorice, de pe poziția luptei de clasă a proletariatului revoluționar.

Această luptă a ridicat, ca o problemă importantă, canalizarea eforturilor creatoare ale maselor largi populare în vederea atingerii scopului comun — comunismul — sub conducerea celei mai înaintate clase a societății contemporane, proletariatul industrial. Iată necesitatea obiectivă care a determinat elaborarea categoriei sociologice de „mase populare" în știința marxistă și dezvoltarea ei continuă în raport cu datele noi ale practicii revoluționare.

Desigur, cele spuse nu însemnează că în elaborarea categoriei cercetate gîndirea premarxistă n-ar fi adus nici un aport. Dimpotrivă, reprezentanții cugetării progresiste din trecut s-au apropiat în multe cazuri, de o înțelegere justă a acestei categorii, trăgînd — pe baza poziției lor sociale progresiste — și concluziile practice corespunzătoare din tezele lor. In această privință trebuie însă să ținem seama de încă un element important : de faptul că nici o categorie filozofică sau sociologică nu este fixă și imuabilă, după cum fenomenele naturii și societății nu sînt niciodată „încheiate", date o dată pentru totdeauna, ci supuse veșnicului flux al devenirii. Masele populare își schimbă structura de clasă de la o orînduire socială la alta ; mai mult în cadrul uneia și aceleiași orînduiri, în condiții istorice diferite, păturile sau grupurile sociale care intră în structura „maselor populare" se pot schimba, tendința dezvoltării lor poate diferi, orientarea lor politică poate varia — după cum vom încerca să arătăm mai jos cu privire la perioada zilelor noastre. De aceea trebuie să ținem seama de indicația leninistă despre suplețea, fluiditatea, mobilitatea categoriilor, despre faptul că dezvoltarea și conexiunea universală a lucrurilor și fenomenelor se reflectă în mișcarea, elasticitatea și caracterul relativ al categoriilor.

Trebuie însă să nu uităm în același timp că în cadrul automișcării absolute a fenomenelor există o relativă stabilitate care se oglindește și ea, în determinarea calitativă precisă a categoriilor. Luarea în considerare

[1] Articolul de față este un fragment al unui studiu mai amplu despre rolul maselor populare.

a caracterului elastic, fluid al categoriilor şi recunoaşterea relativei stabilităţi a fenomenelor şi categoriilor care le oglindesc stă la baza înţelegerii principiale a acestei categorii, a tendinţelor şi legilor obiective ale dezvoltării structurii şi rolului revoluţionar al maselor, împotriva ştergerii sofistice a deosebirilor calitative dintre masele populare şi duşmanii lor.

După cum vom încerca să arătăm, gîndirea marxistă nu numai că rectifică concepţiile greşite sau completează lacunele în definirea categoriei sociologice de mase populare, dar depăşeşte teoriile premarxiste şi în sensul că ridică cuceririle ei la un grad mai mare de generalitate şi dă, în esenţă, singura definiţie ştiinţifică a acestei categorii. Diferiţii gînditori premarxişti — ne referim acum la cei progresişti — au definit această categorie prin prisma condiţiilor social-istorice în care au trăit şi a poziţiei de clasă pe care s-au situat. Abia marxismul, care cercetează legile dezvoltării sociale de pe poziţiile proletariatului, se ridică pînă la elaborarea unei asemenea categorii sociologice generale, care, pe de o parte, să corespundă tuturor împrejurărilor social-istorice, pe de altă parte să fie destul de elastică pentru a putea cuprinde veşnica schimbare a realităţii.

★

Epoca modernă a început în istoria universală prin marile mişcări antifeudale, la care, în mod mai mult sau mai puţin direct, masele populare şi-au adus aportul, în ultimă analiză, hotărîtor. Ideologii revoluţiilor burgheze din Europa, fiecare în conformitate cu caracteristicile şi limitele poziţiei sale sociale, s-au făcut exponenţi ai tendinţelor care în mod obiectiv corespundeau, cel puţin în parte, intereselor maselor, iar cei mai înaintaţi dintre ei au făcut apel direct la mase în vederea înfăptuirii transformărilor revoluţionare pe care le visau. Nu este de mirare că în acest climat spiritual, net opus prejudecăţilor medievale şi spiritului de ierarhie al feudalismului şi scolasticii, apar multe observaţii profunde despre masele populare. Voltaire, una din principalele figuri ale iluminismului francez, nu era, din punct de vedere subiectiv, un reprezentant direct al păturilor de jos ale poporului, ci al marii burghezii. El nu dorea, din punct de vedere subiectiv, o răsturnare violentă, prin forţa maselor, a vechii orînduiri ; dar opera sa contribuie, în chip strălucit, în mod obiectiv, la pregătirea ideologică a revoluţiei burgheze de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, însemnînd în acelaşi timp un mesaj peren de gîndire curajoasă, progresistă. Iată cîteva rînduri care pot fi considerate drept o definiţie întru totul corespunzătoare condiţiilor istorice respective a categoriei pe care o studiem : „...poporul, partea cea mai numeroasă, cea mai folositoare şi chiar cea mai plină de virtute, compusă din cei care studiază legile şi ştiinţele, din negustori, din meseriaşi şi, în sfîrşit, din plugarii care exercită prima şi cea mai dispreţuită dintre profesii..." [1].

Prin urmare, în concepţia voltairiană, în noţiunea de „popor" intră întreaga „stare a treia" nediferenţiată, ce cuprinde atît oamenii muncii intelectuale („cei care studiază legile şi ştiinţele"), cît şi cei ai muncii fizice (meseriaşi şi plugari) şi burghezia (negustori). Această noţiune

[1] Voltaire, *Scrieri filozofice*, Scrisoarea a IX-a, după ed. *„Texte filozofice"*, Ed. de stat, p. 121.

cuprinde deci toate grupurile sociale antifeudale, toate cele în mod obiectiv cointeresate în victoria noilor relaţii de producţie. Şi cui îi opune Voltaire poporul ? O arată în acelaşi loc : „...baronii, episcopii, popii..." ; poporul „era privit de aceştia ca nişte animale sub nivelul omului" [1]. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că Voltaire, în rîndurile citate, arată că poporul reprezintă nu numai majoritatea populaţiei, dar în acelaşi timp „partea cea mai folositoare, *chiar cea mai plină de virtute*" (sublinierea noastră — *A. R.)*

Intr-adevăr, în acea epocă a mişcării antifeudale, masele populare — caracterizate just de Voltaire — ocupau poziţia morală cea mai înaintată, potrivit legăturii lor obiective cu tendinţa dezvoltării progresive a societăţii.

Găsim deci, în această definiţie a lui Voltaire, multe elemente ale determinării ştiinţifice a categoriei examinate, asupra căreia vom reveni mai jos, pentru a arăta felul cum generalizează materialismul istoric cuceririle gîndirii premarxiste şi cum îi depăşeşte limitele.

Jean Jacques Rousseau, a cărui influenţă directă asupra aripei de stînga — iacobine — a revoluţionarilor din 1789—1794 este deosebit de evidentă, a elaborat în cadrul teoriei sale a „contractului social" o idee precisă despre *poporul* care încheie acest contract. „Această persoană publică care se formează astfel prin unirea tuturor celorlalte, a luat altădată numele de *cetate,* iar astăzi cea de *republică* sau de *corp politic,* care se numeşte de către membrii săi *stat* cînd el e pasiv, *suveran* cînd e activ, *putere* comparîndu-l cu cei *asemănători lui. În ce priveşte pe cei asociaţi, ei iau în mod colectiv numele de popor* (sublinierea noastră — *A.R.)* şi se numesc în particular *cetăţeni* ca participanţi la activitatea suverană şi supuşi, ca subordonaţi legilor statului" [2].

Vedem aici exprimarea clară a idealului democraţiei burgheze, care prevede egalitatea juridică a tuturor membrilor societăţii, egala lor participare din punct de vedere formal — juridic — la puterea suverană, la conducerea treburilor statului. In această accepţiune, „poporul" este totalitatea cetăţenilor egali în drepturi. Se pierd astfel din vedere conţinutul de clasă, structura de clasă a maselor populare, deosebirile dintre poziţia diferitelor grupuri sociale, păstrîndu-se doar comunitatea îndreptată împotriva celor ce vor să menţină sau să cucerească privilegii. Indreptată deci împotriva organizării feudale a societăţii, definiţia lui Rousseau îşi păstrează caracterul progresist ; se iveşte însă aici, într-o formă de acum evidentă, poziţia pe care dominaţia burgheziei o va dezvolta ulterior, a ocolirii diferenţierii de clasă produse de relaţiile capitaliste, a ştergerii contradicţiilor sociale de dragul unităţii „poporului", pe baza egalităţii formal-juridice a oamenilor. La mulţi gînditori, chiar progresişti, de după aceea va reveni această interpretare a categoriei de „popor".

Intr-un mod caracteristic se cristalizează această concepţie în practica juridică-politică a burgheziei. In vestita *Declaraţie a drepturilor omului* se spune că „legea este expresia cerinţei generale : toţi cetăţenii au dreptul

[1] Voltaire, *Scrieri filozofice,* Scrisoarea a IX-a, după ed. *„Texte filozofice"*, Ed. de stat, p. 121.

[2] J. J. Rousseau, *Du contrat social,* Ed. Flammarion, 1917, p. 18—19.

de a contribui personal sau prin reprezentanții lor la formarea sa". Dar prima constituție burgheză a Franței împărțea pe cetățeni în activi și pasivi, singurul criteriu fiind acela al bogăției, cetățeni activi — deci cu drepturi depline politice reale — fiind numai acei ce plăteau statului o contribuție directă de o anumită valoare. Deci, în practică „poporul" suveran și-a pierdut omogeneitatea înainte de a fi cîștigat-o.

Desigur, în desfășurarea revoluției franceze de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, au existat și orientări ideologice—politice radicale, care făceau apel direct la popor, excluzînd din această categorie pe cei bogați și înțelegînd prin el în general pe oamenii simpli, mai mult sau mai puțin săraci. Robespierre, de pildă, scrie despre interesul poporului ca fiind identic cu interesul general, în opoziție cu interesul particular al burghezilor bogați, care vor să înghită și să domine totul. Asemenea tălmăciri a termenului de „popor" vom găsi și în scrierile lui Babeuf, Marat și alții. Însă asemenea concepții — care și-au găsit oglindirea și în tactica politică a celor ce le-au elaborat — nu modifică cadrul general în care se mișcă ideologia burgheză progresistă a acestei vremi în definirea categoriei de „popor", prin care se înțelege în deobște masa mare a oamenilor „de jos", fără diferențiere și structură de clasă precisă, egal îndreptățiți de a beneficia de libertățile politice ale dominației burgheze.

Gîndirea „patriarhilor socialismului" — marii utopiști ca Saint-Simon și Fourier — s-a dezvoltat ca o nouă ramură, superioară, a trunchiului iluminismului francez. În determinarea categoriei care ne interesează, ei au făcut un pas înainte, fără a depăși totuși în esență limitele caracteristice vechii interpretări a termenului de „popor".

Spre deosebire de enciclopediști, socialiștii utopiști socotesc că regimul burghez este tot irațional — ca și cel feudal în concepția predecesorilor lor — și deci osîndit la dispariție. Dar și ei, după cum arată Engels, voiau să elibereze mai întîi, nu o anumită clasă, ci întreaga societate.

În concepția lor deci, poporul e format din toți cei ce contribuie la bunul mers al societății. La Saint-Simon, de pildă, după cum arată Engels, antagonismul dintre starea treia și stările privilegiate ia forma antagonismului dintre „muncitori și trîntori". Dar termenul de „muncitor" cuprinde în el și pe fabricanții și bancherii conștienți, „burghezii activi"; el nu vede sau în orice caz nu ridică pe prim plan structura de clasă, diferențierea de clasă a poporului, deși „pe el îl interesează în primul rînd și pretutindeni soarta clasei celei mai numeroase și mai sărace" [1], deși socialiștii utopici își dădeau seama, în ansamblu, că „planurile lor reprezintă înainte de toate interesele clasei muncitoare, ca aceea care suferă cel mai mult" [2].

Neputința de a elabora o definiție științifică a categoriei de mase populare la socialiștii utopiști se datorează faptului că ei nu cunosc — nici nu pot cunoaște — temeiul obiectiv al diferențierii și dezvoltării societății, nu examinează diferitele categorii sociologice în raport cu viața materială a societății, nu cercetează aceste categorii în funcție de locul și rolul lor în sistemul relațiilor de producție.

---

[1] Engels, *Anti-Dühring*, ed. a II-a, Ed. P.M.R., 1952, p. 302—303.
[2] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. I, Ed. P.M.R., 1949, p. 40.

Fără îndoială, o asemenea concepție despre masele populare, din care se omite diferențierea de clasă a acestora și bazele obiective ale acestei diferențieri, nu poate servi drept temelie unei înțelegeri științifice a rolului istoric al acestor mase și al nucleului lor principal conducător în societatea burgheză — proletariatul industrial. De aceea socialiștii utopiști se rezumă la o concepție în care masele sînt privite doar prin prisma mizeriei și a suferințelor lor, izbăvirea trebuind să provină de la geniile care pătrund prin forța cugetării în imperiul rațiunii, la socialism.

Filozofii și luptătorii care au reprezentat cele mai înaintate poziții ale gîndirii și practicii revoluționare din Rusia veacului al XIX-lea au făcut prin ansamblul concepțiilor lor despre societate și a luptei lor politice un pas înainte și în privința înțelegerii categoriei de „popor". În accepția poziției democrat-revoluționare, categoria „poporului" *exclude* deci burghezia liberală, deoarece aceasta, aliindu-se cu țarul și cu moșierii, se situează pe o poziție potrivnică intereselor majorității asuprite. Poporul e format deci în acest înțeles din țărănime, în primul rînd interesată în victoria mișcării antifeudale, apoi și din meseriași, lucrători — deci din sărăcime în general — și intelectualii raznocinți, care devin stegarii luptei de eliberare.

Îmbinarea democratismului revoluționar și a socialismului utopic „țărănesc" în vederile lui Herzen, Belinski, Cernîșevski și Dobroliubov, situarea lor deschisă pe pozițiile luptei directe împotriva regimului feudal-țarist, în apărarea intereselor populare explică caracterul înaintat al concepției lor despre popor.

Masele de bază ale poporului erau formate, pentru democrații-revoluționari, din țărănime, și această concepție corespundea întru totul stării lucrurilor și grupării forțelor revoluționare din Rusia acelor vremuri. Una din trăsăturile caracteristice ale iluminismului, arată Lenin în lucrarea sa *La ce moștenire renunțăm ?*, este „apărarea intereselor maselor populare, mai ales a țăranilor (care nu erau încă complet eliberați sau abia în curs de eliberare pe vremea iluminiștilor), credința sinceră că desființarea iobăgiei și a rămășițelor ei va aduce prosperitatea generală și dorința sinceră de a sprijini acest lucru" [1].

Dar de pe poziția țărănimii iobage nu se puteau descoperi legile obiective ale dezvoltării societății, nu se puteau descifra nici adevăratele perspective ale rolului istoric al maselor populare, nu se vedea dezvoltarea unei noi clase revoluționare. Nu se putea deci elabora nici o definiție științifică a categoriei de mase populare, care să se ridice la un grad mai înalt de generalitate.

Gînditorii democrați revoluționari sesizează deosebirea și chiar opoziția dintre popor și burghezia liberală. (Și aceasta nu numai cu privire la Rusia ; astfel Belinski în lucrări în care critică orînduirile burgheze din Apus face observații profunde cu privire la caracterul antipopular al politicii burgheze, la falsitatea democrației burgheze, care este o formă

[1] Lenin, *Opere*, vol. II, Ed. P.M.R., 1951, p. 498—499.

camuflată a asupririi poporului etc. [1]. Prin urmare poporul nu mai e înțeles aici ca totalitate a cetățenilor liberi și egali în drepturi, se întrezărește diferențierea societății, în „popor" și dușmanii poporului, aceștia din urmă fiind nu numai reprezentanții asupririi feudale, ci și cei ce mizează pe o înțelegere cu vechii asupritori. Dar din această noțiune a „poporului" lipsește încă conceperea precisă a diferențierii de clasă în sînul său.

În lucrarea amintită, Lenin, făcînd o comparație între iluminiștii ruși — despre care vorbim aci — narodnici și „discipolii" — marxiștii ruși —, scrie următoarele: „Iluminiștii n-au acordat o deosebită atenție nici uneia dintre clasele populației; ei au vorbit nu numai despre popor în general, dar chiar despre națiune în general...". Narodnicii s-au făcut exponenți ai „micului producător, pe care capitalismul îl transformă într-un producător de mărfuri..."; iar marxiștii, „discipolii" nu numai că iau drept criteriu interesele muncii, dar în același timp indică și un grup economic bine determinat în economia capitalistă, anume al producătorilor lipsiți de proprietate" — proletariatul industrial [2].

De pe acest punct de vedere se putea elabora noțiunea științifică de „mase populare", înțelegîndu-se structura de clasă a acestor mase, dinamica acestei structuri și rolul specific al diferitelor clase, părți, forțe sociale ale „maselor populare" în făurirea istoriei.

În rezumat: teoriile sociologice premarxiste analizate aici [3] s-au apropiat de o definiție corespunzătoare a categoriei cercetate. Aceasta în măsura în care autorii respectivi, situîndu-se pe poziția tendințelor progresiste ale dezvoltării societății, au recunoscut acele forțe sociale care, în condițiile istorice respective, reprezentau masele populare. Dar, din aceste definiții, datorită punctelor de vedere în esență idealiste de pe care s-au elaborat, lipsește a) dezvăluirea *bazei obiective*, în sistemul relațiilor de producție în continuă dezvoltare, a diferențierii sociale în mase populare și clase; lipsește de aceea, b) atît *generalizarea* corespunzătoare a categoriei cercetate, cît și c) *diferențierea* ei în privința structurii și a compoziției de clasă cu caracter istoric, schimbător ale maselor populare — prin urmare, în esență acestea nu pot fi considerate definiții cu caracter științific ale categoriei pe care o cercetăm.

Atunci cînd menționăm lipsa generalizării corespunzătoare la gînditorii premarxiști nu omitem faptul că ei vorbeau despre mase și popor *în general*. De fapt, ei prezentau de obicei cazul particular pe care l-au studiat sau l-au reprezentat drept general. Dar aceasta este o generalizare metafizică, care extinde un concept ce cuprinde un adevăr relativ la *toate* condițiile și timpurile.

De aceste lipsuri ale definiției categoriei discutate în gîndirea progresistă premarxistă se leagă și ei în ce privește explicarea rolului hotărîtor al maselor populare în făurirea istoriei. Neînțelegerea bazei obiective în sistemul relațiilor de producție, a diferențierii sociale în mase populare

[1] Vezi spre exemplu V. G. Belinski, *Misterele Parisului*, în *Opere alese*, Ed. Cartea Rusă, 1949.

[2] Lenin, *Opere*, vol. II, Ed. P.M.R., 1951, p. 519—520.

[3] Concepțiile despre popor, mase populare, din gîndirea românească, sînt analizate în alt capitol al prezentei lucrări.

şi clase i-a împiedicat să recunoască baza obiectivă — în legile dezvoltării producţiei — a rolului hotărîtor al maselor populare în istorie. Dar neînţelegerea structurii de clasă, cu caracter istoric schimbător a maselor populare i-a împiedicat să recunoască direcţia şi posibilităţile acţiunii concrete a acestei clase. Toate aceste lipsuri şi limitări au fost depăşite de concepţia materialistă a istoriei. Dar înainte de a ajunge la aceasta e necesar să ne oprim o vreme la critica punctului de vedere al sociologiei burgheze despre categoria de „mase populare".

★

Sociologii burghezi ai veacului nostru, în opoziţie cu gînditorii trecutului despre care am vorbit, nu pornesc în analiza categoriei pe care o cercetăm de la cerinţele vreunei mişcări sociale progresiste, nu privesc masele populare din punctul de vedere al unei anumite sarcini istorice progresiste. Satisfăcînd interesele de clasă pe care le reprezintă, ei studiază şi această categorie — ca pe toate celelalte ale sociologiei — „în general", făcînd abstracţie de condiţiile social-istorice, pornind, prin metoda caracteristică a speculaţiei idealiste, de la noţiunea concepută ca atare spre realitatea vieţii, în care caracteristicile noţiunii trebuie recunoscute oricînd şi oriunde.

În dicţionarele şi enciclopediile sociologice, în cursurile de sociologie generală şi în studiile şi monografiile închinate în mod special problemei maselor, această categorie este examinată sub felurite aspecte. Ca în toate problemele, sociologia burgheză nu prezintă omogeneitate, nu numai în privinţa poziţiilor teoretice, dar nici măcar în ce priveşte terminologia folosită. Fiecare profesor care se respectă, fiecare întemeietor de „şcoală", fiecare doctorand consideră drept o datorie a sa să introducă o nouă nomenclatură, care de obicei nu clarifică problema discutată, ci o complică mai mult. Desigur însă, divergenţele de păreri între sociologii burghezi privesc probleme secundare ; în ce priveşte cele principiale, ei fac front comun în apărarea orînduirii capitaliste, împotriva marxismului, împotriva trezirii maselor muncitoare la conştiinţă de sine.

În cele mai multe cazuri, sociologii burghezi înţeleg prin „mase" o acumulare mai mult sau mai puţin întîmplătoare de oameni în număr mare. Singurul criteriu e aci cel cantitativ, iar rostul, sensul acestei acumulări este considerat ca fiind accidental. De pildă cum se spune la tema „mase" al unui cunoscut dicţionar sociologic german [1], scopul formării unei „mase" poate fi în egală măsură o demonstraţie politică sau un meci de box. De aceea, conform acestei vederi, masele pot fi eterogene, adică formate din oameni cu poziţii sociale diferite. În acest sens, noţiunea de „mase" nu reprezintă o categorie sociologică fundamentală, care să oglindească vreun aspect de bază al vieţii sociale în dezvoltarea sa istorică. Altfel spus, masele nu sînt considerate ca un factor permanent şi de bază al vieţii sociale şi al istoriei societăţii, care ocupă un anumit loc în sistemul relaţiilor sociale obiective determinate, ci ca o entitate care se formează şi se desface întîmplător, un simplu produs al unor împrejurări speciale.

[1] *Handwörterbuch der Soziologie*, herausgegeben von Alfred Vierkand, Stuttgart, 1931, p. 356.

De aici urmează mai departe considerația că masele sînt lipsite de o structură determinată. Astfel, de pildă, în dicționarul mai sus citat [1], sau la cunoscutul sociolog Werner Sombart, care distinge o „noțiune sociologică a masei" (pe lîngă altele „statistice", „culturale", „psihologice"), se spune că masele sînt păturile amorfe, lipsite de interdependență, lipsite de o structură internă, existente cu deosebire în marile orașe moderne [2]. Se neagă deci faptul că masele sînt formate din clase, pături sociale ce s-ar putea precis distinge, se afirmă că singura diferențiere pe care o poate opera sociologia este aceea dintre mase și personalitățile ce se situează în fruntea lor. Din toate acestea urmează mai departe, ca o concluzie logică, că sociologia burgheză renunță în cea mai mare parte la „sociologizare" în privința maselor, și se ocupă cu predilecție de ceea ce se numește „psihologia maselor". Se cercetează adică comportarea oamenilor în colective mari, se caută caracteristici ale atitudinii specifice, influențabilității, sugestibilității etc. a oamenilor adunați în număr mare, se încearcă descifrarea unor fenomene psihologice și nu studierea unui factor social obiectiv — evident pentru a nega existența unui asemenea factor cînd e vorba de mase. Lucrări ca cea a lui Gustave Le Bon: *La Psychologie des foules,* ale lui Gabriel Tarde, despre legile imitației, cartea lui Theodor Geiger: *Die Masse und ihre Aktion* etc. pot fi considerate tipice pentru această orientare, ele devenind lucrări de directivă cu autoritate recunoscută în sociologia burgheză. Nu vom intra în discutarea și combaterea amănunțită a opiniilor de mai sus, (trebuie însă observat că, fără excepție, lucrările de felul celor de sus excelează prin străduința autorilor lor de a calomnia masele — definite în modul arătat — caracterizîndu-le cu cele mai nefavorabile note din cîte se găsesc în gama trăsăturilor psihologice: iraționalitate, iresponsabilitate, imitație oarbă, sugestibilitate extremă, cruzime etc.).

În ce privește termenul de „popor", la definirea lui sociologii burghezi ocolesc de asemenea cu grijă orice accepțiune care ar putea duce spre înțelegerea conținutului obiectiv al acestei categorii.

De foarte multe ori, în limbajul curent, termenul de popor este folosit într-un sens sinonim cu națiunea. Sociologia burgheză se folosește și ea deseori de acest înțeles, iar în sociologia fascistă sau fascizantă „poporul" este luat în sens de comunitate etnică sau spirituală — nicidecum de popor muncitor. Demagogia fascistă făcea deseori apel la unitatea „poporului" german, romîn etc., dorind să împiedice tocmai unirea poporului muncitor împotriva asupritorilor săi.

Chiar în afară de aceasta în cărțile sociologilor burghezi se înșiră de obicei mai multe accepțiuni ale cuvîntului printre care amintim: 1) Popor = toți locuitorii unei țări, populația ei, de exemplu poporul romîn, englez, rus — locuitorii țărilor respective. 2) Popor = totalitatea cetățenilor, în sens juridic burghez (cum am arătat mai sus, acest înțeles provine de la Rousseau) ex. „poporul suveran". 3) Popor = supuși în contrast cu autoritatea, tot în înțeles juridic. Credem că nu mai e nevoie de demonstrat că nici unul din aceste trei înțelesuri nu corespunde cate-

[1] *Handwörterbuch der Soziologie,* p. 356.
[2] Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus,* Jena, 1924, ed. 2 Bd, p. 99.

goriei pe care o cercetăm. 4) Popor — clasa sau clasele de jos ale populației, în opoziție cu păturile sus puse ale societății („poporul de rînd"). E semnificativ că Leopold von Wiese nu uită să atragă atenția că această ultimă accepțiune a termenului de „popor" se apropie de ceea ce a numit el „masa abstractă" și că nu e bine să i se dea acest înțeles [1]. După dînsul, desigur, nu e bine să se facă o apropiere între cele două noțiuni, de „masă" și de „popor", mai cu seamă dacă prin ele se înțeleg păturile de jos ale societății, adică clasele oamenilor simpli, producători, exploatați. Intrucît nu numai în sociologia burgheză, ci și în limbajul curent se întrebuințează termenul de „popor" în mai multe înțelesuri dintre cele pomenite aici (populație = totalitatea cetățenilor etc.) se impune tendința spre preciziune terminologică.

Desigur nu terminologia e hotărîtoare în privința conținutului, dar preciziunea terminologică e una din condițiile importante ale cercetării științifice. Atît termenul de „mase", cît și cel de „popor" comportă feluri te accepțiuni ce nu corespund esenței categoriei studiate și pot da naștere unor răstălmăciri.

Intr-un studiu intitulat *Despre unitatea dintre partid, guvern și popor* [2], tov. L. Grünberg atrage atenția cititorului că „poporul romîn" nu trebuie confundat nici cu națiunea romînă, nici cu populația R.P.R., din el excluzîndu-se elementele anti-populare. Credem că această confuzie poate fi evitată pe deplin numai precizînd termenul, explicînd că nu vrem să vorbim despre „popor" în general, ci despre „masele populare". Iar articolele intitulate *Despre conținutul noțiunii de popor* [3] și *„Poporul" — categorie sociologică* [4], A. P. Buțenko pornește la definirea categoriei de „popor", dar vorbește mereu, în explicații, de „mase populare".

De aceea, deși în istoria gîndirii progresiste s-au folosit amîndoi termenii pentru conținutul noțional pe care-l cercetăm, termenul, pe deplin univoc, de „mase populare", corespunde cel mai bine, după părerea noastră, unei categorii sociologice bine determinate. Această categorie vom încerca s-o definim în cele ce urmează.

★

In determinarea categoriilor sociologice trebuie pornit — ca principiu metodologic-teoretic principal — de la teza fundamentală a materialismului istoric, care arată primordialitatea existenței sociale față de conștiința socială. Numai în felul acesta putem concepe dezvoltarea vieții sociale ca un proces istorico-natural, putem înțelege legile dezvoltării societății ca legi obiective, iar principalele categorii sociologice ca fiind oglindiri ale unor aspecte, laturi esențiale, existente în mod obiectiv, ale vieții sociale.

După cum se știe, materialismul istoric a stabilit că la baza tuturor relațiilor dintre oameni stau relațiile materiale dintre ei, relațiile de pro-

[1] Leopold von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, München und Leipzig, 1933, p. 641.
[2] *Cercetări filozofice*, nr. 4/1956, p. 94.
[3] *Voprosî istorii*, nr. 4/1955.
[4] *Voprosî filozofii*, nr. 1/1957.

ducție. Diferitele grupări de oameni, de o oarecare stabilitate în societate, cum ar fi familia, masele populare, clasele, națiunile — se constituie totdeauna, în ultima instanță, pe baza sistemului istoricește determinat al relațiilor de producție și își schimbă forma, structura, caracterul în funcție de schimbările survenite în acest sistem.

Principala activitate a oamenilor, aceea care stă la baza întregii lor existențe sociale, este activitatea lor productivă, producerea și reproducerea bunurilor materiale. Nivelul și caracterul forțelor de producție determină, în ultimă instanță, formele istorice în care se desfășoară producția, relațiile de producție, iar acestea din urmă determină întreaga orînduire a societății inclusiv ideile și instituțiile oamenilor. Dar forțele de producție nu se dezvoltă singure, ci prin activitatea productivă a oamenilor. Majoritatea populației este angajată permanent în munca productivă — această majoritate productivă a societății formează masele populare. Iată-ne deci aproape de definiția categoriei ce ne interesează dar cu aceasta n-am spus încă totul.

În societățile antagoniste, populația se împarte — tot pe baza locului ocupat în sistemul relațiilor de producție — în clase sociale. Exploatați și exploatatori, clase dominante și clase asuprite — contradicțiile dintre ele, lupta dintre ele constituie motorul dezvoltării acestor orînduiri. Diferențierea în clase sociale atinge însă și masele populare. În orice caz, nucleul principal al maselor populare este format totdeauna din principala clasă producătoare — exploatată în societățile antagoniste — : sclavii, țărănimea iobagă, proletariatul industrial. Pe lîngă acestea masele populare cuprind și alte clase de oameni ai muncii, producători direcți — și exploatați în societățile de clasă — : țărani și meseriași liberi etc. în sclavagism, meseriași, calfe, sărăcimea orașelor etc. în feudalism, țărănimea muncitoare în capitalism.

Prin urmare structura de clasă a maselor populare nu este mereu aceeași, ci se schimbă de la o orînduire la alta. Cu toate acestea se poate stabili o regulă generală a compoziției lor de clasă fundamentală ; principala masă a poporului o formează clasele producătoare, exploatate în societatea pe clase.

Cu aceasta n-am epuizat însă definiția categoriei de mase populare. Afară de clasele direct producătoare — exploatate și asuprite în orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție — masele populare includ, după împrejurări, și unele pături sau clase intermediare între cele dominante și cele asuprite, ba mai mult, în unele condiții, includ chiar unele clase — sau părți ale unor clase — exploatatoare, dar care în condițiile date se situează în mod obiectiv pe o poziție potrivnică claselor exploatatoare dominante sau vîrfurilor celor mai reacționare ale acestor clase, apropiindu-se prin interesele lor de cele ale majorității populației. Această problemă trebuie însă examinată în mod concret, pe baza învățămintelor pe care ni le oferă istoria și practica luptei maselor populare din zilele noastre.

Atunci cînd, datorită dezvoltării neîntrerupte a forțelor de producție, relațiile de producție ale societății învechindu-se, trebuie înlăturate și înlocuite cu altele noi, se deschid epocile de transformări revoluționare în societate, masele populare sînt chemate să înfăptuiască aceste transfor-

mări, căci numai ele pot constitui forța socială capabilă de a înfrînge rezistența vechii clase dominante. În aceste împrejurări, masele populare se strîng totdeauna în jurul unei clase, aceea care, datorită poziției sale în sistemul relațiilor de producție, fiind legată de cele mai înaintate forme ale producției în epoca istorică dată, are interesul și posibilitatea de a lupta pentru triumful noii orînduiri, superioare și de a strînge în jurul ei toate masele populare, mobilizîndu-le la această luptă. Marx scria în această privință : „...Orice clasă nouă care ia locul clasei care a stăpînit înaintea ei este nevoită, chiar și numai pentru a-și îndeplini scopul, să prezinte interesele ei ca interese comune ale tuturor membrilor societății... Datorită faptului că clasa revoluționară se opune unei anumite *clase* ea se prezintă, de la bun început, nu ca clasă, ci ca reprezentantă a întregii societăți, ea se prezintă ca masa întreagă a societății în opoziție cu unica clasă, dominantă..." [1].

Istoria oferă, în unele perioade de mari cotituri, multe exemple clare ale acestei apropieri a unor clase exploatatoare de populația muncitoare, apropiere care face ca aceste clase să poată fi socotite, pe drept cuvînt, ca făcînd parte, pentru etapa istorică revoluționară respectivă din categoria maselor populare. Pentru a porni de la epoca istorică modernă și a ajunge la contemporaneitatea care ne interesează mai mult, vom examina un singur exemplu, cel al burgheziei.

Arătasem într-una din paginile precedente că reprezentanții iluminismului, ai ideologiei progresiste a burgheziei în ascensiune, de pildă Voltaire, văzuseră just că „poporul" — masele populare — erau formate, în epoca pregătirii revoluției burgheze, antifeudale, din toate clasele și păturile interesate în această revoluție, de la burghezie pînă la țărănimea iobagă, inclusiv diferitele pături „de jos" orășenești — tot ce se chema „starea a treia".

Afară de faptul, că în ultimă analiză, burghezia provine în bună parte din sînul maselor populare — respectiv a țărănimii (cu privire la Rusia, Lenin a subliniat acest lucru în cartea sa *Ce sînt prietenii poporului...)* [2] important este că ea se situează în fruntea acestor mase luptînd pentru interese care, pînă la un punct (pînă la doborîrea feudalismului) — coincid cu interesele oamenilor muncii. „Întotdeauna și pretutindeni burghezia s-a ridicat împotriva învechitelor bariere pe care le constituiau stările sociale și împotriva altor instituții medievale, în numele întregului popor în sînul căruia contradicțiile de clasă nu se dezvoltaseră încă : și atît în Apus, cît și în Rusia, ea a avut dreptate, deoarece instituțiile criticate stînjeneau într-adevăr pe toată lumea..." [3] scrie Lenin. Pe „toată lumea" — desigur, afară de clasa dominantă a nobililor feudali, interesată în menținerea vechilor relații de producție și a instituțiilor corespunzătoare. Numai aceștia se excludeau deci din rîndul „maselor populare". Mai mult : lupta maselor populare influențează totdeauna pe intelectualii lucizi și cinstiți din chiar sînul clasei dominante. Aceștia se alătură, mai mult sau mai puțin consecvent, luptei

[1] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 45.
[2] Lenin, *Opere*, vol. I, Ed. P.M.R., p. 377.
[3] *Ibidem*, p. 418.

maselor, se situează pe poziţiile acestora şi creaţia lor ideologică oglindeşte aspiraţiile acestora — deci în mod obiectiv trebuie socotiţi ca făcînd parte din categoria sociologică a maselor populare. Acest lucru este arătat de Marx şi Engels încă în celebrul *Manifest al Partidului Comunist*. Astfel, aristocratul Montesquieu a devenit reprezentantul ideologic al burgheziei franceze, strămoş al liberalismului burghez şi remarcabil gînditor progresist; nobilul Herzen a devenit unul din fruntaşii mişcărilor revoluţionare democrate ruse îndreptate împotriva moşierimii feudale. Exemple de acest fel s-ar mai putea da multe. (Şi — evident — ceea ce era valabil în trecut, cu atît mai mult este valabil în condiţiile zilelor noastre — dar la această problemă vom reveni mai încolo).

După înfăptuirea revoluţiei burgheze şi cucerirea situaţiei de clasă dominantă, poziţia socială a burgheziei se schimbă radical. De unde înainte, după cum am spus, interesele ei coincid pînă la un punct cu cele ale maselor largi de oameni ai muncii — tocmai pînă la lichidarea feudalismului — acum ea însăşi devine principala clasă exploatatoare şi asupritoare care nu numai că nu mai poate fi înglobată în bloc în categoria „maselor populare", dar chiar se opune în mod antagonist acestor mase. „...orice clasă nouă îşi realizează... dominaţia pe o bază mai largă decît aceea a clasei dominante anterioare; în schimb, mai tîrziu, antagonismul dintre clasele nedominante şi aceea care a devenit acum dominantă se dezvoltă cu atît mai ascuţit şi mai profund" [1] scriu Marx şi Engels.

În aceste împrejurări, „masele populare" sînt formate din oamenii muncii, masa lor de bază constînd din clasa muncitoare şi ţărănime, forţa lor conducătoare fiind proletariatul industrial, fără să se excludă totuşi alăturarea şi a altor pături, grupuri, forţe sociale, de masele populare (după cum vom vedea mai jos).

În ţările în care revoluţia antifeudală nu a fost dusă pînă la capăt de burghezie, în care ea, oprindu-se la jumătatea drumului, încheiase un compromis cu moşierimea, în care deci trebuiau înfăptuite transformări burghezo-democratice în condiţiile înaintate ale epocii imperialismului, în prezenţa unui proletariat ajuns în situaţia de „clasă pentru sine" — în aceste ţări şi în aceste împrejurări (spre pildă în Rusia şi în Romînia, pentru a nu mai aminti altele) burghezia s-a despărţit de masele populare şi s-a situat pe o poziţie potrivnică lor. În continuarea rîndurilor citate mai sus despre burghezie ca reprezentantă a „poporului", Lenin scrie: «De îndată ce în Rusia s-a dat o lovitură hotărîtoare împărţirii în stări sociale (1861), a început imediat să se manifeste antagonismul în sînul „poporului"». Deşi, firesc, reforma din 1861 n-a însemnat nici pe departe desfiinţarea deplină a relaţiilor feudale în Rusia, burghezia liberală, aliindu-se cu moşierimea, se îndepărta de popor. În condiţiile pregătirii primului mare asalt revoluţionar, ce avea să aibă în frunte proletariatul, împotriva ţarismului şi a statului moşieresc, Lenin scria: „...forţa care este în stare să obţină o victorie hotărîtoare asupra ţarismului, poate fi numai *poporul*, adică proletariatul şi ţărănimea, dacă e să luăm forţele principale mari, repartizînd mica burghezie sătească şi

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 46.

orășenească („popor" și ea) între amîndouă" [1]. În aceste împrejurări, burghezia nu este deci, ca clasă, o forță populară. În alt mod ca în țările Apusului, burghezia a ajuns la același rezultat și în țările în care capitalismul se dezvoltase pe calea prusacă"; ea a devenit și aici o clasă dominantă — chiar dacă împărțea puterea cu moșierimea — în mod antagonist opusă maselor populare.

În condițiile epocii imperialismului deci, cînd în toate țările se coc mai devreme sau mai tîrziu condițiile obiective și subiective ale revoluției socialiste, se accentuează tot mai mult rolul proletariatului de clasă conducătoare, în jurul căruia se strîng tot mai mult masele populare, adînc cointeresate în doborîrea rînduielilor capitaliste. În aceste împrejurări, — arăta Lenin — prin mase trebuie înțeleasă totalitatea celor ce muncesc și sînt exploatați de capital mai cu seamă a celor mai puțin organizați și culți, a celor mai asupriți și a celor mai inaccesibili pentru organizare, arătînd că nucleul conducător al proletariatului, partidul de tip nou, trebuie să pătrundă cu orice preț la conștiința acestor mase populare, să le trezească din amorțeală, să le arate, prin propria lor experiență, calea luptei revoluționare sub conducerea proletariatului.

În aceste condiții problema definirii științifice a maselor populare este una din problemele principale ale conducerii luptei de clasă a proletariatului, pentru că de aceasta depinde felul în care partidul reușește să folosească aliații, rezervele directe și cele indirecte, să izoleze și să zdrobească dușmanii clasei muncitoare și ai revoluției socialiste. În determinarea acestei categorii — ca a oricărei alteia — nu se poate opera cu scheme șablon; trebuie pornit totdeauna de la analiza concretă a situației sociale din fiecare țară dată. Trebuie să se țină seama atît de tendința polarizării societății capitaliste în burghezi și proletari, exploatatori și exploatați, vîrfuri reacționare și mase asuprite — tendință care impune păstrarea cu strictețe a deosebirii principiale între masele populare și dușmanii lor —, cît și de existența unei mari diversități a claselor și grupurilor sociale intermediare, care pot fi în anumite împrejurări cointeresate la lupta clasei muncitoare, precum și de caracterul schimbător al poziției unora dintre aceste grupări. Toate acestea impun maximum de elasticitate în determinarea categoriei „maselor populare". În legătură cu acestea Lenin scria încă în anul 1905: „Social-democrația a luptat și luptă pe bună dreptate împotriva abuzului burghezo-democratic de cuvîntul popor. Ea cere să nu se ascundă cu ajutorul acestui cuvînt lipsa de înțelegere a antagonismelor de clasă din sînul poporului. Ea insistă categoric asupra necesității unei totale independențe de clasă a partidului proletariatului. Dar ea împarte „poporul" în „clase" nu pentru ca clasa înaintată să se închidă în găoacea ei, să se limiteze la un cadru îngust..., ci pentru ca clasa înaintată, fără să sufere de inconsecvența, de nestatornicia și de nehotărîrea claselor intermediare, să lupte cu o atît mai mare energie, cu atît mai mare entuziasm pentru cauza întregului popor, în fruntea întregului popor" [2].

---

[1] Lenin, *Opere*, vol. IX, E.S.P.L.P., p. 41.
[2] *Ibidem*, p. 95—96.

Problema claselor intermediare dobîndeşte o importanţă cu atît mai mare, cu cît se impune mai mult lărgirea bazei de masă a mişcării democratice şi socialiste în fruntea căreia se află clasa muncitoare. Pe lîngă atitudinea ţărănimii muncitoare care reprezintă aliatul principal al proletariatului şi de activizarea politică a căreia depinde în mare măsură sucesul mişcării revoluţionare, clasele şi păturile intermediare reprezintă, în funcţie de condiţiile concrete, rezerve mai mult sau mai puţin indirecte ale acestei mişcări. Este în interesul socialismului ca aceste clase să nu devină forţe ale duşmanului, mai mult, ca ele, pe cît posibil, să întărească direct forţele proletariatului. Iar posibilităţile pentru acestea, sînt date în însăşi natura imperialismului. În perioada ascuţirii tuturor contradicţiilor imperialismului este inevitabil ca în anumite condiţiuni mica burghezie orăşenească, intelectualitatea progresistă etc. să simtă apăsarea asupririi şi exploatării din partea virfurilor capitalului financiar ; este imposibil ca o parte a burgheziei naţiunilor asuprite sau coloniale să nu fie împinsă în opoziţie faţă de imperialismul asupritor. În asemenea împrejurări, aceste clase, grupuri, pături, forţe sociale se apropie în mod obiectiv de popor, ele devin *forţe populare* în măsura în care au interese importante — vitale chiar — în mod obiectiv comune cu cele ale maselor muncitoare. Ele trebuie atunci incluse în categoria „maselor populare", iar politica ce trebuie dusă faţă de ele este aceea de a le atrage cît mai mult alături de lupta proletariatului şi a aliaţilor săi apropiaţi — desigur, cum cerea Lenin, fără a prejudicia independenţa politică şi rolul de hegemon al proletariatului. Într-unul din articolele citate mai sus, A. P. Buţenko, arată în mod just că în determinarea categoriei cercetate, nu ajunge criteriul economic (situaţia de clasă exploatată sau exploatatoare) ci trebuie introdus şi criteriul politic. Trebuie să se ţină seama de raportul concret de forţe dintre clase, de interesele fiecărei clase determinate în mod obiectiv de acest raport de forţe, de grupările de forţe ce se alcătuiesc în felul acesta din diferite clase sau pături sociale. Dar criteriul politic e de asemenea obiectiv. Nu e vorba deci de elemente subiective în definirea „maselor populare".

E de subliniat deci că o justă tactică politică decurge din determinarea precisă a raportului concret de forţe dintre toate clasele sociale şi nu invers, din determinarea precisă a conţinutului concret al categoriei de „mase populare", pe baza unor criterii obiective şi nu subiective. În legătură cu aceasta s-a ivit necesitatea reconsiderării unor teze de mare circulaţie în literatura marxistă, dar care nu ţineau seama de datele noi ale vieţii. E vorba astfel de teza care susţine că direcţia loviturii principale a mişcării revoluţionare trebuie să ţintească neapărat la izolarea forţelor politice intermediare — *izolarea*, nu atragerea lor. Dar aici se şterge deosebirea dintre atitudinea pe care proletariatul trebuie s-o aibă faţă de duşmanii săi principali şi cea faţă de aceste forţe intermediare. Iar astfel se pot ivi situaţii în care aceste clase intermediare sînt împinse în braţele duşmanului de clasă, ale burgheziei imperialiste în loc să devină aliate ale proletariatului.

Clarificarea acestei chestiuni este de mare importanţă pentru studierea problemei specificului revoluţiilor democrat-populare ce s-au ivit în mai multe ţări din Europa şi Asia după cel de-al doilea război mondial

şi care, fără îndoială, arată şi altor ţări ceva din viitorul lor mai mult sau mai puţin apropiat.

Fără să avem scopul de a analiza aici condiţiile, cauzele, caracteristicile, sarcinile etc. ale revoluţiei populare, vom aminti doar atît pe baza faptelor cunoscute cît e nevoie pentru a înţelege componenţa de clasă a forţelor sale motrice, a maselor populare care o înfăptuiesc.

Revoluţiile democrat-populare — în patria noastră ca şi în alte ţări — s-au desfăşurat ca forme specifice noi ale conducerii maselor populare celor mai largi de către clasa muncitoare în procesul desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice şi în trecerea revoluţionară la socialism.

Condiţiile în care s-au desfăşurat aceste revoluţii au fost de aşa natură încît ele au prilejuit o largă unire a forţelor poporului şi prin aceasta o lărgire a forţelor sociale reunite în categoria „maselor populare".

În ţara noastră existenţa regimului burghezo-moşieresc cu o acută problemă agrară, cu puternice elemente antidemocratice în toate domeniile vieţii publice, lipsa independenţei naţionale şi aservirea faţă de imperialismul străin, în sfîrşit dictatura teroristă a fascismului — toate acestea au făcut, după cum se ştie, ca mişcarea revoluţionară să înceapă la noi în forma unei lupte democratice generale, cu caracter antifeudal, antiimperialist, antifascist. (Această situaţie era caracteristică, în linii mari, pentru mai multe din actualele ţări democrat-populare din Europa. În China, condiţiilor amintite li se adăuga asuprirea semicolonială din partea imperialismului precum şi o serie de alte particularităţi, în analiza cărora nu putem intra aici. Această mişcare care îndeplinea sarcina desăvîrşirii revoluţiei burghezo-democratice, era de fapt prin conţinutul ei mult mai bogată decît revoluţiile burghezo-democratice din trecut. Mai bogată şi pentru că participau mase populare mult mai largi, şi pentru că datorită lărgimii bazei sale de masă şi conducerii de către clasa muncitoare în frunte cu partidul ei, ea a păşit mult dincolo de limitele unei revoluţii burghezo-democratice, transformîndu-se în revoluţie socialistă.

Aceste împrejurări au făcut ca, sub conducerea proletariatului să se alăture revoluţiei din ţara noastră masele ţărăneşti cointeresate mai cu seamă prin caracterul agrar, antifeudal al mişcării, apoi masele micburgheze orăşeneşti, o bună parte a intelectualităţii etc. şi chiar, pînă la un anumit punct, o parte a burgheziei liberale, cointeresată prin caracterul democratic general, antifascist, antiimperialist al mişcării. Această compoziţie de clasă a maselor populare poate varia desigur, de la ţară la ţară ; ea variază şi de la o etapă la alta a transformărilor revoluţionare.

În China de pildă, pe lîngă categoriile precedente, există o burghezie naţională cointeresată în lupta anticolonialistă, antiimperialistă, distinctă de burghezia compradoră, aceasta din urmă fiind compromisă prin colaborarea cu imperialismul.

Rezultă că toate aceste forţe, între care, pe lîngă masele muncitoare, îşi ocupă locul şi clase intermediare, se opun forţelor reacţiunii, vîrfurile burgheziei monopoliste şi reprezentanţilor interni ai imperialismului străin, care se exclud din rîndurile „maselor populare", situîndu-se prin toată poltica lor pe o poziţie profund antipopulară.

În această lumină să vedem definiția — ce cuprinde un întreg program de luptă — pe care tov. Mao Tze-dun o dă maselor populare: „În etapa actuală, în China poporul este clasa muncitoare, țărănimea, mica burghezie și burghezia națională" [1].

E clar pe baza acestei definiții că principala sarcină în asemenea împrejurări nu este aceea a izolării forțelor intermediare, ci aceea a atragerii lor, pentru izolarea dușmanului principal, pentru victoria maselor populare.

În lucrarea citată, Mao Tze-dun formulează astfel această sarcină: „Trezirea maselor populare ale țării. Aceasta înseamnă unirea dintre clasa muncitoare, țărănime, mica burghezie și burghezia națională într-un front unic, sub conducerea clasei muncitoare, și crearea statului de dictatură a democrației populare sub conducerea clasei muncitoare, avînd la bază alianța dintre muncitori și țărani [2]. În documentele recentului Congres al VIII-lea al P. C. Chinez se vede cît de înțelept au fost trase concluziile practice ale acestei definiții reușindu-se atragerea nu numai a țărănimii, dar și a burgheziei naționale și a intelectualității la construirea socialismului, aducîndu-se astfel mari servicii clasei muncitoare și cauzei sale.

Lărgirea în felul acesta a categoriei „maselor populare" nu înseamnă să se uite că, aceste mase nu sînt nicidecum omogene, ci prezintă chiar contradicții de clasă. Independența politică și rolul conducător al proletariatului sînt chezășia depășirii șovăielilor mic-burgheze în lărgirea și adîncirea cuceririlor revoluționare. Trecerea de la prima la cea de-a doua etapă, socialistă, a transformărilor revoluționare, nu poate să nu scoată mai mult în evidență aceste contradicții de clasă în sînul „poporului". Neluarea în considerare a acestei posibilități ar duce la greșeli oportuniste de dreapta în activitatea partidului marxist-leninist. După cum s-a arătat însă în ultima vreme în lumina documentelor Congresului al XX-lea al P.C.U.S., pe baza experienței istorice cele mai noi, nu este de loc o lege absolută ca lupta de clasă să se ascută în perioada trecerii de la capitalism la socialism. Acest lucru însemnează, în raport cu problema noastră, că nu este de loc o necesitate inevitabilă ca clasele intermediare să se îndepărteze de proletariat în această perioadă. Există posibilitatea obiectivă ca aceste clase, să fie atrase la construirea socialismului, să nu părăsească pozițiile maselor populare, ci să le întărească în continuare. În acest fel intră treptat în rîndurile poporului elemente șovăitoare, sau chiar în trecut exploatatoare, care se hotărăsc să muncească cinstit în interesul societății în vederea construirii socialismului. Această acțiune aduce cu sine forme cu totul noi ale luptei de clasă: împreună cu masele populare împotriva forțelor reacțiunii pe de o parte și în sînul maselor populare, pe de altă parte, forme care impun și elaborarea unor metode și mijloace noi ale luptei de clasă a proletariatului. Astfel, pentru a enumera numai unele din aceste forme (căci ana-

[1] Mao Tze-dun, *Articole și cuvîntări alese*, Ed. P.M.R., 1951, p. 169.
[2] *Ibidem*, p. 162.

liza lor nu intră în preocupările acestui studiu) : în China — atragerea burgheziei naţionale la construirea socialismului pe calea întreprinderilor industriale şi comerciale mixte, de stat şi particulare, care se vor transforma treptat în întreprinderi socialiste, şi totodată reeducarea ei socialistă ; în R. D. Germană — atragerea întreprinzătorilor mici şi mijlocii la construirea socialismului, cointeresarea lor, primirea unor chiaburi în unităţile socialiste ale agriculturii şi transformarea lor pe această cale în oameni ai muncii ; în sfîrşit, în ţara noastră, primirea unor elemente chiabureşti în gospodăriile socialiste ale agriculturii şi reeducarea lor socialistă sub supravegherea ţărănimii muncitoare şi a organizaţiilor de partid în urma unei recente Hotărîri a C.C. al P.M.R.

Prin urmare : în categoria maselor populare intră deci, în fiecare moment istoric determinat, în afară de clasele producătoare, în afară de oamenii muncii, toate clasele sau păturile sociale, inclusiv — în unele împrejurări, clase sau părţi ale unor clase exploatatoare, care, pe baza poziţiei lor în sistemul social al producţiei şi în raportul de forţe dintre clase, se situează pe poziţii corespunzătoare în mod obiectiv tendinţelor cuprinse în legile mişcării istorice, care promovează progresul social, servind prin aceasta interesele marii majorităţi a populaţiei.

Problema : care este limita pînă la care categoriile sociale intermediare sau chiar elemente ale burgheziei pot fi considerate ca făcînd parte din masele populare, nu se poate decide decît prin analiza concretă a fiecărei situaţii concrete. Atît se poate însă stabili ca principiu, indicînd o limită foarte precisă : trebuie considerate ca făcînd parte în momentul istoric dat din masele populare toate forţele sociale, ale căror interese de bază coincid şi *pînă unde coincid* cu interesele fundamentale ale majorităţii populaţiei — numai pînă aci şi nu mai departe.

Nu trebuie să uităm însă că există şi posibilitatea unei evoluţii în sens opus. In unele împrejurări, în condiţii ce favorizează acţiunea forţelor contrarevoluţionare, de pildă sub presiunea unei puternice influenţe a imperialismului străin, unele forţe intermediare se pot îndepărta de poziţiile maselor populare, apropiindu-se de poziţiile duşmanilor acestora. Mai mult : după cum au arătat-o evenimentele din toamna anului 1956 din Ungaria, este posibil ca unele pături ale maselor de bază ale poporului, ale claselor direct producătoare să cadă vremelnic sub influenţa duşmanului de clasă. In asemenea împrejurări politica justă a partidului constă într-adevăr în izolarea şi neutralizarea acestor forţe, pentru a le putea apropia ulterior de cauza socialismului — sarcina de perspectivă rămînînd şi atunci această apropiere. Mai presus de toate însă partidul trebuie să ducă o astfel de politică, care să prevină posibilitatea unei asemenea deplasări de forţe în favoarea duşmanului de clasă, care să asigure unitatea cît mai strînsă şi mai largă a „maselor populare" în jurul proletariatului. Aceasta, deoarece determinarea subiectivistă şi nu ştiinţifică a categoriei „maselor populare" şi consecinţele ei practice — acumularea unor metode de muncă stîngiste, sectare, pot face ca unele pături intermediare, mic burgheze să se îndepărteze sau să fie îndepărtate de poziţia proletariatului, slăbind astfel în loc să întărească această poziţie.

Marx şi Engels au expus încă în prima lor lucrare comună *Sfînta familie* — iar Lenin a subliniat, ca una din cele mai importante teze ale materialismului istoric dezvoltînd-o mai departe, ideea că o dată cu temeinicia şi amploarea unei acţiuni de transformare istorică trebuie să crească în mod necesar şi volumul masei, a cărei operă este această acţiune. Toate datele contemporaneităţii confirmă în mod strălucit această idee. Niciodată vre-o mişcare istorică n-a antrenat mase atît de largi, n-a activizat atît de profund masele populare, ca aceea care, în zilele noastre, duce, în colonii ca şi în metropole, în ţările slab dezvoltate ca şi în cele înaintate, în toate colţurile lumii, la pieirea sistemului mondial al capitalismului şi la reconstruirea societăţii pe baze socialiste.

★

Problema determinării categoriei de mase populare şi a rolului maselor este deosebit de importantă după preluarea puterii de către proletariat, pentru că atunci se pune la ordinea zilei desfiinţarea întîi a claselor exploatatoare, apoi treptat a oricăror deosebiri de clasă. Se pune deci chestiunea făuririi unităţii moral-politice a societăţii, a maselor populare.

Construirea socialismului creează condiţii în care se schimbă structura de clasă a maselor populare. Întrucît din societatea socialistă lipsesc complet clasele exploatatoare, masele populare constituie aci nu numai majoritatea, dar — pentru prima dată de la destrămarea comunei primitive — totalitatea societăţii. În aceste împrejurări forţele antipopulare nu mai sînt reprezentate decît prin elemente izolate, din ce în ce mai puţin numeroase, care nu pot fi considerate ca formînd un grup social determinat. Clasa muncitoare, ţărănimea şi intelectualitatea trec fiecare prin profunde schimbări tocmai datorită faptului că în socialism, masele populare nu mai sînt asuprite şi exploatate. Ele nu mai reprezintă straturile „de jos" ale societăţii, ci au devenit stăpînii conştienţi şi liberi ai vieţii şi soartei lor şi ai întregii societăţi.

În condiţiile socialismului se mai păstrează însă, totuşi, diferenţierea lăuntrică a maselor populare. Nu „toţi oamenii muncii", ci numai proletariatul poate conduce înfăptuirea condiţiilor pentru dispariţia claselor sociale, arătau Marx şi Lenin. Atît timp cît există deosebiri de clasă în sînul societăţii, clasa muncitoare îşi păstrează rolul conducător în cadrul alianţei sale cu ţărănimea şi în general cu masele largi populare.

Apogeul rolului istoric al maselor populare îl constituie însă construirea comunismului, a acelei trepte superioare a orînduirii noi, în care vor fi dispărut clasele sociale. În acele împrejurări, dispare diferenţierea internă a maselor populare, ele vor corespunde pur şi simplu cu totalitatea membrilor societăţii, uniţi în mod liber şi conştient pe baza principiilor convieţuirii comuniste.

Fără îndoială, aceasta este direcţia generală a dezvoltării societăţii contemporane, dezvăluită în mod genial de clasicii marxism-leninismului. Fără îndoială, aspectele concrete ale transformărilor prin care vor trece

masele populare în acest proces istoric îndelungat, ne sînt încă necunoscute. „...Mintea a zeci de milioane de creatori făureşte ceva infinit mai înalt decît cea mai măreaţă şi genială previziune“ — scria marele Lenin [1].

К ВОПРОСУ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ «НАРОДНЫЕ МАССЫ»

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Для того чтобы правильно выяснить роль народных масс в истории, нужно предварительно определить содержание этого понятия. Этой задаче и посвящена данная статья.

Хотя домарксистские теории об обществе не могли дать, не выходя за пределы идеалистического мировоззрения, научного, опирающегося на объективный критерий определения социологическим категориям, нельзя отрицать тот факт, что представители прогрессивной мысли прошлого часто подходили вплотную к правильному пониманию категории народных масс. Но в этих определениях отсутствовало: а) понимание объективной основы, в рамках постоянно развивающихся производственных отношений, разница между народными массами и общественными классами; б) соответствующее в связи с этим обобщение исследуемых категорий; в) дифференцирование строения и постоянно изменяющегося классового содержания народных масс.

Как в буржуазной социологии, так и в разговорном языке термины «массы» и особенно «народ» использованы в нескольких смыслах, что неизбежно должно привести к теоретической путанице; поэтому, автор рекомендует термин «народные массы», содержание которого соответствует понятийному содержанию рассматриваемого явления.

Народные массы составляют, в первую очередь, большинство населения, постоянно трудящегося. В обществе, разделенном на антагонистические классы, понятие «народные массы» охватывает производящие классы, эксплуатируемых. Но, кроме того, при определенных условиях в понятие «народные массы» включаются и некоторые эксплуататорские классы или части этих классов, которые временно становятся на сторону эксплуатируемых и борются против самых реакционных слоев эксплуататорских классов, приближаясь тем самым своими интересами к эксплуатируемым, к огромному большинству населения. Следовательно, для правильного определения понятия «народные массы» недостаточно подходить к этому вопросу только с экономической точки зрения, нужно учитывать и политический критерий. Только на основе конкретного анализа соотношения сил между всеми классами общества можно установить границы, до которых в эпоху империализма промежуточные

[1] Lenin, *Opere*, vol. XXVI, E.S.P.L.P., p. 460.

социологические категории или элементы буржуазии можно включать в содержание понятия «народные массы». Все общественные силы, чьи основные интересы совпадают или пока они совпадают с интересами большинства населения, нужно в данный исторический момент, считать народными массами.

DÉTERMINATION DE LA CATÉGORIE SOCIOLOGIQUE «MASSES POPULAIRES»

(RÉSUMÉ)

En vue d'une explication juste du rôle des masses populaires au cours de l'histoire, il est absolument nécessaire de déterminer au préalable le contenu de cette catégorie. C'est à cette tâche que le présent essai est consacré.

Bien que — évoluant entre les limites de la conception idéaliste — la pensée prémarxiste au sujet de la société n'ait pu donner une définition scientifique, basée sur un critérium objectif, des catégories sociologiques, les représentants de la pensée progressiste du passé se sont rapprochés, dans beaucoup de cas, de la juste compréhension de la catégorie de masses populaires. Toutefois, dans leurs définitions, ils n'ont pas *a)* mis en lumière la base objective de la différenciation sociale, en masses populaires et classes, dans le système des rapports de production en incessant développement ; c'est pourquoi en sont absentes *b)* tant la généralisation correspondante de la catégorie étudiée, que *c)* sa différenciation en ce qui concerne la structure et la composition de classe à caractère changeant des masses populaires.

La sociologie bourgeoise aussi bien que le langage courant donnent aux termes de «masses», et surtout de «peuple», plusieurs acceptions, ce qui peut mener à des confusions théoriques ; aussi est-il recommandé d'employer le terme précis de «masses populaires» pour exprimer le contenu notionnel étudié.

Les masses populaires sont constituées, en premier lieu, par la majorité de la population, engagée de façon permanente dans le travail productif. Dans la société divisée en classes, la notion de masses populaires comprend les classes productives, exploitées. Mais, dans certaines occurrences, les masses populaires comprennent encore certaines classes exploiteuses — en entier ou en partie seulement — qui, dans des circonstances données, se situent objectivement sur des positions contraires aux classes exploiteuses dominantes ou aux éléments les plus réactionnaires de ces classes, et se rapprochent par leurs intérêts de la majorité travailleuse de la population. La définition ne peut donc être donnée d'après le seul critère économique ; le critère politique doit également entrer en ligne de compte. Ce n'est qu'en raison de l'analyse concrète du

rapport des forces de toutes les classes de la société que l'on peut établir la limite jusqu'à laquelle, dans les conditions de l'impérialisme, les catégories sociales intermédiaires ou certains éléments de la bourgeoisie peuvent être considérés comme faisant partie des masses populaires. On doit regarder comme faisant partie des masses populaires, à un moment historique donné, toutes les forces sociales dont les intérêts fondamentaux coïncident — jusqu'au point où ils coïncident — avec ceux de la majorité de la population.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

CONSIDERAŢII ASUPRA STRUCTURII LOGICE A IMPLICAŢIEI *

DE

FL. ŢUŢUGAN

Ca în atîtea alte probleme şi în problema determinării structurii logice a relaţiei de implicaţie se poate constata lupta dintre materialism şi idealism, lupta dintre o concepţie realistă şi una formalistă.

În timp ce reprezentanţii primei concepţii merg pe terenul „bunului simţ" şi consideră, în mod just, relaţia de implicaţie ca o relaţie care oglindeşte raporturi obiective specifice, reprezentanţii celei de a doua concepţii golesc de orice conţinut real relaţia de implicaţie, ne mai rămânînd din ea decît o formă goală, atotcuprinzătoare şi nespecifică, în care valorile de adevăr-fals sau prezenţă-absenţă cel mult îşi corespund într-un anume fel, fără să fie vorba însă cîtuşi de puţin de determinarea unora din ele de către celelalte.

Într-adevăr, pentru reprezentanţii celei de a doua concepţii putem avea relaţii de implicaţie chiar între judecăţi care sînt cu totul eterogene, fără nici o legătură specifică şi de conţinut între ele şi ca atare fără să poată fi vorba de o determinare efectivă de valori a unora de către celelalte, cu condiţia numai ca să avem de-a face între ele cu anumite corespondenţe ale valorilor lor de adevăr-fals sau prezenţă-absenţă. În acest caz, judecata „$2\times2=4$" implică atît judecata „zăpada este albă", după cum judecata „$2\times2=5$" implică atît judecata „zăpada este albă" cît şi judecata „zăpada este neagră", cu toate că nu există absolut nici un fel de legătură de conţinut între aceste judecăţi.

Întrucît, în această concepţie, o propoziţie adevărată implică orice propoziţie adevărată şi o propoziţie falsă, orice propoziţie falsă precum şi orice propoziţie adevărată, indiferent de conţinutul determinat al acestora, ar urma că toate propoziţiile adevărate sînt, din acest punct de

* Prezentele consideraţii nu reprezintă decît unele fragmente dintr-o lucrare mai cuprinzătoare, purtînd acelaşi titlu. Aşa se explică unele discontinuităţi în expunere şi lipsa unor explicaţii mai largi a unora din probleme.

vedere, echivalente, după cum sînt echivalente, din același punct de vedere, toate propozițiile false, o echivalență și o implicație totală și universală care nu numai că șterge orice hotar între propoziții, dar nu mai poate avea nici o utilitate practică în teoria logică a demonstrației.

Într-adevăr, s-ar putea crede că, în acest caz, am putea demonstra o anume propoziție adevărată, spre exemplu propoziția că „suma unghiurilor într-un triunghi este egală cu două unghiuri drepte", plecînd de la orice altă propoziție adevărată, spre exemplu de la propoziția că „oaia este un animal rumegător", deoarece, în această definiție a relației de implicație, prima propoziție este implicată de către cea de a doua.

O golire de conținut a relației de implicație într-un atare grad încît să nu mai rămînă decît simpla corespondență a unor valori de adevăr-fals, este clar că nu mai poate demonstra nimic specific, nici o propoziție în concret, oricare ar fi ea, și nu mai poate servi la nimic practic.

În cele următoare vom cerceta, tocmai din acest punct de vedere, unele aspecte ale problemei determinării structurii logice a relației de implicație. Dar pentru ca expunerea noastră să nu pară o simplă luare de poziție declarativă și de principiu, lipsită de o analiză mai adîncită a argumentelor logice puse în discuție, am fost obligați la unele precizări care ar putea părea uneori tehnice, dar care au avantajul de a dovedi în mod incontestabil inconsistența de natură strict logică a poziției criticate. Am putut astfel dovedi, sperăm, că e vorba în această problemă de cel puțin unele confuzii și ambiguități, sau de unele imprecizii de raporturi, care au neapărată nevoie de a fi puse la punct și lămurite, chiar dacă rămînem pe terenul strict al logicii formale.

★

Relația de implicație face parte din relațiile pe care noi le-am numit de prezență-absență sau de adevăr-fals [1].

Relațiile de prezență-absență sau de adevăr-fals sînt relații care nu iau în seamă decît valorile de prezență-absență sau adevăr-fals ale termenilor lor. Ele determină valoarea de adevăr-fals a unui termen, dată fiind valoarea de adevăr-fals a altui termen.

Nu există decît șapte relații logice posibile de prezență-absență sau adevăr-fals, simple și ireductibile. Ele sînt: echivalența (pe care o vom nota prin =), contradicția (pe care o vom nota prin ||), implicația asimetrică directă sau subimplicația (pe care o vom nota prin <), contra-

[1] Cu relațiile, ca și cu operațiile de prezență-absență sau adevăr-fals, noi ne-am ocupat de mai multe ori pînă acum, în special și pe larg în lucrarea redactată cu mulți ani în urmă dar nepublicată încă, intitulată: *O logică fundamentală; Logica operațiilor și relațiilor de prezență-absență sau adevăr-fals.* Au fost determinate și caracterizate aci, între altele, cele șapte relații simple și ireductibile de prezență-absență sau adevăr-fals.

Cu diferite aspecte ale acestei probleme ne-am ocupat de asemenea în: *Cercetări asupra relațiilor unice și determinate și Critica teoriei cantificării predicatului a lui W. Hamilton* (Extras din *Revista de filozofie*, nr. 1—2, 1943); *Cercetări în logica modernă: Cercetări asupra operațiilor logice a căror valabilitate a fost contestată de unii logisticieni* (Teză de doctorat, 1946); *Silogistica judecăților de predicație. Contribuții, adausuri și rectificări la silogistica clasică* (din care au apărut două capitole sub titlul *Cu privire la existența unor moduri silogistice valabile, altele decît cele ale logicii clasice* în volumul *Probleme de logică*, Editura Academiei R.P.R., 1956).

rietatea sau excluderea necontradictorie (pe care o vom nota prin |), implicația asimetrică inversată, contraimplicația sau supraimplicația (pe care o vom nota prin >), contraexcluderea sau subcontrarietatea (pe care o vom nota prin ×), indiferența implicativă (pe care o vom nota prin ~).

Între aceste șapte relații simple și ireductibile putem avea a face cu toate disjuncțiile posibile, luate două cîte două, trei cîte trei etc., sau toate șapte, ceea ce face un total de 120 de disjuncții posibile.

Dintre disjuncțiile de care e vorba, o deosebită importanță prezintă implicație nesimetrică sau obișnuită (pe care o vom nota prin →), care reprezintă o disjuncție între echivalență și implicația asimetrică directă, precum și excluderea disjunctă sau obișnuită (pe care o vom nota prin ↑), care reprezintă o disjuncție între contradicție și contrarietate. Ele sînt direct exprimate de către judecățile de predicație clasice A și E. Cît despre judecățile de predicație clasice I și O, ele nu sînt decît contradictoriile (negațiile) respectiv ale judecăților E și A și prin urmare reprezintă, fiecare, disjuncția a cîte cinci relații ireductibile diferite (a acelor relații pe care nu le cuprinde judecata universală a cărei contradictorie sînt).

★

Unul din neajunsurile cele mai mari ale implicației îl constituie faptul că ea nu e simetrică și nu determină valoarea de adevăr-fals a unui termen pentru orice valoare de adevăr-fals a celuilalt termen.

Într-adevăr, fie implicația „P → Q". Este evident că dacă P este adevărat, atunci Q este adevărat, și dacă Q este fals, atunci P este fals. (Tocmai aceste proprietăți fundamentale ale implicației sînt acelea care stau la baza valabilității modurilor ipotetico-categorice ponens și tollens ale logicii clasice). Însă, dacă P este fals, prin aceasta nu e determinată valoarea de adevăr-fals a lui Q, și dacă Q este adevărat, de asemenea, prin aceasta nu e determinată valoarea de adevăr-fals a lui P. Relația de implicație reprezintă o funcție trunchiată în ceea ce privește determinarea valorilor de adevăr-fals ale unui termen de către valorile de adevăr-fals ale celuilalt termen.

Aceasta nu putea să nu ducă la unele complicații și greutăți în determinarea structurii logice a relației de implicație și a raporturilor ei cu alte relații și operații logice.

Deja Aristotel observa că din premise adevărate nu se poate scoate o concluzie falsă, însă din premise false se poate scoate o concluzie adevărată și, invers, o concluzie falsă nu poate deriva decît din premise false pe cînd o concluzie adevărată poate deriva atît din premise adevărate cît și din premise false. Lucrul acesta el îl discută pe larg, exemplificîndu-l și căutînd să-l explice [1].

Discuția aceasta este reluată de Stoici care, în legătură cu problema judecăților ipotetice, vor căuta să determine caracterele strict formale ale relației de implicație. După unii Stoici (pornind de la Philon, care se

[1] A se vedea: *Analytica priora*, cartea II, cap. 2—4.

pare că a fost primul care a reprezentat acest punct de vedere), o implicaţie sau o judecată ipotetică este adevărată atît în cazul că antecedentul e adevărat şi consecventul adevărat, cît şi în cazul că antecedentul e fals şi consecventul e fals sau antecedentul e fals şi consecventul e adevărat, şi nu e falsă decît în cazul că antecedentul e adevărat şi consecventul e fals. [1]

Logisticienii vor relua această concepţie despre implicaţie. Este destul de cunoscută formula lor care, precum se vede, îşi are originea tocmai în antichitate : „Adevărul implică numai adevărul, pe cînd falsul implică şi adevărul şi falsul şi, invers, falsul e implicat numai de fals, pe cînd adevărul e implicat şi de adevăr şi de fals". Sau, cum se exprimă R. Carnap : „O propoziţie falsă implică totul şi o propoziţie adevărată este implicată de către tot" [2].

Astfel, implicaţia „(2 + 2 = 5) ⊃ (Buxtehude se află la Marea Baltică)" este adevărată, spune R. Carnap, indiferent dacă propoziţia a doua este adevărată sau falsă (întrucît prima propoziţie este falsă) ; după cum implicaţia „(Π^n este transcendent) ⊃ (Berlin este un oraş)" este, deasemenea, adevărată, indiferent dacă prima propoziţie este adevărată sau falsă (întrucît cea de a doua propoziţie este adevărată). [3]

În acelaşi înţeles, D. Hilbert şi W. Ackermann vor spune că propoziţiile : „Dacă 2 × 2 = 4 atunci zăpada e albă". „Dacă 2 × 2 = 5 atunci zăpada e albă", „Dacă 2 × 2 = 5 atunci zăpada e neagră" sînt toate adevărate, falsă fiind numai propoziţia : „Dacă 2 × 2 = 4 atunci zăpada e neagră" [4]. Deasemenea, B. Russell şi N. A. Whitehead vor spune că propoziţia „Newton a fost om" este echivalentă cu „Soarele este fierbinte", fiindcă amîndouă sînt adevărate, iar propoziţia „Newton nu a fost om" este echivalentă cu „Soarele este rece", pentru că amîndouă sînt false. [5]

Asemenea afirmaţii şi mai ales asemenea exemple, care sînt cel puţin paradoxale, nu pot, desigur, să nu surprindă. Aşa se explică expresiile tari şi fără îndoială nepotrivite de „stupiditate" şi „flecăreală" pe care C. Prantl le adresează Stoicilor privitor la concepţia acestora despre judecata ipotetică. Dar problema „paradoxului implicaţiei" este mult mai complexă şi merită o serioasă cercetare.

★

După ce am spus cîteva cuvinte despre „paradoxul implicaţiei" (exprimat în formula că adevărul implică numai adevărul, pe cînd falsul implică

---

[1] A se vedea : C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, erster Band, Leipzig, Fock, 1927, cap. VI, *Die Stoiker*, p. 454 ; J. Lukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlogik*, Erkenntnis, Band 5, Heft 2/3, 1934, p. 116 ; Heinrich Scholz, *Geschichte der Logik*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1931, p. 34.

[2] Rudolf Carnap, *Abriss der Logistik*, Wien, J. Springer, 1929, p. 7.

[3] R. Carnap, *op. cit.*, p. 7.

[4] D. Hilbert und W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, II Auflage, J. Springer, Berlin, 1938, p. 4.

[5] B. Rusell und N. A. Whitehead, *Einführung in die mathematische Logik (Die Einleitung der „Principia Mathematica")*, trad. H. Mokre, Drei Maskenverlag, München-Berlin, 1932, p. 16.

și adevărul și falsul, și că falsul e implicat numai de către fals pe cînd adevărul e implicat atît de adevăr cît și de fals), să spunem acuma cîteva cuvinte despre o altă problemă importantă care privește relația de implicație, anume despre transcrierea sa în funcție de o disjuncție cu primul termen negativ.

Implicația „$P \rightarrow Q$" este identificată în acest caz cu disjuncția neexclusivă „$\bar{P} \vee Q$" („Non P sau Q"). A spune, spre exemplu, „Dacă plouă iau umbrela", este tot una, în această concepție, cu a spune „Sau nu plouă sau iau umbrela".

Transcrierea aceasta este unanim acceptată și utilizată de logisticieni, începînd cu G. Frege. Merită să fie observat faptul că ea nu a dus, în diferitele calcule logice, la nici o incorectitudine deductivă, ceea ce pare a-i fi confirmat valabilitatea.

Identificarea de care e vorba se bazează pe determinarea proprietăților formale atît ale implicației, așa cum au fost ele arătate mai sus, cît și ale disjuncției neexclusive.

Precum se știe, o disjuncție neexclusivă este adevărată cînd cel puțin unul din membrii ei este adevărat și nu e falsă decît cînd ambii ei membri sînt falsi. Prin urmare, disjuncția „$\bar{P} \vee Q$", în care antecedentul e deja negativ, este adevărată în oricare din următoarele trei cazuri:

antecedentul adevărat, consecventul adevărat;
antecedentul fals, consecventul fals;
antecedentul fals, consecventul adevărat.

Ea nu este falsă decît în cazul că antecedentul este adevărat și consecventul fals.

Or, exact prin aceleași proprietăți am văzut că se caracterizează, după logisticieni, implicația „$\bar{P} \rightarrow Q$", ceea ce înseamnă că avem aface cu echivalența: $(P \rightarrow Q) = (\bar{P} \vee Q)$.

Trebuie să spunem că utilizarea disjuncției în operațiile logice este mult mai ușoară și comodă decît utilizarea implicației, între altele pentrucă operația de disjuncție este simetrică, mai bine zis comutativă, distributivă etc. Avantajele acestei înlocuiri în calculele logice sînt incontestabile și recunoscute de toți care au lucrat în acest domeniu.

Dar cu toată reușita acestor calcule, paradoxul implicației persistă. Însuși faptul că o relație asimetrică (sau nesimetrică, dacă ne referim la implicația largă, disjunctă) a devenit simetrică sub toate valorile ei, printr-o simplă transcriere, nu poate să nu surprindă.

★

Cele șapte relații simple și ireductibile de care am vorbit încă de la început, se pot transcrie unele în funcție de altele, utilizînd și operația

de negare aplicată termenilor respectivi. Iată aceste transcrieri sau echivalenţe ale fiecăreia din cele şapte relaţii simple :

$P = Q$	echivalenţe :	$P \parallel \bar{Q}$; $\bar{P} \parallel Q$; $\bar{P} = \bar{Q}$
$P \parallel Q$	,,	$P = \bar{Q}$; $\bar{P} = Q$; $\bar{P} \parallel \bar{Q}$
$P < Q$	,,	$P \mid \bar{Q}$; $\bar{P} \times Q$; $\bar{P} > \bar{Q}$
$P \mid Q$	,,	$P < \bar{Q}$; $\bar{P} > Q$; $\bar{P} \times \bar{Q}$
$P \times Q$	,,	$P > \bar{Q}$; $\bar{P} < Q$; $\bar{P} \mid \bar{Q}$
$P > Q$	,,	$P \times \bar{Q}$; $\bar{P} \mid Q$; $\bar{P} < \bar{Q}$
$P \sim Q$	,,	$P \sim \bar{Q}$; $\bar{P} \sim Q$; $\bar{P} \sim \bar{Q}$

Să cercetăm acuma, pe baza acestor echivalenţe, mai din aproape structura logică a implicaţiei.

Să ne întrebăm deci ce înseamnă că „P implică Q“ („$P < Q$“) ? Aceasta înseamnă, precum am arătat deja, că adevărul sau prezenţa lui P aduce după sine adevărul sau prezenţa lui Q, şi că falsul sau absenţa lui Q aduce după sine falsul sau absenţa lui P.

Dar de aci nu urmează, aşa cum o vrea formula logisticienilor, că falsul sau absenţa lui P implică atît adevărul sau prezenţa cît şi falsul sau absenţa lui Q, şi că adevărul sau prezenţa lui Q implică atît adevărul sau prezenţa cît şi falsul sau absenţa lui P.

Formulele de mai sus ne arată că avem afăce neapărat cu următoarele opt echivalenţe (în ordinea directă şi indirectă a termenilor), care toate echivalează cu a spune că „P implică Q“ :

(1,a)	$P < \bar{Q}$	(1,b)	$\bar{Q} > P$
(2,a)	$P \mid \bar{Q}$	(2,b)	$\bar{Q} \mid P$
(3,a)	$\bar{P} > \bar{Q}$	(3,b)	$\bar{Q} < \bar{P}$
(4,a)	$\bar{P} \times Q$	(4,b)	$Q \times \bar{P}$

După cum se vede din aceste opt formule echivalente, adevărul lui P implică adevărul lui Q (formula 1,a) şi exclude falsitatea lui Q (formula 2,a), după cum falsitatea lui Q implică falsitatea lui P (formula 3,b) şi exclude adevărul lui P (formula 2,b). În această parte, formula în discuţie a logisticienilor corespunde perfect adevărului.

Dar ea nu mai corespunde deloc adevărului cînd afirmă că falsitatea lui P *implică* adevărul şi falsitatea lui Q şi că adevărul lui Q *este implicat* de adevărul şi falsitatea lui P. Într-adevăr, aşa cum se vede foarte clar din formule, falsitatea lui P *contraimplică* sau supraimplică (ci nu subimplică) falsitatea lui Q (formula 3,a), şi *contraexclude* sau subcontrariază (şi nu subimplică) adevărul lui Q (formula 4,a), după cum adevărul lui Q contraimplică sau supraimplică adevărul lui P (formula 1, b), şi contraexclude sau subcontrariază falsitatea lui P (formula 4,b).

Contraimplicaţia şi contraexcluderea nu reprezintă cîtuşi de puţin o relaţie de implicaţie asimetrică directă. Ele îi sînt nu numai diferite, ci şi contrarii. La întrebarea deci dacă falsitatea lui P implică sau exclude adevărul sau falsitatea lui Q, sau dacă adevărul lui Q implică sau exclude adevărul sau falsitatea lui P, nu poate exista decît un singur răspuns

just : nici una nici cealaltă. Nu avem aface în acest caz nici cu o relație de implicație asimetrică directă, nici cu una de excludere (contrarie sau contradictorie), ci într-unul din cazuri cu o relație de contraimplicație (supraimplicație) și în celalalt caz cu o relație de contraexcludere (subcontrarietate).

Relațiile de implicație și excludere nu sînt singurele relații posibile de adevăr-fals, încît dovedind că între doi termeni oarecare nu putem avea aface cu una din ele, spre exemplu cu relația de excludere, nu urmează că avem neapărat aface cu cealaltă, spre exemplu cu relația de implicație directă asimetrică.

Or, tocmai în felul acesta se procedează în formula în discuție. Constatîndu-se că falsitatea lui P *nu exclude* nici adevărul nici falsitatea lui Q, se trage concluzia că falsitatea lui P *implică* atît adevărul cît și falsitatea lui Q. În același fel, constatîndu-se că adevărul lui Q *nu exclude* nici adevărul nici falsitatea lui P, se trage concluzia că adevărul lui Q *implică* atît adevărul cît și falsitatea lui P. Se identifică și se înlocuiește, cu alte cuvinte, „nu exclude" cu „implică", ceea ce constituie o greșală incontestabilă. Relațiile de implicație și excludere nu sînt contradictorii ci numai contrarii.

Relațiile de adevăr-fals sînt, din punctul de vedere care ne interesează aici, de două categorii : de compatibilitate și de incompatibilitate (opoziție, exclusivitate). Fiecare din aceste două categorii cuprinde mai multe relații simple și ireductibile. Astfel, relațiile de incompatibilitate sînt următoarele două : contradicția și contrarietatea ; iar relațiile de compatibilitate sînt următoarele cinci : echivalența, implicația directă asimetrică (subimplicația), contraimplicația (implicația asimetrică inversată, supraimplicația), contraexcluderea (subcontrarietatea), indiferența implicativă.

A nega deci că între doi termeni oarecare avem aface cu o relație de exclusivitate, nu înseamnă cîtuși de puțin a afirma între ei o relație de implicație, ci numai o relație de compatibilitate, fără a se preciza în concret care anume dintre acestea. A nega, prin urmare, că falsitatea lui P exclude atît adevărul cît și falsitatea lui Q, nu înseamnă cîtuși de puțin a afirma că falsitatea lui P *implică* atît adevărul cît și falsitatea lui Q, ci numai că falsitatea lui P *este compatibilă* atît cu adevărul cît și cu falsitatea lui Q ; tot așa după cum a nega că adevărul lui Q exclude atît adevărul cît și falsitatea lui P, nu înseamnă cîtuși de puțin a afirma că adevărul lui P *implică* atît adevărul cît și falsitatea lui P, ci numai că adevărul lui Q *este compatibil* atît cu adevărul cît și falsitatea lui P.

Nu orice compatibilitate este în același timp și o implicație, deși orice implicație este în același timp și o compatibilitate, tot așa după cum nu orice opoziție este în același timp, spre exemplu, și o contrarietate, deși inversul este întotdeauna adevărat.

Formula logisticienilor pune relația de implicație acolo unde în realitate nu avem decît relațiile de supraimplicație (contraimplicație) și contraexcludere (subcontrarietate). Simpla compatibilitate, simpla corespondență a unor valori de adevăr-fals ale celor doi termeni, este înlocuită cu o relație de implicație. Este o greșeală incontestabilă a confunda cele cinci relații de compatibilitate una cu cealaltă și este o greșeală și mai mare a le înlocui pe toate cu relația de implicație.

Şi cele două judecăţi particulare, I şi O, ale logicii clasice, sînt, spre exemplu, compatibile, dar de aci nu urmează că una din ele implică pe cealaltă. Or, una din relaţiile în discuţie este tocmai o astfel de relaţie de contraexcludere sau subcontrarietate (anume, între falsitatea lui P şi adevărul lui Q).

Între diferitele valori de adevăr-fals ale celor doi termeni, P şi Q, între care se găseşte o relaţie de implicaţie asimetrică directă, nu putem avea decît una din următoarele patru relaţii simple: implicaţie asimetrică directă (între P şi Q), contrarietate (între P şi $\bar{Q}$), contraimplicaţie (între P şi Q) şi contraexcludere (între $\bar{P}$ şi $\bar{Q}$).

Precum se vede, relaţia de implicaţie directă se găseşte numai o singură dată, într-un singur caz (între P şi Q), şi nu de mai multe ori, în mai multe cazuri.

E, deasemenea, clar că nu găsim, dacă e vorba de o implicaţie asimetrică directă, nici relaţia de echivalenţă, nici relaţia de contradicţie, nici relaţia de indiferenţă implicativă.

Merită să fie remarcat că între $\bar{P}$ şi $\bar{Q}$, ca şi între $\bar{P}$ şi Q, nu avem afăce cu o relaţie de indiferenţă implicativă, deşi constatarea că falsitatea lui P nu determină nici adevărul nici falsitatea lui Q şi că adevărul lui Q nu determină nici adevărul nici falsitatea lui P, ar putea să ne facă să credem că am avea afăce, în aceste cazuri, cu o astfel de relaţie de indiferenţă implicativă. Or, nu poate fi vorba de o astfel de relaţie între P şi Q, între valorile în discuţie ale lui P şi Q avînd afăce în realitate (în presupunerea că avem $P < Q$) cu o relaţie de contraimplicaţie şi de contraexcludere.

Formulele pe care le-am dat mai sus determină perfect adevăratele relaţii care există între valorile de adevăr-fals ale termenilor P şi Q. Formula logisticienilor, după care falsul implică şi adevărul şi falsul, este prin urmare eronată sau cel puţin producătoare de confuzii. Ea confundă implicaţia cu simpla compatibilitate. Nu e vorba aici de un simplu paradox, ci de o adevărată eroare, cel puţin în formulare.

In nici un caz, nu e permis, după cele arătate mai sus, a spune că falsitatea lui P *implică* şi adevărul şi falsitatea lui Q. Falsitatea lui P nici nu implică, după cum nici nu exclude, nici adevărul nici falsitatea lui Q. Mai precis (în cazul că avem afăce cu o implicaţie între adevărul lui P şi adevărul lui Q), falsitatea lui P contraimplică falsitatea lui Q şi contraexclude adevărul lui Q. Aceasta este adevărata formulă, justă, care corespunde realităţii.

★

După ce am cercetat formula logisticienilor după care falsul implică şi adevărul şi falsul şi adevărul este implicat şi de către adevăr şi de către falş şi am văzut care sînt adevăratele raporturi între valorile de adevăr-fals ale celor doi membri ai unei implicaţii, să cercetăm acuma mai din aproape amintita transcriere a implicaţiei „P implică Q" printr-o disjuncţie avînd primul termen negativ.

Problema pe care ne-o punem este deci următoarea : care sînt raporturile dintre „P implică Q" și „Non P sau Q" ? Sînt ele de echivalență sau de altă natură ?

Încă de la început trebuie să spunem că, după noi, nu poate fi vorba de un raport de echivalență între implicație și o disjuncție cu primul termen negativ, ci numai de implicarea celei de a doua de cea dintîi. Lucrul acesta vom încerca să-l dovedim pe scurt în cele ce urmează.

Deosebirile dintre relația de implicație (fie că e vorba de relația de implicație asimetrică „$P < Q$" ,fie că e vorba de relația de implicație nesimetrică „$P \rightarrow Q$") și disjuncția „$\bar{P}$ v Q", au fost arătate pe larg de noi într-o altă lucrare. [1] Am arătat acolo, între altele, că în timp ce „$P \rightarrow Q$" constituie o *relație* de prezență-absență sau adevăr-fals, „$\bar{P}$ v Q" constituie o *operație* de prezență-absență sau adevăr-fals.

În cele următoare ne vom limita numai la unele considerații privind transcrierea de care e vorba [2].

Astfel, nu e deloc greu de observat că dacă implicația nesimetrică „$P \rightarrow Q$" (care constituie tocmai judecata A), s-ar transcrie prin disjuncția „$\bar{P}$ v Q", atunci excluderea disjunctă „$P \uparrow Q$" (care constituie tocmai judecata E) și negațiile lor (care constituie tocmai judecățile O și I), s-ar transcrie în felul următor :

$$A \quad (P \rightarrow Q) = (\bar{P} \vee Q) \qquad O \quad \overline{(P \rightarrow Q)} = (P \,.\, \bar{Q})$$

$$E \quad (P \uparrow Q) = (\bar{P} \vee \bar{Q}) \qquad I \quad \overline{(P \uparrow Q)} = (P \,.\, Q)$$

Dacă echivalențele de mai sus ar fi juste, cu alte cuvinte dacă, în speță, implicația „$P \rightarrow Q$" ar fi transcriptibilă în mod echivalent prin „P v Q", așa cum pretinde formula în discuție, atunci raporturile dintre judecățile clasice A,E,I,O ar fi în realitate cu totul altele decît cele cunoscute.

Într-adevăr, avînd în vedere că orice conjuncție implică pe oricare din membrii conjuncției în parte ca și orice disjuncție a acestora și că orice disjuncție este implicată de oricare din membrii săi în parte ca și de orice conjuncție a acestora, și ținînd seama de faptul că o judecată oarecare stă în raporturi de contrarietate cu contradictoriile tuturor subimplicatelor sale și în raporturi de subcontrarietate cu contradictoriile tuturor supraimplicatelor sale, urmează, în cazul că transcrierile de care e vorba ar fi juste, că ar trebui să avem afacă cu raporturi de implicație între judecățile particulare și judecățile universale de aceiași calitate. Cu alte cuvinte, în loc ca universalele să implice particularele de aceiași calitate (A pe I și E pe O), din contra, acestea din urmă ar implica universalele de aceiași calitate (așadar, judecata I ar implica judecata A și judecata O ar implica judecata E).

Deasemenea, în aceste transcrieri ar trebui să avem afacă cu raporturi de subcontrarietate între cele două judecăți universale A și E și cu

---

[1] Este vorba de lucrarea deja amintită : *O logică fundamentală : Logica operațiilor și relațiilor de prezență-absență sau de adevăr-fals.*

[2] Unele din aceste considerații se găsesc și într-unul din capitolele lucrării *Silogistica judecăților de predicație. Contribuții, adausuri și rectificări la silogistica clasică* (care va apare în curînd în Editura Academiei R.P.R.).

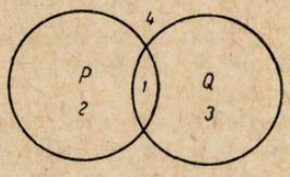
raporturi de contrarietate între cele două judecăţi particulare I şi O, ceea ce este fundamental fals (între judecăţile universale avînd aface în realitate cu raporturi de contrarietate şi între judecăţile particulare cu raporturi de subcontrarietate).

Precum se vede, admiţînd echivalenţele de care e vorba (cu alte cuvinte, admiţînd, între altele, echivalenţa între implicaţia „P → Q" şi disjuncţia „$\bar{P}$ v Q") sînt răsturnate cu totul adevăratele raporturi care există între cele patru judecăţi de predicaţie ale logicii clasice. Lucrul acesta se poate stabili uşor şi cu toată rigoarea necesară.

Aceasta constituie o critică decisivă a transcrierii de care e vorba Ea este făcută rămînînd pe terenul strict al logicii formale şi ne arată, prin consecinţele amintite, că această transcriere nu poate fi acceptată.

Dealtfel, precum se observă, în aceste transcrieri judecăţile particulare în loc să fie mai largi şi mai indeterminate decît universalele de aceiaşi calitate, sînt din contra mai restrînse şi mai determinate decît acestea (universalele fiind exprimate printr-o disjuncţie, iar particularele printr-o conjuncţie de termeni).

Faptul acesta apare destul de clar dacă încercăm să reprezentăm prin cercuri, aşa cum se obişnuieşte, disjuncţiile şi conjuncţiile celor doi termeni P şi Q, disjuncţii şi conjuncţii cu ajutorul cărora am transcris cele patru judecăţi de predicaţie clasice A,E,I,O. Avînd doi termeni, P şi Q, ei nu pot determina decît cel mult patru spaţii nedivizate, aşa cum se poate vedea în figura de mai jos :



Precum se ştie, disjuncţia „$\bar{P}$ v Q" (cu alte cuvinte, în transcrierea logisticienilor, judecata A „P → Q"), este reprezentată de suma spaţiilor 1+3+4 (adică de tot spaţiul, în afara spaţiului 2). In acelaşi fel, judecata E „P ↑ Q" este reprezentată de suma spaţiilor 2+3+4. Cît despre judecăţile particulare, fiind negaţiile judecăţilor universale de calitate opusă, ele reprezintă spaţiul pe care nu-l cuprind acestea. Cu alte cuvinte, judecata I „$\overline{P \uparrow Q}$" este reprezentată de către spaţiul 1, iar judecata O „$\overline{P \rightarrow Q}$" de către spaţiul 2. Aceasta ne arată că particularele sînt mai determinate decît universalele de aceiaşi calitate, ceea ce şi explică faptul că, în această transcriere, le implică.

De altfel, este uşor de înţeles că ne va fi imposibil ca prin combinarea a numai patru elemente constitutive (a patru spaţii nedivizate) să transcriem şi să reprezentăm, în mod exact şi adecvat, toate judecăţile de predicaţie posibile, cînd o atare transcriere şi reprezentare are nevoie de şapte relaţii simple, ireductibile. Transcrierea de care e vorba iden-

tifică, confundă sau trece cu vederea anumite lucruri importante pentru determinarea judecăților.

★

Cele de mai sus au dovedit că între „$P \rightarrow Q$“ și „$\bar{P} \vee Q$“ nu putem avea un raport de echivalență. Ce fel de raport este în realitate între acestea două ?

Pe cît credem că vom putea dovedi pe scurt în cele următoare, între „$P \rightarrow Q$“ și „$\bar{P} \vee Q$“ avem afăce cu o relație de implicație directă asimetrică. Cu alte cuvinte, judecata „$P \rightarrow Q$“ (sau, în general vorbind, judecata „P a Q“) implică asimetric disjuncția „$\bar{P} \vee Q$“, dar aceasta din urmă nu implică la rîndul său pe cea dintîi.

Într-adevăr, este evident că dacă avem „$P \rightarrow Q$“ nu mai putem avea „$P \cdot \bar{Q}$“, și invers. Între „$P \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$“ avem un raport de opoziție, exclusivitate sau incompatibilitate.

Opoziția, precum se știe, este sau contradictorie sau contrarie. Dacă opoziția de care e vorba ar fi contradictorie, atunci ar rezulta că „$P \rightarrow Q$“ este echivalentă cu „$\bar{P} \vee Q$“. Numai în acest caz am avea afăce cu o echivalență între acestea două. Dar o asemenea presupunere duce, precum am văzut, la o serie de consecințe, privind raporturile dintre judecățile de predicație, cu desăvîrșire inacceptabile. Aceasta ne arată deci că nu poate fi vorba de un raport de contradicție între „$P \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$“.

Nu mai rămîne, ca atare, decît presupunerea că raportul de exclusivitate dintre „$\bar{P} \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$“ este de contrarietate. Din faptul că „$P \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$ se exclud reciproc nu urmează deci că „$P \rightarrow Q$“. și negația lui „$\bar{P} \cdot \bar{Q}$“ (adică disjuncția „$\bar{P} \vee Q$“) se implică reciproc.

Or, în presupunerea că între „$P \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$“ avem un raport de contrarietate, rezultă cu necesitate că „$P \rightarrow Q$“ implică asimetric disjuncția „$P \vee Q$“. Acesta este singurul raport, care ni se impune după cele lămurite mai sus, între „$P \rightarrow Q$“ și „$\bar{P} \vee Q$“.

În acest caz, vom avea următoarele raporturi de implicație asimetrică între cele patru judecăți de predicație clasice și disjuncțiile, respectiv conjuncțiile, de care e vorba :

$$A \quad (P \rightarrow Q) < (\bar{P} \vee Q) \qquad (P \cdot \bar{Q}) < \overline{(P \rightarrow Q)} \quad O$$

$$E \quad (P \uparrow Q) < (\bar{P} \vee \bar{Q}) \qquad (P \cdot Q) < \overline{(P \uparrow Q)} \quad I$$

Înfățișate în felul acesta, aceste raporturi nu mai contrazic cunoscutele raporturi dintre cele patru judecăți clasice.

În acest caz, între „$P \rightarrow Q$“ și „$P \cdot \bar{Q}$“ avem un raport de contrarietate, după cum un raport de contrarietate avem între „$P \uparrow Q$“ și „$P \cdot Q$“. Deasemenea, între „$\overline{P \uparrow Q}$“ și „$\bar{P} \vee \bar{Q}$“ avem un raport de subcontrarietate, după cum un raport de subcontrarietate avem între „$\overline{P \rightarrow Q}$“ și „$P \vee Q$“. Însfîrșit, între „$P \rightarrow Q$“ și „$\bar{P} \vee Q$“ avem, precum am văzut, un raport de implicație asimetrică directă, după cum un raport de implicație asimetrică directă avem între „$P \uparrow Q$“ și „$\bar{P} \vee \bar{Q}$“ etc.

Între implicația „P → Q" și disjuncția „$\bar{P}$ v Q" nu avem afaceri, așadar, cu un raport de echivalență ci cu unul de implicație strictă. Judecata „Non P sau Q" este mai largă și mai indeterminată decît judecata „P implică Q" (tot așa după cum judecata „P nu exclude Q" este mai largă și mai indeterminată decît judecata „P și Q", etc.), ea spunînd mai puțin, fiind o subimplicată și ca atare mai slabă decît aceasta. Prima este adevărată ori de cîte ori este adevărată cea de a doua, dar cea de a doua nu este adevărată ori de cîte ori este adevărată cea dintîi.

Aceasta înseamnă că putem oricînd înlocui judecata „P implică Q" prin judecata „Non P sau Q" (după cum putem oricînd înlocui o judecată universală cu subalterna sa particulară), fără să săvîrșim prin aceasta o incorectitudine deductivă, dacă operațiile logice de care e vorba o permit, ele mulțumindu-se cu o simplă subimplicație (așa cum este în general cazul cu operațiile deductive), fiind mereu însă conștienți că nu e vorba aici de o înlocuire echivalentă ci de una subimplicată.

Înlocuirea lui „P implică Q" prin „Non P sau Q" este deci oricînd posibilă (după cum înlocuirea lui „P și Q" prin „P nu exclude Q" etc. este oricînd posibilă), cu condiția să ne mulțumim numai cu subimplicații sau ca operațiile logice respective să se poată mulțumi, fără să devină incorecte, numai cu subimplicații. Din contra, înlocuirea lui „Non P sau Q" prin „P implică Q" (sau a lui „P nu exclude Q" prin „P și Q" etc.) nu este oricînd și în orice condiții posibilă.

Explicațiile de mai sus nu sînt însă suficiente. Fără să fie atenți la restricțiile arătate, transcrierea implicației „P → Q" prin disjuncția „P v Q" nu a dus, în operațiile logisticienilor, la incorectitudini deductive. Aceasta trebuie să aibă o anume explicație, pe care o vom da imediat.

Precum se știe, o judecată supraalternă implică subalterna sa și poate fi înlocuită prin aceasta (dacă ne mulțumim cu simple subimplicații), dar o judecată subalternă nu implică supraalterna sa și nu poate fi înlocuită prin aceasta. Pentru a o putea face, este nevoie ca subalterna să fie pusă în conjuncție cu o altă judecată, care să aibă în comun cu ea tocmai elementele constitutive ale judecății supraalterne. Aceasta se poate realiza, spre exemplu, dacă negăm (eliminăm) din judecata subalternă exact acele elemente care nu se găsesc în judecata supraalternă.

Cam în felul acesta procedează logisticienii și astfel se explică că deși ei afirmă că avem afaceri cu o echivalență între „P implică Q" și „Non P sau Q" (ceea ce sperăm că am dovedit că nu corespunde adevărului), totuși ei nu săvîrșesc prin aceasta, în operațiile lor logice, incorectitudini deductive.

În fond, dacă cercetăm bine vom constata că în aceste transcrieri, „P → Q" nu este înlocuit prin „$\bar{P}$ v Q", ci prin punerea simultană atît a lui „P v Q" cît și a lui „P", adică prin conjuncția acestora. Însă avem: $[(\bar{P} \vee Q) . P] = (P . Q)$. Cu alte cuvinte, punerea simultană atît a disjuncției „P v Q" cît și a lui „P" echivalează cu punerea conjuncției „P . Q", adică cu punerea atît a lui P cît și a lui Q.

Punînd deci pe „$\bar{P}$ v Q" cît și pe „P" în același timp, punem cu necesitate pe Q. Dar la aceeași concluzie (a punerii lui Q) ajungem și dacă punem atît pe „P → Q" cît și pe „P", printr-un mod ipotetico-categoric ponens. Am avea adică afăce, în cele două cazuri, cu următoarele „silogisme" :

$$\frac{P \rightarrow Q \quad P}{Q} \qquad \frac{\bar{P} \text{ v } Q \quad P}{Q}$$

Cele două silogisme de mai sus au exact aceiași concluzie și aceiași minoră. S-a părut deci firesc să se presupună că au și aceiași majoră și că, prin urmare, judecata „P → Q" se poate transcrie echivalent prin judecata „$\bar{P}$ v Q". Dar acest lucru nu corespunde adevărului. De exemplu, modurile Darapti și Disamis din figura III au aceiași concluzie și minoră, dar majora lor nu este aceiași, una fiind subimplicata celeilalte. Or, același lucru se întîmplă în silogismele de mai sus, în care judecata „$\bar{P}$ v Q" este subimplicată judecății „P → Q".

În orice caz, acest fapt ne arată un lucru foarte important, anume că putem pleca fie de la premisele „P → Q" și „P", fie de la premisele „$\bar{P}$ v Q" și „P", concluzia fiind în ambele cazuri aceiași. Înlocuirea unui silogism prin celălalt sau invers nu duce la nici o incorectitudine deductivă. Aceasta și explică de ce înlocuirea judecății „P → Q" prin judecata „$\bar{P}$ v Q", sau invers, în condițiile date (adică punînd în același timp și pe P), nu a dus și nu putea duce la nici o incorectitudine deductivă. Ea poate fi utilizată, în acest caz, fără cea mai mică teamă că vom săvîrși greșeli.

Întrebarea este însă dacă în celelalte cazuri, în afara silogismelor de care e vorba, dat fiind faptul că nu avem afăce cu echivalențe, nu care cumva erorile sînt oricînd posibile ? Dacă este așa, cum se explică faptul că logisticienii nu au observat totuși acest lucru și nu au săvîrșit nici o greșeală în operațiile lor logice ?

Este clar că aceste greșeli ar fi avut neapărat loc, dacă într-adevăr ar fi fost vorba în aceste operații de o echivalență între „P → Q" și „$\bar{P}$ v Q". Dar logisticienii, cum vom arăta imediat, au supus întotdeauna această echivalență unor condițiuni tacite dar bine determinate, care ne arată tocmai că nu e vorba aici în fond de o echivalență între „P → Q și „$\bar{P}$ v Q".

În lucrarea amintită *(O logică fundamentală : Logica operațiilor și relațiilor de prezență-absență sau de adevăr-fals)*, am arătat pe larg că logisticienii înlocuiesc mereu, în operațiile de care e vorba, operația logică de disjuncție „$\bar{P}$ v Q" prin ceea ce am numit acolo invers-operația de disjuncție. Aici vom lămuri această problemă într-un mod diferit, deși în strînsă legătură cu ceea ce am spus acolo.

Precum am arătat ceva mai sus, dacă încercăm să reprezentăm prin cercuri disjuncțiile și conjuncțiile a doi termeni P și Q, vom constata că nu pot exista decît cel mult patru spații nedivizate. Fiecare judecată universală, A și E, va fi reprezentată prin suma a trei spații nedivizate, iar

fiecare judecată particulară, I și O, printr-un singur asemenea spațiu. Tocmai acest lucru ne arată că, în această transcriere și reprezentare, particularele sînt mai restrînse ca universalele, care sînt mai largi, și că particularele stau în raporturi de contrarietate între ele în timp ce universalele stau în raporturi de subcontrarietate, etc.

Pentru a se sustrage acestor consecințe inacceptabile, vom constata, dacă cercetăm bine, că logisticienii adaugă unele condițiuni restrictive, neformulate de obicei în mod explicit dar foarte importante. Anume, ei pun condiția ca operațiile reprezentînd judecățile universale să cuprindă întregul spațiu (să aibă întotdeauna valoarea „adevărat"), iar ca operațiile reprezentînd judecățile particulare să cuprindă un spațiu diferit de zero (să nu aibă niciodată valoarea „fals").

De exemplu, pentru ca spațiul reprezentînd judecata $A = (\bar{P} \vee Q) = (P \rightarrow Q)$ (suma spațiilor 1+3+4) să cuprindă tot spațiul, este necesar ca să nu avem aface cu un spațiu 2, ceea ce nu se poate întîmpla decît dacă P se cuprinde în Q. Deasemenea, pentru ca spațiul reprezentînd judecata $I = (\overline{P \uparrow Q}) = (P.Q)$ (spațiul 1) să nu fie zero, este necesar ca P să nu fie exclusiv față de Q. Și așa mai departe și pentru celelalte judecăți.

Lăsînd la o parte faptul că condițiile puse pentru judecățile universale sînt diferite față de condițiile puse pentru judecățile particulare, însuși faptul că se pun anumite condiții speciale atunci cînd diferitele disjuncții sau conjuncții ale termenilor sînt interpretate ca judecăți de predicație, ne arată că avem aface aici cu o restrîngere (în cazul universalelor, respectiv cu o lărgire în cazul particularelor) în ceea ce privește interpretarea acestor disjuncții sau conjuncții ca judecăți de predicație și că deci nu poate fi vorba, chiar la logisticieni, de o adevărată echivalență între disjuncțiile și conjuncțiile de care e vorba și judecățile corespunzătoare.

De asemenea, este de observat că logisticienii nu înlocuiesc în realitate, de obicei, pe „P nu exclude Q" prin conjuncția „P . Q", ci prin *posibilitatea* conjuncției (coexistenței, compatibilității) lui P și Q, ceea ce, cel puțin într-o anume accepție a termenilor, nu vrea să spună nimic altceva decît că „P nu exclude Q". Una este că P și Q *sînt* adevărate în același timp, și alta că ele *pot fi* adevărate în același timp (care are un sens mult mai larg și mai indeterminat).

De altfel, indiferent interpretarea dată acestor disjuncții sau conjuncții, este un fapt, pe care l-am dovedit cu toată rigoarea necesară în cele precedente, că, acceptînd această transcriere, raporturile dintre judecățile de predicație ar trebui să fie altele decît cele reale, ceea ce nu poate fi în nici un caz admis.

Întrucît disjuncția „$\bar{P} \vee Q$" nu e tot una cu implicația „$P \rightarrow Q$", problema poate fi cel mult următoarea: în ce condiții disjuncția „$\bar{P} \vee Q$" poate reprezenta implicația „$P \rightarrow Q$"? Or, tocmai aceste condiții sînt condițiile acceptate în mod tacit de către logisticieni și care permit utilizarea fără riscul de a greși a disjuncției în locul implicației.

Așa cum am arătat mai sus, este în afară de orice îndoială că disjuncția „$\bar{P} \vee Q$" reprezintă în mod echivalent implicația „$P \rightarrow Q$", numai

dacă presupunem că ea cuprinde tot spațiul (este necondiționat adevărată). Vom nota acest lucru prin semnul ∞, ceea ce înseamnă că va trebui să avem: „$(\bar{P} \vee Q) = \infty$". Dacă „$\bar{P} \vee Q$" nu cuprinde tot spațiul (nu e necondiționat adevărată), ci numai o porțiune din spațiu, disjuncția respectivă nu mai reprezintă neapărat implicația „$P \rightarrow Q$".

Lucrul acesta a fost de altfel arătat destul de clar în cele precedente. Ceea ce trebuie adăugat acuma este faptul că aceasta nu constituie singura formă pe care o pot lua condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o disjuncție a termenilor P și Q pentru ca ea să reprezinte implicația „$P \rightarrow Q$". Tot o implicație „$P \rightarrow Q$" reprezintă și disjuncția „$\bar{P} \vee Q$" dacă ea îndeplinește condiția ca să fie echivalentă cu $\bar{P}$, precum și disjuncția „$P \vee Q$" dacă ea îndeplinește condiția ca să fie echivalentă cu Q.

În același fel, se poate arăta că dacă conjuncția „$P \cdot \bar{Q}$" este egală cu zero (nu reprezintă nici un spațiu), atunci avem implicația „$P \rightarrow Q$", după cum avem implicația „$P \rightarrow Q$" și în cazul că conjuncția „$P \cdot Q$" este echivalentă cu P, sau conjuncția „$\bar{P} \cdot \bar{Q}$" este echivalentă cu $\bar{Q}$.

Cele de mai sus ne arată în mod limpede că nu disjuncția „$\bar{P} \vee Q$" este echivalentă cu implicația „$P \rightarrow Q$", ci expresia „$(\bar{P} \vee Q) = \infty$", tot așa după cum sînt echivalente cu implicația „$P \rightarrow Q$" expresiile: $(\bar{P} \vee \bar{Q}) = \bar{P}$; $(P \vee Q) = Q$; $(P.\bar{Q}) = 0$; $(P.Q) = P$; $(\bar{P}.\bar{Q}) = \bar{Q}$

Din chiar aceste formule rezultă că negația judecății $A = (P \rightarrow Q)$ (care este judecata $O = (P \overline{\rightarrow} Q)$), nu o constituie negația disjuncției „$\bar{P} \vee Q$" (care este conjuncția $P.\bar{Q}$), ci negația expresiei „$(\bar{P} \vee Q) = \infty$" (care este „$(\bar{P} \vee Q) \neq \infty$", adică „$(\bar{P} \vee Q)$ nu constituie tot spațiul"). Și așa mai departe.

Iată echivalențele celor patru judecăți de predicație clasice, în funcție de disjuncția și conjuncția termenilor lor, exprimînd condițiile de care e vorba.

Judecata „$P \rightarrow Q$" (A)		*Judecata „$P \uparrow Q$"* (E)	
$(\bar{P} \vee Q) = \infty$	$(\bar{P}.\ Q) = 0$	$(\bar{P} \vee \bar{Q}) = \infty$	$(P.\ Q) = 0$
$(\bar{P} \vee \bar{Q}) = \bar{P}$	$(P.\ Q) = P$	$(\bar{P} \vee Q) = \bar{P}$	$(P.\ \bar{Q}) = P$
$(P \vee Q) = Q$	$(\bar{P}.\ \bar{Q}) = \bar{Q}$	$(P \vee \bar{Q}) = \bar{Q}$	$(\bar{P}.\ Q) = Q$
Judecata „$\overline{P \rightarrow Q}$" (O)		*Judecata „$\overline{P \uparrow Q}$"* (I)	
$(\bar{P} \vee Q) \neq \infty$	$(P.\ \bar{Q}) \neq 0$	$(\bar{P} \vee \bar{Q}) \neq \infty$	$P.\ Q) \neq 0$
$(\bar{P} \vee \bar{Q}) \neq \bar{P}$	$(P.\ Q) \neq P$	$(\bar{P} \vee Q) \neq \bar{P}$	$P.\ \bar{Q}) \neq P$
$(P \vee Q) \neq Q$	$(\bar{P}.\ \bar{Q}) \neq \bar{Q}$	$(P \vee \bar{Q}) \neq \bar{Q}$	$\bar{P}.\ Q) \neq Q$

Condițiile formulate mai sus sînt ușor de interpretat și verificat. La întrebarea, spre exemplu, în ce caz avem „$(\bar{P} \vee Q) = \infty$", este ușor de răspuns că aceasta se întîmplă numai în cazul că P și Q stau în raport de contradicție sau de subcontrarietate. Într-adevăr, numai în acest caz

„$\bar{P}$ v Q“ este necondiţionat adevărată, adică cuprinde întreg spaţiul. În acest caz vom avea, prin urmare; sau „$\bar{P}$ ll Q“ sau „$\bar{P} \times Q$“. Or, aceasta înseamnă sau că „$\bar{P} = Q$“ şi „$\bar{P} = \bar{Q}$“ (deci P şi Q sînt echivalente), sau că „$P < Q$“, „$\bar{P} > \bar{Q}$“, „P l $\bar{Q}$“ (deci P implică asimetric pe Q). Cu alte cuvinte, în general vorbind, vom avea „$(\bar{P}$ v Q) $= \infty$“ numai în cazul că „$P \rightarrow Q$“.

La fel, la întrebarea în ce caz „$(P.\bar{Q}) = 0$“ este adevărată, este uşor de răspuns că aceasta se întîmplă numai în cazul că între P şi $\bar{Q}$ avem un raport de contradicţie sau de contrarietate. Într-adevăr, numai în acest caz „$P.\bar{Q}$“ nu cuprinde nici un spaţiu (sînt exclusive). Vom avea, prin urmare, în această ipoteză, sau „P ll $\bar{Q}$“ sau „P l $\bar{Q}$“, ceea ce ne arată că vom avea sau „$P = Q$“ sau „$P < Q$“, ceea ce ne indică o relaţie de implicaţie între P şi Q (adică: „$P \rightarrow Q$“).

În acelaşi fel stau lucrurile pentru celelalte condiţii care exprimă relaţia de implicaţie „$P \rightarrow Q$“, precum şi cu celelalte relaţii.

În concluzie, vom putea considera pe oricare din aceste condiţiuni, spre a defini relaţiile sau judecăţile respective. Vom putea, spre exemplu, spune că avem aface cu o relaţie de implicaţie între P şi Q (adică cu „$P \rightarrow Q$“), numai dacă efectuînd operaţia de disjuncţie între P şi Q vom obţine pe Q, între $\bar{P}$ şi $\bar{Q}$ vom obţine pe $\bar{P}$, între $\bar{P}$ şi Q vom obţine ∞; sau efectuînd operaţia de conjuncţie între P şi Q vom obţine pe P, între $\bar{P}$ şi $\bar{Q}$ vom obţine pe $\bar{Q}$, între P şi $\bar{Q}$ vom obţine 0. Şi aşa mai departe, pentru celelalte judecăţi şi relaţii.

Se vede clar din cele de mai sus că nu e vorba cîtuşi de puţin de o echivalenţă între „$P \rightarrow Q$“ şi „$\bar{P}$ v Q“, ci numai între „$P \rightarrow Q$“ şi una din egalităţile date mai sus, spre exemplu între „$P \rightarrow Q$“ şi „$(\bar{P}$ v Q) $= \infty$“; şi aşa mai departe.

Or, tocmai pentru acest motiv, negaţia lui „$P \rightarrow Q$“ nu poate fi „$P.\bar{Q}$“ (pentrucă „$P \rightarrow Q$“ nu e echivalentă cu „$\bar{P}$ v Q“), ci numai „$(\bar{P}$ v Q) $= \infty$“, adică „$(\bar{P}$ v Q) $\neq \infty$“. Aşa se şi explică de ce logisticienii afirmă că, în cazul transcrierii judecăţilor universale printr-o disjuncţie de termeni, această disjuncţie trebuie să cuprindă tot spaţiul (din egalităţile de mai sus, privind judecata A, ei se referă deci numai la egalitatea „$(\bar{P}$ v Q) $= \infty$“), iar în cazul transcrierii judecăţilor particulare printr-o conjuncţie de termeni, această conjuncţie trebuie să fie diferită de zero (din inegalităţile de mai sus, privind judecata I, ei se referă deci numai la inegalitatea „$(P.Q) \neq 0$“).

În felul acesta, toate paradoxele şi inexactităţile privind raporturile dintre judecăţile de predicaţie clasice, semnalate mai sus, dispar.

Acesta este în fond adevăratul motiv pentru care logisticienii nu greşesc nici odată atunci cînd transcriu implicaţia „$P \rightarrow Q$“ prin disjuncţia „$\bar{P}$ v Q“. În realitate, ei nu transcriu pe „$P \rightarrow Q$“ prin „$\bar{P}$ v Q“, ci prin „$(\bar{P}$ v Q) $= \infty$“, întrucît pun întotdeauna condiţia tacită ca disjuncţia respectivă să cuprindă tot spaţiul, sau cum se exprimă ei încă,

să fie necondiționat adevărată sau tautologică. Aceasta revine însă, așa cum am arătat în lucrarea amintită care se ocupă cu operațiile și relațiile de prezență-absență sau de adevăr-fals, a înlocui disjuncția „P v Q" cu invers-disjuncția corespunzătoare ei, și, în orice caz, a supune aceste operații unor condiții speciale, de selectare sau îngustare, care sînt exprimate prin ceea ce ei numesc expresii tautologice (cu problema expresiilor tautologice ne ocupăm, în lucrarea citată, în două din capitolele ei întitulate *„Logica implicațiilor tautologice"*).

Totuși, a afirma că judecata A se transcrie prin „$\bar{P}$ v Q", înseamnă a admite că negația judecății A, adică judecata O, se transcrie prin negația disjuncției „$\bar{P}$ v Q", adică prin conjuncția „P.$\bar{Q}$". Aceasta introduce cel puțin o confuzie și o ambiguitate, care ar putea duce la erori în calcule, dacă nu sîntem suficient de atenți asupra acestor lucruri. În special problema raporturilor dintre judecăți, așa cum am văzut mai sus, ia o înfățișare cu totul inacceptabilă.

★

Sperăm că prin cele precedente am lămurit, pe terenul strict al logicii formale, unele aspecte complexe și discutate ale implicației, în special în ceea ce privește formula că adevărul implică numai adevărul pe cînd falsul implică și adevărul și falsul, și că falsul este implicat numai de către fals pe cînd adevărul este implicat atît de adevăr cît și de fals, precum și problema transcrierii implicației în funcție de o disjuncție cu primul termen negativ.

Această problemă este deosebit de importantă, întrucît privește însăși determinarea structurii logice a implicației, una dintre cele mai importante, dacă nu chiar cea mai importantă relație din logică, ea stînd la baza întregii deducții și deci a întregii logici.

Precum am văzut, nici formula în discuție, nici transcrierea implicației în funcție de disjuncție, nu corespund perfect realității. Nu e vorba aici numai de un paradox, ci de incorectitudinea cel puțin în formulare.

Formula și transcrierea de care e vorba nu sînt totuși lipsite de orice bază. Iar în felul cum ele au fost aplicate în concret, ele au fost aplicate în mod corect. Explicațiile necesare le-am dat în cele precedente.

Ce este just și ce nu este just în formula și în transcrierea în discuție și în ce condiții pot fi ele utilizate fără teamă de greșeală, cu alte cuvinte care este în realitate adevărata structură logică a relației de implicație, sperăm să fie arătat destul de clar în cele de mai sus.

Desigur că prin aceasta nu a fost epuizat tot ce se poate spune despre această problemă importantă a logicii, care o constituie relația de implicație.

О ЛОГИЧЕСКОМ СТРОЕНИИ ИМПЛИКАЦИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Целью настоящей статьи является определение логического строения отношения импликации. Автор рассматривает два вопроса. Первый — в связи с известной формулой: «Истинность предполагает только

истинность, в то время как ложность предполагает и истинность и ложность; ложность предполагается только ложностью, в то время, как истинность предполагается как истинностью, так и ложностью». Второй — в связи с заменой импликации дизъюнкцией, где первый термин отрицательный (то есть с заменой импликации «P предполагает Q» дизъюнкцией «Не P или Q»). Автор отвергает как формулу, так и самую замену, о которой идет речь, доказывая при этом, что их несостоятельность логического порядка.

Что касается рассматриваемой формулы, то, изучая точные связи между истинностью и ложностью предыдущего и последующего в отношении импликации, автор указывает, что, если предложение P предполагает предложение Q , то следует, что истинность P предполагает истинность Q , а ложность Q предполагает ложность P, но совсем не следует, что ложность P предполагает как истинность, так и ложность; следует только то, что ложность P совместима как с истинностью, так и с ложностью Q , что является совсем другим выводом. Настоящая работа выясняет действительные отношения, существующие между значениями истинности — ложности терминов импликации.

Что касается замены суждения «P предполагает Q» дизъюнкцией «Не P или Q », то автор доказывает, что речь не может идти об эквивалентности этих двух суждений, (иначе отношения между классическими суждениями A,E,I,O были бы перевернутыми), а в этом случае можно говорить только об отношении импликации; суждение «P предполагает Q» ассиметрично предполагает дизъюнкцию «Не P или Q»; обратное предположение невозможно.

Дальше рассматриваются ограничительные условия, с которыми молча соглашаются те, кто допускает эту эквивалентность (которая утверждает возможность, чтобы дизъюнкция «Не P или Q» охватила все пространство, иначе говоря, чтобы она была безусловно истинной) и которые допускают в логических операциях вышеупомянутую замену. Импликация «P предполагает Q» заменяется, таким образом, эквивалентно не дизъюнкцией «Не P или Q », а формулой, в которой эта дизъюнкция является лишь составной частью. Автор приводит все простые формулы, которыми эквивалентно заменяется как импликация, так и исключение и т. д., то есть суждения A,E,I,O.

CONSIDÉRATIONS SUR LA STRUCTURE LOGIQUE DE L'IMPLICATION

(RÉSUMÉ)

Afin de déterminer la structure logique de la relation d'implication, l'auteur examine les deux problèmes suivants : le premier, soulevé par la formule connue d'après laquelle „le vrai implique uniquement le vrai, tandis que le faux implique et le vrai et le faux, et pareillement le faux est impliqué uniquement par le faux alors que le vrai est impliqué par le vrai aussi bien que par le faux“ ; le second, posé par la transcription

de l'implication en une disjonction avec le premier terme négatif (c'est-à-dire par la transcription de l'implication „P implique Q" en la disjonction „non P ou Q"). L'auteur critique la formule aussi bien que la transcription en question, et cherche à prouver leur inconsistance de nature strictement logique.

En ce qui concerne la formule en discussion, l'auteur examine les rapports exacts entre la vérité et la fausseté de l'antécédent et du conséquent d'une relation d'implication. Il montre que si la proposition P implique la proposition Q, il est parfaitement vrai que la vérité de P implique la vérité de Q et la fausseté de Q implique la fausseté de P, mais il n'est plus du tout vrai que la fausseté de P implique tant la vérité que la fausseté de Q, mais seulement que la fausseté de P est compatible tant avec la vérité qu'avec la fausseté de Q (plus précisément : la fausseté de P sur-implique, et non sous-implique, la fausseté de Q et sous-contrarie, et non pas sous-implique, la vérité de Q), ce qui est tout autre chose. L'étude élucide les vrais rapports qui existent entre les valeurs *vrai-faux* des deux termes de l'implication.

En ce qui concerne la transcription du jugement „P implique Q" par la disjonction „non P ou Q", l'auteur démontre qu'il ne saurait être question d'une équivalence des deux (car dans ce cas, les rapports entre les jugements classiques A, E, I, O seraient complètement renversés), mais seulement d'un rapport d'implication, le jugement „P implique Q", impliquant de manière asymétrique la disjonction „non P ou Q", mais non pas l'inverse aussi.

Plus loin, l'auteur examine les conditions restrictives acceptées d'une manière tacite par ceux qui admettent cette équivalence, a savoir, pour que la disjonction „non P ou Q", comprenne tout l'space, (ou, comme on l'exprime encore parfois, pour qu'elle soit vraie de manière inconditionnée), conditions restrictives qui permettent, légitimement, dans les calculs logiques, la transcription en question. L'implication „P implique Q" peut donc se transcrire, de manière équivalente, non par la disjonction „non P ou Q", mais par une formule dont cette disjonction n'est qu'une des parties composantes. L'auteur indique toutes les formules simples qui transcrivent d'une manière équivalente l'implication aussi bien que l'exclusion, etc., c'est-à-dire, en fait, les jugements A, E, I. O.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

COMUNICĂRI ŞTIINŢIFICE

75 DE ANI DE LA MOARTEA LUI VASILE CONTA*

CONCEPŢIA FILOZOFICĂ A LUI VASILE CONTA

DE

DAN BĂDĂRĂU

Filozofia lui Vasile Conta poate să revendice un loc în filozofia secolului al XIX-lea şi ea merită să fie înscrisă în istorie în legătură cu dezvoltarea pe care a cunoscut-o materialismul în faza istorică în care burghezia a luat puterea în diferitele ţări ale Europei, în legătură cu formele pe care le-a îmbrăcat materialismul ca expresie a ideologiei burgheziei în ascensiune. Scriind despre filozofia sa, Vasile Conta declară că ea constituie un sistem de materialism metafizic, ceea ce înseamnă că el, ca filozof, se situează pe o poziţie de metafizician. El doreşte în mod vădit să se singularizeze prin această declaraţie, pe care o repetă, pe care o explică în diferite rînduri şi pe care o întăreşte în studiul ce-l întreprinde într-una din principalele sale opere, intitulată *Bazele metafizicii.*

La prima vedere s-ar putea crede că Vasile Conta revendică în mod atît de insistent o atitudine depăşită, un materialism întîrziat, aparţinînd unui tip care, în timpul său, era complet perimat, un materialism mecanicist şi metafizic care aparţinuse secolului al XVIII-lea şi al cărui principali interpreţi fuseseră La Mettrie, Helvetius, Diderot, Holbach, ei înşişi precedaţi pe aceeaşi linie de Hobbes, Locke, Toland şi Priestley. Se proclamă oare Conta un aderent al acestor filozofii care nu se mai bucurau de prea multă trecere în timpul său? Desigur, nu. Pe de altă parte, să spunem de la început că Vasile Conta nu stăruia nici să se diferenţieze cu materialismul său metafizic de materialismul dialectic pe care, după cum avem să vedem, abia l-a întrezărit şi faţă de care nu-şi putea pune problema să ia poziţie.

Adevărul este că, intitulînd sistemul său un materialism metafizic, Conta stăruie să se situeze faţă de pozitivismul francezului Auguste Comte şi de naturalismul empirist al medicului german Ludwig Büchner, ale căror opere, traduse în diverse limbi, cunoşteau o răspîndire uriaşă, ca şi ceva mai tîrziu, dar tot în epoca în care trăia Vasile Conta, lucrările sistematice ale lui Herbert Spencer care oglindeau evoluţionismul acestuia. Conta nu s-a sfiit deci să-şi aleagă adversari printre filozofii idealişti cei mai iluştri. Faptul este că, deşi trăieşte în secolul lui Marx şi Engels, nu se vede de nicăieri că Conta a învăţat să opună dialectica şi metafizica.

* Comunicările publicate în acest număr au fost ţinute la Sesiunea organizată de Academia R.P.R. cu ocazia comemorării a 75 de ani de la moartea lui Vasile Conta

Şi cînd preamăreşte metafizica, el înţelege numai să reziste unuia dintre cele mai răspîndite curente idealiste în filozofia burgheză a secolului al XIX-lea, acel curent care pretindea că se ridică atît deasupra materialismului cît şi deasupra idealismului, nefiind nici unul ,nici celălalt, şi care, luînd titulatura de pozitivism sau naturalism, declară că lasă altora „speculaţiile abstracte" şi că se sprijină exclusiv pe „fapte pozitive". Lenin, în *Materialism şi empiriocriticism,* a demascat această atitudine pretinsă neutră a pozitiviştilor, denumindu-i pe aceştia „palavragii degeneraţi care se intitulează filozofi", iar spiritul pozitiv şi metoda de argumentare a pozitivismului, Lenin le stigmatizează ca un „masiv şarlatanism burghez". Lui Conta îi apare de asemenea suspect acest aer de superioritate, de neutralitate superioară, pe care şi-l iau pozitiviştii şi, împreună cu ei, naturaliştii de şcoală germană. Pozitivismul, ca şi naturalismul german, include un număr însemnat de ipoteze, de presupuneri speculative care au un caracter de bază. De bună seamă, filozofia secolului al XIX-lea trebuia să se întemeieze pe progresele realizate de ştiinţele exacte, şi pozitiviştii au tot dreptul să ceară ca sinteza filozofică să stea foarte aproape de adevărurile de fapt. „Dar acest lucru — adaugă Conta în *Bazele metafizicii* — nu-i împiedică pe acei pozitivişti să admită ca punct de plecare şi ca bază ştiinţifică mai multe adevăruri care nu se bizuie decît pe păreri". Un filozof materialist trebuie tocmai să meargă cît de departe, să procedeze filozofic, căutînd să lămurească în special problema naturii materiei, materia fiind privită ca un element primordial ce nu este dat direct ca fapt experimental de laborator.

Trebuie să ţinem socoteală, de altfel, că pozitivismul este departe de a putea pretinde că a inaugurat o metodă care constă în a construi o filozofie plecînd de la datele ştiinţelor exacte. Scrierile filozofice din toate epocile, chiar şi cele mai îndepărtate, stau mărturie că ştiinţele şi rezultatele lor nu au fost mai puţin preţuite decît în timpurile noastre, sau dacă au fost disprețuite, apoi s-au generat, ca în epoca scolastică, sisteme în care născocirile cele mai obscurantiste îşi aveau cursul. Tot ce se poate spune este că ştiinţele pe care se sprijineau scrierile lui Aristotel sau acelea ale lui Descartes ar putea fi numite pseudo-ştiinţe de filozofii secolului al XIX-lea, iar cunoştinţele filozofice la care tind ar putea fi numite pseudo-cunoştinţe, deoarece întreg domeniul ştiinţific pe care s-au constituit filozofiile materialiste ale secolelor anterioare se descoperă, la lumina ştiinţelor secolului al XIX-lea, ca pline de erori de observaţie, de erori de metodă şi de erori de interpretare. Filozofia secolului al XIX-lea lucrează cu ştiinţa din epoca sa, aşa precum filozofiile mai vechi au lucrat cu ştiinţele din epocile respective ; iar ştiinţa secolului al XIX-lea nu este ceva definitiv. Aşadar, în orice epocă, au putut să existe filozofi materialişti care să ceară ca filozofia să se ţină în raport cît mai strîns cu natura şi cu realitatea obiectivă aşa cum este redată de ştiinţele exacte ; în schimb trebuie să înţelegem, azi ca şi ieri, că filozofia nu este o „ştiinţă a ştiinţelor", un sistem atotcuprinzător în care ştiinţele particulare să fie verigi, ci reprezintă o concepţie asupra lumii şi asupra problemei fundamentale a raporturilor dintre gîndire şi existenţă. Pozitivismul, ca atitudine, nu este deci lucru nou ; el nu este decît exagerarea unei tendinţe care şi-a păstrat locul în tot cursul istoriei gîndirii omeneşti.

Cînd Conta vorbește de materialismul său metafizic, el nu se declară solidar cu materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea a căror școală va purta în istorie tocmai această denumire de materialism metafizic. Conta nu este un întîrziat, rămas printre acești filozofi acum învechiți. Pe acești materialiști, care au constituit un element de luptă de mare putere a burgheziei progresiste în ajunul revoluției franceze din 1789, Conta nici nu-i combate, dar nici nu-i cheamă în ajutor; el nici nu-i citează măcar în operele sale, ca și cum i-ar fi fost cu totul necunoscuți. Adevărul este că dacă el cere un drept de viață pentru metafizică, el nu se gîndește nici un moment la metafizica acum învechită a enciclopediștilor care se întemeia pe un stadiu al științelor cu totul depășit.

Trebuie să considerăm că secolul al XIX-lea, în mijlocul căruia s-a născut și a gîndit Conta, reprezintă un progres al științelor care nu este o chestiune numai de nivel al cunoștințelor, de volum al acestora. Este vorba aici de o reînnoire radicală a spiritului în care se făceau cercetările de ordin științific, adică de o cotitură în ce privește metoda însăși și chiar obiectul atît pentru științele naturii cît și pentru științele sociale, mai ales a acestora din urmă. Știința greacă este știința unui univers imuabil, înmărmurit, în care factorul timp nu joacă nici un rol; totul se desfășoară într-un climat geometric, sub semnul eternității; lipsa de orice perspectivă istorică se dovedește cu atît mai izbitoare cu cît ne apropiem de știința despre om; omul are un caracter abstract, neschimbat, într-o devenire care merge de la omogen la omogen. Această știință greacă își impune tiparul pînă foarte tîrziu, în scolastică și mult dincoace de scolastică; adevărurile, legile acestei științe se pot aplica oricînd și oriunde; ele nu țin socoteală de variații în timp și în spațiu, de progresele și regresele ce se constată în natură și în societate. Pe scurt, știința este un complex neevolutiv care va fi, pînă la începutul secolului al XIX-lea, în armonie cu societatea feudală, înțepenită în aparatura ei și incapabilă de progres. Schimbarea caracterului științei devine însă vizibilă în pragul secolului al XIX-lea și ia proporțiile unei alevărate revoluții în idei în prima jumătate a acelui secol. Engels arată în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* că avîntul științelor către mijlocul secolului trecut se axează pe trei mari achiziții recente. „Intîi, descoperirea celulei ca unitate din a cărei multiplicare și diferențiere se dezvoltă întregul corp vegetal și animal... Al doilea, transformarea energiei, care ne-a demonstrat că toate așa-numitele forțe care acționează cu deosebire în natura anorganică, forța mecanică și complementul său așa-numita energie potențială, căldura, radierea (lumina, respectiv căldura radiantă), electricitatea, magnetismul, energia chimică, sînt diversele forme de manifestare ale mișcării universale, forțe care trec în proporții determinate una într-alta, astfel că în locul unei cantități dintr-o formă dispărută reapare o cantitate anumită dintr-o altă formă și că întreaga mișcare a naturii se reduce la acest permanent proces de trecere dintr-o formă într-alta. În sfîrșit, dovada pe care Darwin a dezvoltat-o primul într-o formă închegată, că tot ce ne înconjoară azi ca produse organice ale naturii, inclusiv oamenii, este rezultatul unui lung proces de dezvoltare dintr-un număr redus de germeni la început monocelulari care, la rîndul lor, s-au născut dintr-o protoplasmă sau albumină formată pe cale chimică". Observăm că aceste trei legi, de importanță

capitală, formînd cheia întregului aparat al ştiinţei epocii, controlează procese fundamentale evolutive.

Materialismul secolului al XIX-lea aduce deci o noutate sau, mai bine zis, el se bifurcă pe linia aceasta a istorismului care şi-a făcut loc în ştiinţă. Un istoric al timpului, Paul Janet, în *Le matérialisme contemporain,* 1864, recunoaşte marea deosebire între şcoala materialistă a unui Feuerbach şi şcoala materialistă a unui Moleschott sau Büchner, prima născută din dialectică, a doua empiristă, care se vrea întemeiată pe ştiinţă, pe cunoştinţele pozitive şi negatoare a oricărei speculaţii raţionale *a priori.* Această deosebire este tocmai aceea pe care o va recunoaşte Conta cînd studiază adevăratul materialism al viitorului dincolo de graniţele strîmte ale naturalismului german empirist şi pozitivist ; numai că nici Janet, nici Conta nu ştiu să desluşească adevăratul sîmbure al materialismului novator care se găseşte în filozofia materialistă dialectică a lui Marx şi Engels.

Faptul că Vasile Conta ignorează total marxismul nu se poate datora decît poziţiei sale de clasă, burgheză. Este de notat că studiile pe care le face filozoful romîn în occident, la Anvers şi Bruxelles, se situează între anii 1868 şi 1872, adică în epoca războiului franco-german din 1870—1871 care are ca epizod ultim Comuna din Paris. Acest epizod constituie o experienţă de ordin politic ce va rămîne pe primul plan al discuţiilor încă zece ani şi va conferi o mare actualitate socialismului şi comunismului, acesta reprezentat mai cu seamă de Internaţionala Întîia, al cărei inspirator şi organizator este Karl Marx. Nu este deci posibil ca Vasile Conta să fi rămas în ignoranţă cu privire la marxism. Dată fiind poziţia sa de clasă, el a putut însă să-l considere cu teamă, ca o mişcare revoluţionară de ordin strict social, menită să dea puterea în mîinile proletariatului internaţional, şi nu a desluşit caracterul său filozofic şi ştiinţific care a transformat materialismul în chip radical şi l-a aşezat pe baze dialectice. Această lipsă de discernămînt l-a dus pe Conta la dibuirile şi oscilările pe care urmează să le analizăm pe scurt şi care nu s-ar fi produs dacă filozoful nostru s-ar fi lăsat inspirat de materialismul filozofic marxist. În acest sens este deci Conta un materialist întîrziat ; sistemul său, am văzut, nu poate fi împins înapoi în secolul al XVIII-lea, alături de materialismul metafizic al enciclopediştilor ; dimpotrivă, Conta se află pe o poziţie înaintată faţă de pozitivişti şi de naturalişti, pe care-i combate cu argumente ce nu stau departe de acelea ale materialismului dialectic. Materialismul lui Conta caută să rupă cu materialismul mecanicist al secolului al XVIII-lea şi cu materialismul vulgar şi simplist al contemporanilor săi Vogt, Büchner şi Moleschott ; din acest punct de vedere el constituie un progres. Dar materialismul lui Conta este nemarxist, în ciuda epocii în care s-a format ; din acest punct de vedere este întîrziat.

Să punem acest lucru în evidenţă printr-un prim exemplu. Istorismul apare la Conta ca un fir conducător ; în această privinţă, la el omul nu va fi ceva abstract şi static. Dar istoria omenirii pe care ne-o va înfăţişa va avea un caracter cu totul arbitrar ; în adevăr, este prezentată după un criteriu idealist, acel al lui Feuerbach rămas din acest punct de vedere pe poziţii idealiste, pentru care fazele parcurse de omenire coincid cu fazele prezentate de instituţiile religioase, şi este tratată într-un tabel întocmit

după modelul încă și mai idealist al legii celor trei stări pe care îl găsim în filozofia pozitivistă idealistă a lui Auguste Comte. Observăm numai că Conta corectează acest din urmă tablou ; de unde, pentru Auguste Comte, omenirea traversează trei faze în dezvoltarea ei, anume starea teologică, starea metafizică și starea pozitivă — cea din urmă fiind acea actuală și a viitorului — filozoful ieșan deosebește șase faze : acea fetișistă, acea a idolatriei, acea politeistă, acea monoteistă, acea panteistă și faza materialistă care este acea a viitorului. Pentru Conta nu există, ca pentru Auguste Comte, o perioadă metafizică ; fiecare etapă parcursă de omenire se întovărășește cu o nevoie de a gîndi a omului care își găsește la inceput soluția în religie ; toate fazele își au așadar metafizica lor, chiar, după cum am văzut, etapa materialistă. „Astfel — scrie Conta în *Incercări de metafizică materialistă* — ideile metafizice au înregistrat un progres lent și insensibil de la începutul omenirii și pînă azi, iar o împărțire a acestui progres în părți distincte nu se justifică decît prin abaterea enormă pe care o constatăm, după o lungă perioadă de timp, în aceleași idei ale aceleiași succesiuni de indivizi. Rezultă că ideile care caracterizează o singură perioadă se nasc din ideile existînd în perioadele precedente, că ele iau importanță și se dezvoltă pe nesimțite în dauna acelora pe care le înlocuiesc, pentru ca, la rîndul lor, să descrească încetul cu încetul și să dispară după ce au dat naștere ideilor din perioada următoare".

Conta are deci tendința să trateze problemele importante dintr-un punct de vedere istorist care îl apropie de dialectică. Totuși, și în cazul acestor etape străbătute de omenire, el procedează *a priori*, în mod neștiințific, întocmind o ordine de succesiune care este infirmată de fapte. Conta singur este nevoit să recunoască, tot în *Incercări de metafizică materialistă*, că politeismul grecilor și romanilor a dat naștere unei filozofii panteiste, că panteismul indian a ieșit direct din politeism și că Egiptul, care a dispărut în antichitate mai înainte de a ieși cu totul din politeism, a lăsat să se întrevadă tendința manifestă de a urma aceeași cale ca India. Teoria lui Conta despre cele șase stări nu se poate menține dacă nu este verificată ; așa precum o societate nu poate trece din stadiul sclavagist la stadiul capitalist fără a cunoaște o perioadă feudală, tot așa o cultură nu poate trece direct de la panteism la materialism, iar apariția lui Democrit în Grecia antică anulează periodizarea lui Conta.

Evoluționismul lui Conta, care se traduce prin legea ondulației universale, reprezintă și el o presimțire dialectică ce nu se poate realiza. Filozoful român, punînd accentul pe schimbările ce se fac pe nesimțite, rămîne mult în urma adevăratei concepții dialectice reprezentate de Hegel, de Marx și Engels. Evoluționismul simplist și cel dialectic sînt clar deosebite de Plehanov în *Les questions fondamentales du marxisme*. „Mulți oameni — scrie Plehanov — confundă dialectica și doctrina evoluționistă. Dialectica este de bună seamă ea însăși o doctrină a evoluției, dar ea se deosebește fundamental de vulgara „teorie a evoluției" care se bazează esențial pe principiul că nici natura, nici istoria nu fac salturi și că toate schimbările se fac în chip gradat. Deja Hegel demonstrase că astfel înțeleasă doctrina evoluționistă era inconsistentă și ridicolă. Or, după cum arată just tov. acad. Ralea în *Studii de psihologie și filozofie*, p. 142, Conta face evoluționism, nu dialectică. Conta caută să lichi-

deze această gravă lipsă invocînd intervenţia unor devieri bruşte prin interferenţele dintre unde, sau prin neregularităţi datorate unor forme neevolutive în sînul naturii. Dar aceşti factori nu au caracterul principial al saltului calitativ, ci sînt simple neregularităţi, după cum o recunoaşte însuşi Conta: „...să se observe — scrie el în *Teoria ondulaţiei universale* — că formele neevolutive nu sînt decît acte funcţionale ale formelor evolutive şi că ondulaţiunea de diferite grade nu ar putea nici să se dezvolte, nici să existe, dacă nu ar fi pe lume mişcări bruşte şi violente de diferite întinderi cu alte cuvinte mişcări neregulate".

În ce priveşte influenţa mediului asupra formelor evolutive, Conta este de asemenea în urmă. Pentru el, nu poate fi vorba decît de mediul geografic, adică de o influenţă externă. Cauza permanentă care explică continuarea evoluţiei — declară el în *Teoria ondulaţiei* — „nu poate reşede decît în influenţa mediului, care se schimbă în mod continuu şi gradat în direcţii determinate de pe urma schimbărilor geologice şi astronomice corespunzătoare". Într-o asemenea perspectivă, Conta nu poate cuprinde procesul social în explicări atît de simpliste. De altfel, este notoriu, după cum subliniază şi tov. acad. Ralea, că Conta nu a gîndit adînc şi nu s-a interesat de aspectul procesului social. „E caracteristic — adaugă tov. acad. — că în toată opera sa, paginile consacrate evoluţiei şi luptelor sociale sînt extrem de reduse .În acest capitol el nu face uz decît de cîteva aprecieri ale lui Buckle şi Taine, autori care explică determinismul social prin mediul geografic. Într-un singur loc el pare a prevedea crizele economice ciclice". Conta, în general, nu ajunge de altfel să adîncească conceptul de *luptă*. Pentru el desigur, forţele care se găsesc în lume se ciocnesc; rezultatul acestui contact poate să fie un echilibru, dar echilibrul se păstrează numai pînă la ivirea unei alte forţe. „Este cu neputinţă — scrie Conta în *Teoria ondulaţiei* — ca două sau mai multe forţe să ajungă la un echilibru absolut cît timp există pe lume alte forţe în luptă. Şi pe de altă parte este de asemenea cu neputinţă ca toate forţele universale să ajungă la un echilibru absolut şi universal, din cauză că numărul forţelor răspîndite în spaţiu este nesfîrşit". Iarăşi lipsa de cunoştinţă a materialismului dialectic duce la invocarea unui factor neprincipial în vederea explicării mişcării şi luptei din sînul universului, totul bazîndu-se pe cantitatea nesfîrşită de forţe disponibile în univers.

Un aspect interesant, care apare la clasicii marxişti, ne este totuşi dat în gnoseologia lui Conta. Iată despre ce este vorba. Conta se arată preocupat de a izola materialismul de spiritualism. La prima vedere, el declară că între *suflet*, substanţă fundamentală invocată de spiritualişti, şi *forţă*, principiu de bază a şcolii noi, materialiste, nu există o neasemănare radicală. În această privinţă, Conta merge pînă a scrie în *Încercări*: „Materialistul îşi închipuie la urma urmelor în mintea sa forţa ca ceva foarte analog cu ceea ce spiritualistul cel mai înaintat îşi reprezintă sub denumirea de substanţă spirituală. Toate acestea ne dovedesc că deosebirea dintre materialism şi spiritualism nu este atît de radicală pe cît o socotesc partizanii respectivi ai acestor sisteme şi că discuţiile între adversari este abia ceva mai mult decît o simplă ceartă pe cuvinte". Se înţelege că acest gest împăciuitorist al lui Conta este de pură formă,

un fel de simulacru oratoric. Filozoful materialist va găsi un suficient număr de argumente prin care să-și zdrobească adversarul. Din lipsă de timp, nu putem evoca toate aceste argumente. Dar iată unul care prezintă un interes vădit. Mai este încă ceva, va spune filozoful romîn, dincolo de datele de bază, care deosebește în mod clar și definitiv materialismul și spiritualismul și acest „ceva" este metoda de cercetare, felul în care ne călăuzim mintea care înaintează în căutarea adevărului, un scop al spiritului care este totodată un scop în viață ; toată opoziția vine din această pornire de bază, din această intenție primă ; deosebirea nu este atît între ideile materialiste și ideile spiritualiste, ci între spiritul materialist și cel spiritualist ; spiritul materialist este spiritul practic ; punctul de vedere spiritualist este un punct de vedere teoretic. Materialismul va fi mai potrivit timpurilor noastre moderne esențial practice și aplecate înainte de toate spre industrie. Și aceste enunțări de principii pe care le găsim exprimate în *Teoria fatalismului* se încheie în modul următor : „Pentru toate aceste considerații, și toate celelalte condiții fiind egale, socot că progresul intelectual cel mai real și ideile cele mai solide se întîlnesc la persoanele și popoarele care se consacră cel mai mult experienței externe. Astfel de persoane sînt naturaliștii experimentatori, astfel de popoare sînt popoarele industriale". Aceste vederi ale lui Conta se pot încadra în gnoseologia marxistă pentru care problema raporturilor dintre teorie și practică este una dintre problemele fundamentale ale cunoașterii. Pentru marxism, teoria și practica sînt într-o legătură indisolubilă și în interacțiune, latura hotărîtoare a acestei interacțiuni fiind practica. Marxismului îi este deci străină concepția despre teorie ca factor de sine stătător, rupt de viață. De aici teza exprimată de Lenin, *Opere,* vol. 14, p. 133 că „punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii".

Dar să mergem mai departe. Marxismul arată nu numai că practica este călăuza teoriei ; ea mai constituie și singurul criteriu științific al veridicității cunoașterii. În această privință, iată ce scrie Engels în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane :* „Cea mai zdrobitoare dezmințire a acestor fantezii filozofice, ca și a tuturor celorlalte, este practica, anume experiența și industria. Dacă putem dovedi justețea concepției noastre despre un fenomen natural reproducîndu-l noi înșine, producîndu-l din condițiile lui, ba punîndu-l chiar în slujba scopurilor noastre, s-a sfîrșit cu „lucrul în sine" insezisabil al lui Kant". Știința noastră oglindește realitatea, fiindcă, dacă nu s-ar potrivi cu realitatea, toate descoperirile noastre ar fi născociri veșnic dezmințite de fapte. Care este atitudinea lui Conta în această ordine de idei ? Pentru Conta, cunoașterea este o oglindire a realității în gîndire ca pentru orice materialist. Lumea exterioară există ; acest fapt ne este dovedit prin rezistența ce ne-o impune. Dacă lumea exterioară, adaugă Conta, ar fi opera conștiinței noastre, creația reprezentărilor noastre, precum o presupune Berkeley sau Schopenhauer, ea s-ar contopi cu conștiința și noi nu am avea senzație de ciocnire. Totuși, asta nu înseamnă că lumea exterioară este conformă cu cunoștințele noastre, că este așa cum o vedem ; și aici Conta examinează punctul de vedere kantian. În cunoaștere noi putem avea a face cu obiecte singulare ; dar aceste obiecte singulare ne apar în

spațiu și în timp ; spațiul și timpul nu sînt forme ale sensibilității noastre, ele sînt chiar specifice materiei. „Astfel, zice Conta în *Încercări,* în privința materiei este de mult admis că ea nu poate exista decît în spațiu și timp. În privința spațiului pe de o parte, științele experimentale tind a demonstra din ce în ce mai mult că nu există spațiu complet deșert de materie. În sfîrșit, timpul nu poate fi despărțit efectiv de materie ; prin aceea chiar că aceasta din urmă e socotită fără început și fără sfîrșit. În chipul acesta materia, spațiul și timpul încep a constitui o adevărată trinitate materialistă". Dar cunoașterea nu se reduce la percepția unui lucru singular, ci merge la „perceperea" unei asemănări sau a unei neasemănări între două sau mai multe lucruri. „Ne-ar fi imposibil — scrie Conta în *Bazele Metafizicii* — cu toate sforțările noastre, să realizăm de-a întregul în conștiință ideea unui obiect unic fără nici un raport cu un altul". Percepția aceasta de asemănare sau de neasemănare este la Conta cheia procesului de generalizare și de abstracție. Acest proces presupune că avem în conștiința noastră mai mult decît simple obiecte percepute de simțuri. Realitățile, ar putea spune Conta, formează astfel adevărurile. Or, tocmai aici intervine controlul practicii care ne asigură de concordanța dintre adevăr și realitatea obiectivă. „Adevărurile generale descoperite prin analogie și inducție sînt verificate prin aplicarea lor practică la cazuri particulare pe care percepția efectivă nu le-a controlat" *(Bazele metafizicii).* În acest fel, practica ne asigură de conformitatea ideilor noastre cu realitatea, adică de obiectivitatea cunoașterii.

Gnoseologia lui Conta, dacă o comparăm cu aceea care apare în materialismul dialectic, este de sigur cam simplistă, sau în tot cazul prea rigidă. Bazat pe această gnoseologie, Conta ne va vorbi despre fatalitatea care guvernează lumea, adică de un determinism care nu lasă nici cel mai mic loc hazardului. Este drept că uneori Conta va cădea în excesul contrar ; legitatea fenomenelor va lua caracterul unor constante care se afirmă mai cu tărie în lumea anorganică, mai slab în lumea biologică, mai slab încă pentru fenomenele psihologice, legile în domeniul social fiind cele mai puțin precise fiindcă pun în cauză — zice Conta — cantități de materie reduse care compun creierul animalelor superioare sociabile. Nu rareori apare la filozoful romîn un relativism al cunoașterii care-l împinge înspre scepticism.

În acest punct apar cele mai grave oscilații ale lui Conta lipsit de sprijin din partea dialecticii marxiste. Căci diversele sisteme materialiste, în veacul al XVIII-lea dar și în veacul al XIX-lea și, în special, sistemele materialismului evolutiv, includ acest risc de a nu se putea sustrage scepticismului ; lucrurile nu sînt eterne, ci trecătoare, adevărurile nu sînt absolute, ci relative ; de unde consecința că cunoașterea noastră, pur relativă, este pe măsura tranzitoriului. Conta, de bună seamă, nu a putut birui această greutate. Numai marxismul, între toate concepțiile materialiste, reușește să stăpînească pe deplin situația arătînd că cunoașterea dialectică se poate ajusta, prin însăși esența ei gnoseologică, schimbărilor materiale pe care le oglindește.

Pentru Conta, cunoașterea omenească a fost supusă istoric unor insuficiențe de nedepășit. Fazele prin care au trecut societățile omenești, fetișismul, idolatria, politeismul, monoteismul, panteismul, sînt o ilustrare a rătăcirilor din trecut. Vedem totuși cum Conta introduce în această succesiune un sîmbure rațional care constituie un element pozitiv al filozofiei sale, dat fiind că deosebește o ultimă etapă care intervine în mod necesar după o lungă pregătire istorică și reprezintă faza materialistă, finală, aceea care caracterizează întregul viitor al omenirii și căreia îi revine să alunge toate negurile trecutului.

Dacă urmărim acest tabel al celor șase faze străbătute de civilizația umană, constatăm că fiecare reprezintă un stadiu religios, afară de faza finală, aceea a materialismului, care este ateistă și ne duce la adevărata știință. Conta îl critică pe Spencer care admitea coexistența științei și a religiei. O atare aserțiune este tot atît de absurdă — scrie Conta în *Încercări de metafizică materialistă* — „ca și a zice, de exemplu că se poate concilia astronomia veche care zicea că soarele se învîrtește împrejurul pămîntului cu astronomia modernă care zice că pămîntul se învîrtește împrejurul soarelui". Religia nu se întemeiază pe știință, ci pe frica ancestrală „amestecată — zice Conta tot acolo — cu o dulce speranță la o răsplătire părintească, fie în lumea aceasta, fie în alta". În articolele sale despre religie, Lenin arată că religia s-a născut din neputința, din slăbiciunea omului primitiv în lupta lui cu natura. Conta dovedește că are intuiția acestui substrat primitiv cînd scrie în *Teoria ondulației universale*: „Trebuința foarte simțită de un ajutor care să ne scape de nevoile cele mari, unde puterea noastră e prea slabă, și să ne dea toate fericirile închipuite, trebuința zic a unui astfel de ajutor ne face să credem în existența lui dumnezeu, adică a unei ființe care poate să ne facă toate serviciile pe care nu ni le putem face noi înșine". Toate religiile au un caracter primitiv; în creștinism găsim urme vădite ale tuturor fazelor precedente; „creștinismul este — scrie Conta în *Încercări de metafizică* — panteismul indian, hultuit pe monoteismul judaic și alimentat de reminiscențe politeiste". Și vorbind în altă parte de creștinism, Conta nu este departe de a întrezări și baza socială a religiei. „Religiunea creștină — scrie el în *Teoria ondulației universale* — ridică la rangul de cele dintîi virtuți calitățile sclavilor și ale supușilor, precum sînt răbdarea, smerenia, supunerea, speranța". Pe o treaptă superioară de dezvoltare a omenirii, religia a început să reflecte așadar pe lîngă slăbiciunea oamenilor în fața naturii și slăbiciunea maselor exploatate în fața exploatatorilor. Morala creștină este morala sclavilor și apoi a șerbilor.

În cele din urmă deci, putem afirma că gnoseologia lui Vasile Conta ne descoperă o seamă de elemente serioase ale unui istorism materialist care pot fi puse în paralel cu învățămintele clasicilor marxiști — de care Conta nu a știut să beneficieze. În cele ce precedă, nu am putut studia decît cîteva exemple mai însemnate a unor concordanțe care se produc, bineînțeles, în limitele pe care le prezintă gîndirea lui Conta maturizată în singurătate.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВАСИЛИЯ КОНТА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Румынский философ Василий Конта занимает заслуженное место в истории философии XIX века, так как его система связана с развитием материалистического направления в философии, послужившего идеологическим орудием развивавшейся буржуазии.

Хотя материализм Конта не являлся марксистским и не избежал ошибок, все же он достиг по некоторым вопросам позиций марксистской диалектики. Он существенно отличается от механистического материализма XVIII века тем, что освоил принцип историчности, которого придерживались естественные материалисты XIX века, то есть стоял на позициях эволюционизма. В то же время нужно заметить, что Конта занимает отрицательную позицию по отношению и эмпирическому натурализму своего времени, по отношению к позитивизму Огюста Конта, а также к псевдонаучному эволюционизму Гэрберта Спенсера. Василий Конта стремился противоставить свою философию вышеуказанным идеалистическим школам — позитивистским и натуралистическим — заявившим о своей прямой связи с фактами и поставившим себя как над материализмом, так и над идеализмом. В. Конта метафизически обосновал свой материализм; он указывал, что не может быть такой философии, которая основывалась бы только на фактах и объявила бы себя нейтральной и непреложной; тем самым он разоблачил то, что В. И. Ленин назвал «буржуазным шарлатанством» позитивистов.

В. Конта стремится истолковывать факты философски, рассматривая их с точки зрения движения, эволюции. Эта попытка конкретизировалась в сформулированном им законе всеобщего волнообразного движения, явившегося диалектическим предчувствием; этот закон ограничен, так как он рассматривает лишь незаметные изменения, а что касается резких отклонений от этого движения, что явилось бы по сути дела качественными скачками, то вышеупомянутый закон считает их случайными.

Материализм В. Конта находит более четкое выражение в атеистических взглядах автора. В прошлом (говорил он) человечество верило в фетишей, потом в идолов, потом в разных богов, потом в абстрактного единого бога и прошло в последнее время пантеистическую фазу. Теперь наука подготавливает мир к высшей фазе его развития, когда разум победит дедовский страх, которым спекулировали эксплуататоры. Само христианство служило моралью для рабов и позже для крепостных крестьян. Материализм, по свой сущности будучи атеистичным и антирелигиозным, имеет огромные перспективы в будущем развитии человечества.

LA CONCEPTION PHILOSOPHIQUE DE VASILE CONTA

(RÉSUMÉ)

Le philosophe roumain Vasile Conta peut revendiquer une place dans la philosophie du XIXe siècle, son système méritant de figurer dans l'histoire en corrélation avec le développement du matérialisme en tant qu'idéologie de la bourgeoisie en pleine ascension, dans la phase où elle se préparait à prendre le pouvoir.

La matérialisme de Conta est non marxiste et accuse de nombreuses déficiences, mais il parvient toutefois à s'élever jusqu'à certaines des positions de la dialectique marxiste. Il diffère nettement du matérialisme mécaniciste du XVIIIe siècle par le fait qu'il se situe dans la perspective historiste adoptée par les matérialistes naturalistes du XIXe siècle, et qu'il représente une conception évolutionniste. Mais il adopte une attitude franchement hostile à l'égard du naturalisme empiriste de son temps, à l'égard du positivisme de Comte et de l'évolutionnisme pseudo-scientifique d'Herbert Spencer. Afin de se distinguer de ces écoles idéalistes — positivistes et naturalistes — qui prétendent être étroitement liées aux faits et se proclament au-dessus du matérialisme aussi bien que de l'idéalisme, Conta attribuera à sa philosophie matérialiste un caractère métaphysique en affirmant qu'il n'existe point de philosophie qui ne soit fondée que sur des faits et se proclame ainsi infaillible et neutre. Il démasque par là ce que Lénine appellera „le charlatanisme bourgeois" des positivistes.

Conta s'efforce d'interpréter les faits dans un esprit philosophique, en les considérant sous leur aspect évolutif. Cet effort se traduit par la loi de l'ondulation universelle qui représente un pressentiment dialectique qui ne peut se réaliser, car cette loi met l'accent sur les changements insensibles et n'introduit que d'une façon tangentielle les déviations brusques, de nature à constituer des sauts qualitatifs.

Le matérialisme de Conta trouve son entière affirmation dans un athéisme radical. Par le passé, l'humanité a cru aux fétiches, puis aux idoles, aux dieux, ensuite à une personne divine et a passé, pour finir, par une phase panthéiste. Aujourd'hui la science prépare à l'humanité une phase suprême, celle à laquelle la raison vient à bout de la peur ancestrale que les exploiteurs ont spéculée, le christianisme étant, lui aussi, une morale pour les esclaves et plus tard pour les serfs. Le matérialisme, essentiellement athéiste et antireligieux, est la perspective même dans laquelle se forme et grandit l'humanité future.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

LOCUL LUI VASILE CONTA ÎN ISTORIA FILOZOFIEI

DE

M. IOANID

În istoria filozofiei din Romînia, bogată în tradiţii înaintate, opera filozofică a lui Vasile Conta ocupă un loc deosebit. Vasile Conta este primul filozof materialist romîn, închegător de sistem original, care prin profunzimea gîndirii sale a depăşit ca importanţă cadrul naţional romînesc, înscriindu-se printre figurile filozofice reprezentative ale veacului al XIX-lea. Analizîndu-i opera filozofică, constatăm cu mîndrie justificată că geniul creator al poporului romîn a adus contribuţia la tezaurul culturii mondiale nu numai în ştiinţă, prin Cantemir, Babeş, Gh. Marinescu, Iorga, Racoviţă şi alţii, nu numai în literatură şi artă prin Eminescu, Caragiale, Grigorescu, Enescu, Brîncuşi şi alţii, dar şi în cugetarea filozofică, şi aci în primul rînd, prin creaţia lui Vasile Conta.

Secolul al XIX-lea a fost, în domeniul ştiinţelor naturii secolul biologiei, aşa cum secolul al XX-lea este secolul atomisticii. Împreună cu ceilalţi filozofi materialişti, Conta a resimţit din plin influenţa marilor descoperiri ştiinţifice proprii epocii lui. Şi deşi marile descoperiri ştiinţifice ale secolului al XIX-lea nu au reuşit să-l ducă pe Conta, datorită şi bazei sale de clasă, pînă la materialismul dialectic, ele au dat totuşi un astfel de fundament materialismului său, încît acesta a reuşit să-l situeze nu numai în fruntea creaţiei filozofice din Romînia, dar şi printre cele mai înaintate poziţii ale materialismului nemarxist european.

Activitatea filozofică a lui Conta s-a desfăşurat într-o epocă în care, pe plan mondial se făcea din ce în ce mai puternic simţită afirmarea materialismului dialectic al lui Marx şi Engels, dar în care, paralel cu acesta, dăinuiau o serie de concepţii filozofice materialiste nemarxiste, ca acelea ale lui Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel etc. Aceste curente reprezintă, în raport cu marxismul, fie un materialism vulgar (cum e cazul la Vogt), fie un materialism naturalist-ştiinţific (cum e cazul la Haeckel). De asemenea, în Rusia acelei perioade se manifesta materialismul democraţilor revoluţionari (al lui Cernîşevski şi al celorlalţi filozofi ruşi). Aceste curente filozofice materialiste aveau fiecare poziţii de sine stătătoare şi ţeluri social-politice distincte.

In Romînia perioadei de după înfrîngerea revoluţiei de la 1848 şi instaurarea regimului burghezo-moşieresc, ideologia înaintată a taberei democrat revoluţionare, în frunte cu N. Bălcescu, a început treptat să fie pusă sub obroc, sau să fie de-a dreptul mistificată. Reprezentanţii ideologici ai regimului burghezo-moşieresc care se consolida, în frunte cu Titu Maiorescu, susţineau idealismul şi agnosticismul, iar pe plan social-politic justificau aspiraţiile reacţionare ale claselor stăpînitoare. In aceste condiţii, cînd marxismul nu pătrunsese încă în Romînia, iar în ideologia oficială erau dominante tendinţele reacţionare, firul tradiţiei materialiste înaintate a fost continuat şi dezvoltat de către Vasile Conta, care a opus filozofiei reacţionare oficiale o filozofie cu un conţinut progresist, înaintat. Acesta este şi motivul pentru care Leonardescu şi alţi reacţionari şi mistici, grupaţi în jurul *Revistei de teologie,* s-au năpustit cu o furie neputincioasă împotriva filozofiei contiene.

Conta este ultimul reprezentat al materialismului premarxist din Romînia. Din punct de vedere ontologic şi gnoseologic, Conta apare astăzi, în perspectiva celor opt decenii scurse de la apariţia lucrărilor sale, ca cel mai înaintat filozof romîn pînă la apariţia marxismului. Prin concepţia sa filozofică înaintată, Conta îl întregeşte pe Bălcescu, la care tezele materialiste erau izolate. Pornind de la o altă bază filozofică, Conta va invoca un determinism strict, de factură democritiană, care îl va duce pînă la un ateism manifest şi la recunoaşterea materiei nesfîrşite ca unică realitate. Conta este însă vădit inferior lui Bălcescu în ceea ce priveşte concepţia social-politică. Ideea revoluţiei maselor asuprite şi exploatate este profund străină filozofului. In această direcţie Bălcescu faţă de Conta ne apare ca un adevărat gigant.

Faţă de idealismul şi eclectismul lui Titu Maiorescu, Conta are nu numai avantajul unui materialism monist, dar şi pe cel al originalităţii. Pentru că filozoful ieşean, departe de a se mulţumi cu cercetările premergătorilor, este la rîndul său un pasionat căutător de noi căi. Şi dacă apologeţii „apostolului Junimii" încercau să justifice faptul că Maiorescu nu este un filozof de talie europeană, prin aceea că a trăit în Romînia, Conta prin propria sa activitate va spulbera acest fals pretext. Pentru că Vasile Conta a fost un veritabil filozof de nivel european al secolului al XIX-lea.

Poziţia de frunte cîştigată de Conta în istoria filozofiei din Romînia se întregeşte cu poziţia cîştigată de filozof în configuraţia filozofiei europene.

O comparaţie între Conta şi materialiştii francezi ai secolului al XVIII-lea ar părea iniţial nefundată. Distanţa de un secol nu e un obstacol de neglijat. Diderot afirmase el însuşi că, la alte vremuri, altă filozofie. Lenin însă subliniază că „Meritele istorice se judecă nu după ceea ce *n-au dat* personalităţile istorice în comparaţie cu cerinţele contemporane, ci după ceea ce *au dat nou* în comparaţie cu predecesorii lor" [1]. Indicaţia leninistă ne îndeamnă astfel să fixăm drept criteriu principal de valoare, nou adus de Conta în filozofia sa, stabilirea momentelor prin care Conta se detaşează de materialismul premergător.

Materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea nu s-au ridicat pînă la înţelegerea ideii de dezvoltare. Ei nu concepeau mişcarea de la inferior

[1] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 2, Ed. P.M.R., 1951, p. 173.

la superior şi le era străin evoluţionismul (cu excepţia lui Diderot care avea o serie de intuiţii geniale în această direcţie). Această limită este lesne de înţeles dacă ne conturăm tabloul ştiinţific al secolului al XVIII-lea şi remarcăm etapa de adolescenţă a biologiei, care abia cu Darwin, în secolul al XIX-lea va atinge maturitatea.

La Conta în schimb, ideea metamorfozării întregii realităţi şi a fiecărui fenomen în parte străbate ca un fir roşu întreaga concepţie filozofică. Filozoful romîn susţine în *Teoria fatalismului* că materia „se mişcă şi se metamorfozează pînă la infinit în spaţiu şi în timp, ascultînd în toate mişcările şi metamorfozele sale [de] legi fatale" [1]. Evoluţionismul darwinist nu numai că respiră prin toţi porii filozofiei conţine, dar este la rîndul său analizat critic şi chiar dezvoltat, dacă ne-am referi fie şi numai la remarcabilele idei ale lui Conta cu privire la relaţia dintre mediu şi organism.

Trebuie de asemenea de remarcat că în filozofia lui Conta sînt net depăşite reminiscenţele hilozoiste, proprii unui însemnat număr de materialişti, francezi, inclusiv lui Diderot.

În teoria cunoaşterii, Conta caută să explice bazele fiziologice ale actelor cognitive, lucru necunoscut materialiştilor francezi şi se apropie de înţelegerea dialectică a adevărului.

Şi în concepţiile despre societate Conta susţine o serie de idei care demonstrează eforturile serioase ale filozofului de a depăşi cercul vicios al relaţiei dintre mediu şi opinii, propriu materialiştilor francezi. Conta explică dezvoltarea socială prin influenţa naturii, climei, nutriţiei etc. Dacă ar rămîne pe o astfel de poziţie, Conta ar fi inferior materialiştilor francezi, care căutau izvorul dezvoltării sociale în societatea însăşi. Dar el nu se opreşte la studiul rolului factorilor externi asupra vieţii sociale. Spiritul său iscoditor este nemulţumit de explicaţiile pe care le dau atît teoriile care susţin primatul ideilor, cît şi teoriile rolului mediului natural ale lui Bukle şi Taine. Pe calea căutării adevărului ştiinţific, Conta are unele intuiţii geniale, izolate însă, referitoare la rolul factorului economic în dezvoltarea socială şi el încearcă să demonstreze acest lucru, fără a ajunge la generalizări. Departe de a ajunge la o concepţie materialist-istorică, la Conta se găsesc totuşi o serie de elemente materialiste în explicarea societăţii. În ceea ce priveşte ateismul lui Conta, acesta este cel puţin tot atît de profund ca şi ateismul materialiştilor francezi, fără însă a avea combativitatea proprie celui al lui Diderot şi D'Holbach.

Conta se detaşează şi de materialismul vulgar al contemporanilor săi. Ideea potrivit căreia sufletul ar avea o substanţialitate materială i se pare ridiculă. „Sufletul nu este o secreţiune — va susţine filozoful — ci este o *funcţiune;* şi tocmai pentru aceea el este material" [2]. În acest fel, cu toate lipsurile inerente tendinţelor de localizare excesivă a proceselor psihice, Conta nu numai că se emancipează de materialismul vulgar, dar ajunge să ocupe în general poziţii distincte de acesta.

[1] V. Conta, *Teoria fatalismului, Opere filozofice,* ed. Petrescu f. a., p. 35.
[2] *Ibidem,* p. 45.

Dar ceea ce este cel mai important, într-o perioadă cînd pozitivismul lui Comte începuse să devină la modă, Conta înţelege cît de stearpă e atitudinea pozitiviştilor, care încearcă să limiteze orizontul filozofiei prin tendinţa de renunţare la generalizarea filozofică. Criticînd pozitivismul, Conta susţine pe bună dreptate că zadarnic „s-ar refuza de a concepe o singură idee generală pentru toate faptele particulare ce au caractere comune ; căci generalizaţiunea, întocmai, ca valurile cu care luptă cineva, revine în mintea noastră cu o atît mai mare impetuozitate cu cît a fost respinsă mai violent. Metafizica (în sensul de concepţie despre lume — *M.I.*) deci, contrariu cu ceea ce susţin unii pozitivişti se impune oricărui cugetător ca o necesitate intelectuală“ [1].

Profunzimea şi originalitatea operei filozofice a lui Conta, faptul că ea era în strînsă legătură cu literatura ştiinţifică şi filozofică mondială, au atras interesul asupra ei, producînd ecou în lumea filozofică a vremii. La aceasta a contribuit şi faptul că întreaga operă filozofică a lui Conta a apărut şi în limba franceză, ceea ce a uşurat circulaţia ei în întreaga Europă. Din corespondenţa lui Conta, rezultă că lucrările sale au parvenit, printre alţii, lui Darwin, Büchner, Haeckel, Spencer etc., de la care Conta primeşte scrisori. De asemenea, numărul relativ mare de reviste care recenzează lucrările lui Conta trebuie să fi avut la rîndul lor un rol important în cunoaşterea filozofului romîn [2].

Un mare interes şi un deosebit ecou l-a stîrnit lucrarea *Teoria fatalismului,* care aduce consacrarea filozofului. Felul cum este primită această carte de către opinia filozofică occidentală (nu ne referim la cea idealistă) este grăitor exprimată de către Beurier, care scria următoarele : „Această lucrare se recomandă prin calităţi de ordine şi metodă, care o fac după părerea noastră să fie cu mult superioară operei celebre a lui Büchner, *Forţă şi materie,* care a avut atîtea ediţii în Germania şi în Franţa“ [3]. Rînd pe rînd lucrările lui Conta cunosc o tot mai largă răspîndire şi preţuire. Büchner, care pe vremea aceea era considerat drept cel mai de seamă reprezentant al monismului materialist, nu numai că scrie o recenzie asupra lucrării lui Conta *Încercări de metafizică* asupra căreia insistă şi în lucrarea sa publicată în limba franceză *Nature et science,* dar considera drept succese obţinute de materialism împotriva lui Spencer, o serie de teze originale enunţate pentru prima oară de Conta. De altfel Büchner, care şi-a arătat nu o dată preţuirea faţă de Conta, pe care-l considera un savant luptător puternic şi plin de talent pe terenul filozofiei „moderne“ [4], i-a şi prefaţat una din lucrările principale şi anume *Teoria ondulaţiei universale.* Preţuirea deosebită a lui Büchner nu e izolată. Ea se alătură la aceea a altor filozofi ai epocii ca Eisler, Vaihinger etc. Aceasta este şi explicaţia faptului că un cunoscător al filozofiei

[1] V. Conta, *Bazele metafizicei, op. cit.,* p. 454—455.

[2] *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1877 şi 1881 ; *La revue de Belgique,* 1877, *Journal d'hygiène* (1877) ; *L'Athèneum* (1877) ; *Menschentum din Gotha* (1877) etc. etc.

[3] *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1877, t. IV, p. 434.

[4] Vezi scrisoarea lui L. Büchner către Rosetti-Tescanu, în V. Conta, *Théorie de l'ondulation universelle,* Paris, 1885, p. VII.

de talia lui Eisler îl include pe Conta în lucrarea sa *Istoria monismului* printre moniștii cei mai proeminenți, iar Vaihinger nu se sfiește să-l considere pe Conta drept unul din predecesorii săi filozofici.

Fără a fi sceptic, Conta înțelegea că adevărurile filozofice nu sînt eterne și nu-și făcea din acest punct de vedere mari iluzii în ceea ce privește destinul filozofiei sale. Totuși, nici Conta și nici unul din contemporanii săi nu s-au putut gîndi la ecoul relativ limitat pe care îl va juca filozofia contiană în dezvoltarea filozofiei din Romînia, în orice caz, limitat în raport cu valoarea ei obiectivă. Explicația constă în aceea că, dacă pentru materialiștii de mai tîrziu, materialismul contian apărea ca net depășit în fața materialismului dialectic, pentru reprezentanții ideologiei burgheze, materialismul — ateist al lui Conta apărea profund indezirabil. Polarizarea taberelor filozofice în filozofia din Romînia a dus în mod obiectiv la accentuarea procesului de depășire a filozofiei contiene. În afara militanților socialiști și a raționaliștilor, care se refereau adesea la Conta îmbogățindu-și armura critică îndreptată împotriva idealismului și fideismului cu argumente contiene, istoricii filozofiei, protocolari sau dornici a-l combate, îl pomeneau doar, cînd și cînd. Unii dintre aceștia mergeau pînă la mistificarea operei filozofice a lui Conta, cum a făcut Scraba, care a încercat să erijeze naționalismul filozofului romîn în axa filozofiei sale. Scraba nu voia să înțeleagă că erorile naționaliste și politicianiste evidente la Conta, reprezintă tributul plătit de filozof mediului social-politic în care trăia, politicianismului corupător. Este același tribut care peste decenii l-au plătit un Motru și alții atîția, în mare măsură victime ale societății în care prețul ieșirii din anonimat era cufundarea în mlaștina politică. Cum preponderența atribuită naționalismului lui Conta era totuși departe de a umbri creația sa filozofică înaintată, Scraba și alți comentatori reacționari căutau să absolutizeze tot ce este neclar, îndoielnic, orice oscilare spre idealism a lui Conta, ajungînd pînă la a-l proclama agnostic, iar filozofia sa definind-o ca o „filozofie dualistă a realității și a iluziei relative" [1].

În filozofia burgheză din Romînia, în perioada dintre cele două războaie termenul de materialism dobîndise un înțeles pejorativ. De aceea, numeroși filozofi, căutau să-l elibereze pe Conta de această etichetă, socotită ca jignitoare. Acest procedeu ducea în mod obiectiv la discreditarea oricărui materalism. Astfel, în prefața ediției operelor filozofice ale lui Vasile Conta, N. Petrescu susține că numai „cine-l citește superficial îl poate clasa ca materialist" [2] pe filozoful romîn, străduindu-se în același timp să „demonstreze" lipsa de originalitate a acestuia.

În lucrarea sa din 1924 *Un système matérialiste métaphysique au XIX-e siècle. La Philosophie de Basile Conta,* prof. Dan Bădărău îl enumeră pe Conta printre marii materialiști ai secolului al XIX-lea, însă, îl interpretează ca fiind materialist sceptic, interpretare cu care nu putem fi de acord și cu care de altfel nu mai este de acord nici

[1] G. Scraba, *Vasile Conta.* Studiu filozofic, p. 43.
[2] Prefață la Vasile Conta, *Opere filozofice,* p. 14.

prof. Dan Bădărău. Inconsecvențe, alunecări spre scepticism, se găsesc fără îndoială în opera lui Conta. Ele exprimă limita istorică a filozofiei contiene, ca de altfel a oricărui materialism nedialectic. Aceste elemente sînt însă izolate și nesemnificative pentru filozofia contiană.

Alți gînditori aflați în trecut pe poziții ostile materialismului, îl învinuiau pe Conta de lipsa unui spirit filozofic, pentru unicul motiv că fusese materialist. Așa, de pildă Mircea Florian, în studiul său *Vasile Conta și metafizica* publicat în 1932, considera că „materialismul e o metafizică (în sensul de concepție filozofică — *M.I.*) doar accidental și drept urmare nu poate fi înălțat la rangul de expresie ultimă și definitivă a metafizicei" [1]. Ca atare, autorul îi reproșează lui Conta poziția sa filozofică, socotind că el „ar fi trebuit să părăsească metafizica materialistă pentru a îmbrățișa un pozitivism criticist așa cum a procedat Titu Maiorescu" [2].

Pe aceeași linie cu Scraba, care mistifica opera filozofică contiană, prezentînd-o ca reacționară, Pătrășcanu afirma că filozofia lui Conta „aparent progresistă, susținea fără nici o inconsecvență o atitudine politică retrogradă" [3]. Ignorînd sau mistificînd opera filozofului, Pătrășcanu o prezintă ca reacționară, cînd de fapt ea avea un conținut înaintat, progresist. Pentru a da o aparență de veridicitate tezei sale false, Pătrășcanu unește — cu totul artificial — concepția filozofică a lui Conta, materialistă și ateistă, cu activitatea sa politică vădit reacționară, acordîndu-le o etichetă unică, deși în mod evident filozofia contiană nu a reflectat erorile politice ale creatorului ei.

Trebuie să remarcăm că, pînă la apariția studiului acad. Mihail Ralea *Vasile Conta filozof materialist* [4], toate aprecierile referitoare la Conta vădesc lipsuri serioase. Acest studiu reprezintă prima analiză, de pe pozițiile marxismului, a creației filozofice a lui Vasile Conta. Opera de valorificare începută de acad. Ralea, la care se adaugă munca a numeroși filozofi printre care și Dan Bădărău, care elaborează lucrări consacrate filozofului romîn, tind să redea poporului, în adevărata sa lumină, pe unul din cei mai mari gînditori ai săi. Dar dacă influența filozofiei lui Conta nu a fost pe măsura valorii ei obiective, nu se poate sub nici o formă vorbi despre Conta ca un izolat, așa cum făceau unii dintre comentatorii săi burghezi și în nici un caz nu poate fi mistificată această influență, așa cum proceda Scraba, care se referea numai la aspectele naționaliste. Dimpotrivă, evidente, în ceea ce privește influența exercitată de Conta în cultura romînească, sînt tocmai elementele pozitive, noul adus de filozof, îndeosebi în direcția răspîndirii materialismului și ateismului.

O problemă deosebit de importantă — legată de influența operei lui Conta în cultura romînească — problemă care a scăpat pînă acum istoricilor filozofiei, este aceea a rolului jucat de Conta în pregătirea climatului favorabil pătrunderii materialismului dialectic în Romînia.

---

[1] *Convorbiri literare*, 1932, p. 343.
[2] *Ibidem*, p. 348.
[3] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia romînească*, 1946, p. 162.
[4] *Studii*, 1949, nr. IV, p. 141.

Ori dintr-o serie de documente precum şi din analiza circulaţiei ideilor conţine în ultimele decenii ale secolului trecut, rezultă acest aspect revelator.

Cînd revoluţionarul socialist Nicolae Zubcu-Codreanu a venit în Romînia şi a organizat pe noi baze activitatea cercului socialist de la Iaşi, în frunte cu Eugen Lupu, Conta începea să cîştige o mare popularitate, atît în urma lucrărilor publicate cît şi în urma conferinţelor sale publice. „Ne amintim ce efecte au făcut aceste explicări ale ştiinţei noi asupra tinerimii" — remarca un contemporan — „De la data acestei conferinţe [1] s-au aruncat seminţele cele bune ale ateismului în toate şcolile din Iaşi şi de atunci şi pînă acum se vede cum merge crescînd influenţa acestor idei. Pe cînd mai înainte se mulţumeau tinerii a crede pe profesorii de religie şi de filozofie şi de a socoti drept neînvăţaţi ori smintiţi pe cei cu alte idei, după conferinţa d-lui *Conta* şi după publicarea *metafizicei materialiste* lucrurile s-au schimbat cu desăvîrşire" [2].

Marele poet Mihail Eminescu îl aprecia în mod deosebit pe filozof. Eminescu a scris despre Conta în nenumărate rînduri în ziarul *Curierul de Iassi* la care lucra pe acea vreme, elogiindu-i activitatea filozofică şi propaganda ateistă şi contribuind mult la cunoaşterea filozofului. Atraşi de ideile lui materialiste şi ateiste — care apăreau cu atît mai luminoase cu cît erau comparate cu cele care dominau în învăţămîntul oficial — o serie de tineri intelectuali aderă la „contism" devenind discipolii lui Vasile Conta. Toate acestea sînt dezvăluite într-o scrisoare trimisă de Eugen Lupu lui Nicolae Zubcu [3] pe atunci medic în judeţul Argeş. Din scrisoare, rezultă că „tinerii contişti" (expresia aparţine se pare lui Eugen Lupu) în frunte cu Ion Nădejde, erau într-o astfel de măsură copţi pentru socialism, încît Eugen Lupu îi cere lui Zubcu să vină la Iaşi pentru a discuta problema trecerii făţişe a acestora în cercurile socialiste [4]. Tot din scrisoare rezultă că discuţia cu „tinerii contişti" au dus-o Zubcu şi Gherea. Este cunoscut că ulterior Ion Nădejde nu numai că a trecut de la contism la socialism, dar a jucat un rol însemnat în răspîndirea marxismului în Romînia ultimelor două decenii ale secolului trecut, pînă la cunoscuta sa trădare şi trecerea la liberali.

Pe de altă parte, trecerea „tinerilor contişti" la socialism ca şi întreaga influenţă exercitată de Conta în rîndurile tineretului care a trecut ulterior la socialism, explică larga circulaţie a ideilor filozofului în publicaţile socialiste ale vremii. În revista „Contemporanul" nu numai numele, dar şi ideile lui Conta aveau o largă circulaţie. Sub

---

[1] S-ar putea să fie vorba de conferinţa din 13 februarie 1877 asupa fetişismului, relatată de Eminescu în *Curierul de Iassi*. Mai probabil însă că este vorba de o conferinţă anterioară acestei date.

[2] I. Nădejde, *V. Conta*, în *Contemporanul*, 1882, p. 812.

[3] *Primii socialişti romîni*, în *Calendarul Muncii*, 1913, p. 53.

[4] Este limpede de ce Eugen Lupu cerea lui Zubcu acest lucru. Încă insuficient de matur pregătit, Eugen Lupu simţea nevoia unui ajutor teoretic de la Zubcu. Pe de altă parte, Zubcu era conducătorul cunoscut al cercurilor socialiste şi Eugen Lupu ca şi alţi socialişti îi cereau întotdeauna sfatul.

pretextul recenzării lucrării lui Conta *Încercări de metafizică* Ion Nădejde face o cuprinzătoare expunere a ideilor ateiste ale lui Conta în şase numere ale revistei [1]. Din acest ciclu de articole reiese că Nădejde aderă în întregime la ideile lui Conta expuse în această carte, cele două rezerve pe care le face dovedind mai mult neînţelegerea poziţiei lui Conta. Pe de altă parte, Nădejde ia apărarea lui Conta întotdeauna cînd acesta este atacat de reprezentanţii spiritualismului, aşa cum o face în articolul îndreptat împotriva lui B. Ionescu, referindu-se la lucrarea acestuia *Direcţia progresului* [2]. Spiritul filozofiei contiene răzbate cu putere într-o serie de articole din *Contemporanul* cum sînt articolele *Cîteva gîndiri asupra faptelor omeneşti* [3] (în care autorul susţine nu numai ideile dar foloseşte şi terminologia contiană), *Ce ştim despre lume* [4] etc. De asemenea în alte ziare şi reviste cum sînt *Femeia romînă, Basarabia* etc. la care scriu articole tinerii socialişti, influenţa lui Conta este vădită.

Aşa cum arăta acad. M. Roller, la venirea în Romînia a lui Nicolae Zubcu „terenul era propriu ideilor progresiste" [5]. Pe baza consideraţiilor mai sus amintite, ne permitem a sublinia că acel „teren propriu ideilor progresiste" a fost pregătit şi de activitatea filozofică a lui Vasile Conta. În acest sens, filiaţiunea de idei de la Conta la socialism, propriu tinerilor intelectuali ieşeni, pune într-o lumină nouă şi interesantă pe filozoful romîn.

Conta nu numai că a pregătit climatul teoretic favorabil pătrunderii ideilor socialiste, dar a exercitat şi o înrîurire pozitivă asupra naturaliştilor de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru. Nu este lipsit de însemnătate faptul că *Buletinul societăţii de medici şi naturalişti din Iaşi* publică în întregime lucrarea *Întîile principii care alcătuiesc lumea* [6] ceea ce dovedeşte afinitatea de concepţii dintre naturaliştii ieşeni şi filozof. Influenţa exercitată de Conta asupra naturaliştilor de la sfîrşitul secolului trecut necesită o adăstare pe care nu o îngăduie cadrul restrîns al comunicării de faţă. Nu putem totuşi să nu subliniem faptul că oameni de ştiinţă ca dr. N. Leon, dr. Tiron, dr. Zosin etc. afirmă în mod făţiş rolul ideilor lui Conta [7] în formarea lor ideologică iar dr. Tiron şi dr. Zosin au continuat, pe o nouă treaptă, mişcarea ateistă iniţiată de filozoful ieşean. Organizînd şi conducînd mişcarea ateistă grupată în jurul revistei *Raţiunea* ei se consideră în mod făţiş continuatori ai operei de răspîndire a ateismului iniţiată de Vasile Conta [8]. Aceste două momente, influenţa asupra tine-

---

[1] *Contemporanul*, 1882, p. 32, 49, 88, 123, 178, 203.
[2] *Ibidem*, 1881, p. 439.
[3] *Ibidem*, 1882, p. 176.
[4] *Ibidem*, 1881.
[5] M. Roller, *N. Zubcu-Petrovici*, Ed. P.C.R., 1946, p. 14.
[6] *Buletinul societăţii de medici şi naturalişti din Iaşi*, anul I, 1877, nr. 7, 8, 9, 10, 11; anul II, 1888, nr. 1, 2, 3, 4, 5.
[7] *Raţiunea*, anul II, nr. 5, p. 72. Vezi de asemenea N. Leon, *Monismul, religia celor puţini*; N. Leon, *Moniste*; N. Leon, *Note şi amintiri*, etc.
[8] *Raţiunea*, 1912, anul II, nr. 2, p. 15. Trebuie remarcat că dr. Zosin, intelectual socialist, a fost alături de I. C. Frimu la organizarea ziarului *Romînia muncitoare*, apărut la 1 ianuarie 1902 (Vezi *Calendarul Muncii*, 1913, p. 82).

rilor intelectuali care au trecut ulterior la socialism, respectiv pregătirea climatului favorabil pătrunderii marxismului în Romînia şi circulaţia ideilor sale în mişcarea socialistă din secolul al XIX-lea, ca şi înrîurirea pozitivă în spiritul materialismului şi ateismului asupra naturaliştilor de la sfîrşitul veacului trecut, sînt, fără îndoială, cele mai semnificative laturi ale influenţei filozofiei lui Conta în cultura românească.

Considerentele cuprinse în această comunicare tind să contribuie la prezentarea lui Conta în adevărata sa lumină, cu marile sale merite dar şi cu scăderile sale reale. Ele reliefează valoarea obiectivă a filozofiei contiene, care şi-a cîştigat, pe merit, un loc de frunte în istoria filozofiei din Romînia şi în filozofia europeană din secolul trecut.

МЕСТО ВАСИЛИЯ КОНТА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Как это видно из заглавия данной статьи, автор рассматривает место Василия Конта в истории философии. В. Конта является создателем оригинальной материалистической, детерминистской и атеистической философской системы, подобной материалистическим немарксистским философским школам Геккеля, Бюхнера и т. д. Дарвиновский эволюционизм, который пронизывает всю философию В. Конта, отличает ее от механистическо-метафизического материализма XVIII века. Критика теории о материальности души и особенно отрицание теории Фогта отличает философию В. Конта от современного ему вульгарного материализма. Хотя в философии В. Конта имеются и диалектические зачатки, все же в целом она остается недиалектичной. По вопросам об обществе В. Конта остается идеалистом. Несмотря на то, что в отдельных случаях он ссылается на роль экономических факторов в социальном развитии, считая себя приверженцем строгого социального детерминизма, в общем В. Конта, идя по линии Бюкле и Тэна, рассматривает естественные факторы, как источники общественного развития.

Василий Конта является виднейшим представителем домарксистского материализма в Румынии.

Ссылаясь на оценку Конта Вейбингером, Эйслером, Бюхнером и др., автор дает характеристику влияния мировоззрения В. Конта на европейскую философию того времени. В. Конта играл очень важную роль в развитии румынской философской мысли, так как он подготовил почву, благоприятствующую проникновению диалектического материализма в Румынию. Его приверженцы — «молодые контианцы» — также сыграли немаловажную роль в закладывании основ социалистической партии Румынии в последнем десятилетии прошлого века. С другой стороны, В. Конта заметно повлиял и на философов-материалистов конца XIX века, укрепляя в их рядах материалистический и атеистический дух.

Атеистическое движение, начатое В. Конта в Румынии, еще сильнее развилось в последующий период.

Последняя часть сообщения посвящена критике положения, занятого буржуазными историками философии по отношению к В. Конта, которые старались дискредитировать или мистифицировать его. Переоценка философских трудов В. Конта, начатая марксистскими философами, заключает автор, представляет собой огромный вклад в сокровищницу передовых философских традиций румынского народа.

LA PLACE DE VASILE CONTA DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

(RÉSUMÉ)

Dans cet article, l'auteur analyse la place qui revient à Vasile Conta dans l'histoire de la philosophie. Vasile Conta est le créateur d'un système philosophique matérialiste original, déterministe et athée, qu'on peut situer parmi les courants matérialistes non marxistes du XIXe siècle, tels ceux de Haeckel, Büchner, etc. L'évolutionnisme darwinien, dont la philosophie de Conta est pénétrée, détache celle-ci du matérialisme mécaniciste-métaphysique du XVIIIe siècle. La critique de la théorie de la substantialité matérielle de l'âme, et de celle de Vogt surtout, sépare Conta du matérialisme vulgaire de ses contemporains. Bien que la philosophie de Conta comprenne certains éléments dialectiques, elle demeure, en général, non dialectique. Dans sa conception sur la société, Conta adopte une attitude idéaliste. Quoiqu'il se rapporte parfois au rôle des facteurs économiques dans la vie sociale — étant adepte d'un déterminisme social strict — Conta soutient en général l'importance des facteurs naturels en tant que source de développement, dans le sens de Buckle et de Taine.

Vasile Conta est le représentant le plus notoire du matérialisme prémarxiste en Roumanie.

Se référant aux appréciations faites sur Conta par Vaihinger, Eisler, Büchner, etc., l'auteur souligne l'écho des conceptions de Conta dans la philosophie européenne de son temps. Son influence sur la culture roumaine s'est fait sentir par le fait qu'il a contribué à préparer le climat théorique favorable à la pénétration du matérialisme dialectique en Roumanie. Ses adeptes, „les jeunes contistes", ont joué un rôle important au cours des dix dernières années du XIXe siècle, qui ont vu poser les bases du parti socialiste roumain. Par ailleurs, Vasile Conta a exercé une forte influence sur les matérialistes de la fin du siècle dernier, qu'il a influencés dans un esprit matérialiste et athée.

Conta a fondé un puissant mouvement athéiste en Roumanie, mouvement qui s'est développé sans interruption par la suite.

Dans la dernière partie de l'article, l'auteur critique les appréciations portées par les historiens bourgeois de la philosophie qui, soit l'interprétaient dans un esprit de dénigration, soit la dénaturaient. La mise en valeur de l'oeuvre philosophique de Conta, commencée par les philosophes marxistes, apporte une importante contribution au trésor des traditions philosophiques avancées du peuple roumain.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

UNELE PROBLEME PRIVIND CARACTERUL TRANSFOMĂRILOR REVOLUȚIONARE ÎN PERIOADA 23 AUGUST 1944—11 IUNIE 1948

DE

T. UDREA

Deşi se pare că discuţia începută în coloanele revistei „Cercetări filozofice" se apropie de sfîrşit, totuşi ea este departe de a fi adus precizări substanţiale şi definitive în toate problemele ridicate de participanţii la această dezbatere, ceea ce în largă măsură e firesc, dat fiind stadiul încă incipient al cercetărilor în această direcţie. În intervenţia mea la această dezbatere voi ridica doar unele probleme privind perioada 23 August 1944—11iunie 1948, fără pretenţia de a aduce argumentări complete în susţinerea uneia sau alteia dintre tezele puse în discuţie.

★

În orice discuţie nu se ajunge la bune rezultate decît dacă în prealabil s-au fixat cadrul şi caracterul temei. Întrucît discuţia noastră se referă la revoluţia populară (democratică), făcîndu-se chiar încercări de periodizare a acesteia, este firesc că va fi necesar să lămurim mai întîi ce conţinut, ce limite istorice trebuiesc cuprinse în ea.

Unanimitatea cercetătorilor consideră data de 23 August 1944 ca început al revoluţiei populare; de asemenea se subliniază caracterul democratic al transformărilor social-democratice şi politice ce au loc pe parcursul ei.

Nu se poate vorbi însă de unanimitate cu privire la alte două probleme majore pentru lămurirea noţiunii de revoluţie populară: cînd ia sfîrşit această revoluţie, şi legat de aceasta, dacă revoluţia populară continuă şi după trecerea la realizarea sarcinilor revoluţiei socialiste, sau nu.

Majoritatea cercetătorilor consideră că revoluţia populară începută la 23 August 1944 continuă şi astăzi, că revoluţia populară ar avea deci de îndeplinit sarcinile istorice a două revoluţii: a) desăvîrşirea revoluţiei burghezo-democratice, ca o primă etapă şi b) revoluţia socia-

listă, sau, cum se spune, etapa a doua (etapa socialistă) a revoluției populare.

Aceeași majoritate convine că sfîrșitul primei „etape" a revoluției populare (etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice) are loc la 30 decembrie 1947, adică în ziua înlăturării monarhiei și a proclamării Republicii Populare.

Concluziile sus-amintite sînt considerate deja ca bunuri cîștigate; se crede că nu mai este necesară o argumentare suplimentară care să le susțină din moment ce întrunesc sufragiul marei majorități a cercetătorilor, a activiștilor de pe frontul ideologic etc. De aceea o încercare de a le contesta valabilitatea este cu atît mai dificilă. Aceste concluzii, după părerea mea, nu pot totuși rezista unei critici științifice temeinice.

Fără a alerga la citate, cu toate că ele abundă, se poate afirma că de-a lungul întregii opere și activități politice a clasicilor marxismului reies clar cîteva idei principale privind noțiunea de revoluție în genere: a) necesitatea, dat fiind rezistența opusă de clasele pînă atunci dominante, ca revoluția să înceapă cu cucerirea puterii politice, victoria deplină a noilor orînduiri neputînd fi asigurată decît în condițiile venirii la putere a reprezentanților forțelor revoluționare; b) caracterul obligator al schimbării calitative pe scară largă și corespunzător legii concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție, a unor relații de producție înapoiate cu altele mai progresiste, ca scop principal al oricărei revoluții; c) necesitatea, o dată cucerită puterea politică, de a o menține, fapt ce nu poate avea loc decît pe calea instaurării mai mult sau mai puțin fățișă a dictaturii de clasă a celor ce au condus revoluția, de regulă a acelei clase care este direct și în cea mai largă măsură interesată în victoria noilor relații de producție [1].

Tot atît de clar este faptul că nicăieri clasicii marxismului nu vorbesc, ci dimpotrivă combat părerea că o revoluție poate înfăptui sarcinile mai multor revoluții, cu alte cuvinte, că o revoluție poate fi să zicem la început antifeudală — deci burgheză — apoi aceeași revoluție să poată deveni socialistă — și deci anticapitalistă. O revoluție nu poate fi decît ori burgheză, ori socialistă.

In Romînia, după 23 August 1944, au fost în realitate două revoluții. Și acest lucru este perfect adevărat, chiar dacă s-a trecut fără oprire de la o revoluție la alta, de la desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice la revoluția socialistă (care este în curs de desfășurare).

Termenul de revoluție democratică sau revoluție populară se întîlnește des în scrierile lui Lenin, în deosebi în cele din perioada revoluționară 1905—1907. Prin acest termen Lenin nu înțelegea altceva decît o revoluție burghezo-democratică de un fel deosebit, acel tip de revoluție burghezo-democratică care are loc în perioada imperialismului, deci într-o epocă în care burghezia în majoritatea sau în

[1] Această enumerare, pe lîngă faptul că nu e făcută după tipic, este departe de a fi completă. Ne-am oprit însă numai asupra acelor puncte care interesează discuția noastră.

întregul ei este contra unor transformări social economice radicale și în care, în mod necesar, la conducerea luptei revoluționare trece, tocmai datorită acestui fapt, clasa muncitoare și partidul ei de avangardă. V. I. Lenin a combătut pe toți acei care considerau că prezența clasei muncitoare la conducerea revoluției burghezo-democratice și participarea ei la un viitor guvern revoluționar provizoriu ar putea duce la concluzia că revoluția și-ar schimba prin aceasta caracterul, esența sa, că ea ar înceta de a mai fi revoluție burgheză.

În alte lucrări ale sale Lenin a arătat caracterul necesar obligatoriu al lichidării tuturor rămășițelor orînduirii feudale, al asigurării unui democratism cît mai deplin în limitele societății capitaliste mai înainte de a trece la realizarea sarcinilor revoluției socialiste.

„Numai printr-o astfel de acțiune, printr-o transformare pe deplin democratică a vechii societăți, semifeudale — arată Lenin — poate proletariatul să se întărească pe deplin, ca clasă de sine stătătoare, să degajeze complet sarcinile sale speciale, adică socialiste, din sarcinile democratice comune întregului popor lipsit de drepturi și să-și asigure cele mai bune condiții pentru a duce în mod cît mai liber, mai amplu și mai intens lupta pentru socialism" [1].

Reiese clar, parcurgînd opera lui Lenin, că el făcea o deosebire clară între revoluția democratică (sau populară) care urma să înfăptuiască sau să desăvîrșească revoluția burghezo-democratică, pe de o parte, și revoluția socialistă, pe de altă parte.

Semnificativ este faptul că Lenin accentua asupra acestei deosebiri în perioada în care el a dat fundamentarea teoretică a putinței trecerii imediate de la revoluția burghezo-democratică la revoluția socialistă, adică în lucrările sale din anii 1905—1907.

Respectînd condițiile externe și interne schimbate, particularitățile deosebite, se poate afirma că posibilitatea pe care Lenin o întrevăzuse pentru Rusia a trecerii de îndată ce sarcinile revoluției burghezo-democratice au fost împlinite la realizarea sarcinilor revoluției socialiste, a fost pusă în practică tocmai în cazul transformărilor revoluționare ce au avut loc după cel de-al doilea război mondial într-o serie de țări de democrație populară, între care și Romînia. O astfel de trecere, să-i spunem — deși e, dintr-un anumit punct de vedere, impropriu — neîntreruptă de la o revoluție la alta, nu poate fi în nici un caz temei pentru susținerea tezei unei „revoluții populare" unice în țara noastră, „revoluție populară" care ar continua și astăzi. Încercarea de a boteza cele două revoluții ce se succed fără o pauză între ele (desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice și revoluția socialistă) ca „etape" ale revoluției populare o consider greșită.

Desigur căutătorii unei definiții clare nu vor găsi în opera lui Lenin formularea : revoluția democratică = revoluție burgheză democratică înfăptuită (sau desăvîrșită) în condițiile imperialismului și a conducerii mișcării revoluționare de către proletariat etc., etc. Dar analiza atentă a lucrărilor lui Lenin (în special a celor din perioada 1905—1907), ne duce la con-

[1] V. I. Lenin, *Despre alianța dintre clasa muncitoare și țărănime*, E.S.P.L.P., 1955, p. 310.

cluzia că tocmai un astfel de conținut atribuia el noțiunii de revoluție democratică (populară).

În concluzie, teza unui alt tip de revoluție, a revoluției populare ca un al treilea tip de revoluție, care nu este nici revoluție burghezo-democratică, nici socialistă, deși îndeplinește temporar cînd sarcinile uneia cînd ale celeilalte, în lumina studierii atente a clasicilor marxismului, apare nefundată.

Privită astfel, revoluția democratică (populară) în Romînia a avut deci de îndeplinit în condiții speciale, doar sarcinile desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice și a pregătirii condițiilor social-economice și politice ale trecerii la revoluția socialistă.

Ca rezultat a revoluției democratice (populare) a fost instaurat regimul democrat-popular, regim care (numai el) continuă să existe în forme calitativ schimbate și în perioada construirii bazelor socialismului pînă la victoria deplină a acestuia. Regimul democrat-popular este deci forma de stat instaurată după înlăturarea dictaturii de clasă a burgheziei, specifică pentru întreaga perioadă de trecere de la capitalism la socialism. El supraviețuiește revoluției democratice (populare) care l-a zămislit, ființînd pînă la apariția statelor în care socialismul va fi cucerit o victorie deplină și pe toată linia.

De aceea existența regimului democrat-popular de-a lungul unei perioade în care se înfăptuiește două revoluții nu poate fi un argument valabil pentru adepții revoluției populare și după 11 iunie 1948 [1].

Dar să trecem la o altă problemă și anume cînd socotim sfîrșitul revoluției populare ținînd seama de caracterul și conținutul real al acesteia.

Evident clasicii marxismului fundamentînd teoretic generalul în ceea ce privește problemele trecerii de la revoluția burgheză la cea socialistă nu au întrevăzut, și nu puteau să o facă, felul particular specific în care urma să se desfășoare revoluția democratică (populară) în țările de democrație populară. În Romînia și într-o serie de țări de democrație populară din Asia, încă la începutul revoluției populare lupta pentru lichidarea principalelor rămășițe ale feudalismului s-a împletit și s-a condiționat reciproc cu lupta pentru instaurarea regimului de democrație populară. În aceste țări instaurarea regimului democrat-popular a constituit una din primele

[1] Va trebui astfel înlăturată confuzia ce se face între cele două etape de dezvoltare a regimului de democrație populară (prima etapă în care se înfăptuiește în linii mari desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice și în care clasa muncitoare împarte puterea cu aliații săi) și etapa a doua (cînd regimul democrat-popular devine instrument principal al construirii bazelor socialismului și în care proletariatul deține singur întreaga putere în stat) și sarcinile diferite și caracterul diferit al celor două revoluții ce au loc între timp. De altfel dacă în ceea ce privește prima etapă a regimului democrat-popular aceasta coincide în largă măsură în timp cu perioada în care sercinile desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice se înfăptuiesc, este greu de susținut că etapa a doua (cea actuală) a regimului democrat-popular va fi martora desăvîrșirii revoluției socialiste. Indată ce victoria socialismului și în agricultură va fi un fapt, regimul democrat-popular ca atare va fi depășit istoricește, el cedînd locul unui regim socialist, după cum republicii populare îi va lua locul republica socialistă.

trepte ale revoluției populare [1] în orice caz nu ultima. Încă de la început s-a înfăptuit ceea ce Lenin numea un astfel de raport între clase încît deși proletariatul colaborează și cu alte clase la guvernare (cu alte cuvinte împarte puterea cu ele) rolul său politic devine precumpănitor astfel că fără să existe o formă, să-i spunem pură, de dictatură a proletariatului, avem totuși de-a face cu un regim de dictatură democratică a proletariatului, avem de-a face cu un regim de dictatură democratică a proletariatului și a aliaților săi, în revoluția ce se desfășoară în continuare și care nu încetează de a fi pe mai departe o revoluție cu caracter burghezo-democratic.

Cucerirea puterii politice în stat de către proletariat încă la începutul revoluției populare, chiar dacă el o împarte cu alții (și nici nu poate să nu împartă puterea în cadrul revoluției burghezo-democratice cu toți cei interesați, în continuare, în desăvîrșirea acestei revoluții) a fost, așa cum bine observă între alții și tovarășul Bercu, un factor care a grăbit ritmul transformărilor revoluționare ce au urmat.

Dar importanța acestui fapt este departe de a se reduce numai la aceasta.

Instaurarea regimului democrat-popular, nu ca punct terminus al revoluției populare ci la începutul său, are și o valoare teoretică deosebită, menită să îmbogățească teoria și practica mișcării revoluționare internaționale. Într-o serie de țări printre care și Romînia regimul democrat-popular nu a constituit de la început forma politică de stat corespunzătoare perioadei de trecere de la capitalism la socialism, ci el a apărut mai înainte, în plină desfășurare a revoluției populare (ale cărui sarcini după cum am văzut erau burghezo-democratice). Deci, în prima sa etapă, regimul democrat-popular a îndeplinit în aceste țări funcțiile unui organism de stat al revoluției burghezo-democratice de tipul revoluției populare. Rolul conducător al partidului clasei muncitoare în revoluția populară a determinat și o poziție precumpănitoare a reprezentanților clasei muncitoare în guvern, în aparatul de stat etc.

Pentru a se îndepărta în țara noastră ultimii reprezentanți ai burgheziei din guvern, pentru înlăturarea monarhiei nu a fost nevoie de o revoluție, nici măcar de o acțiune de masă puternică de jos în sus. Aceasta s-a făcut de sus în jos și încă sub forma unor hotărîri parlamentare. Tocmai de aceea schimbarea formei de stat, proclamarea republicii poate fi considerată ca un salt calitativ numai în ceea ce privește regimul politic de stat. A afirma că înlăturarea monarhiei, ca ultimă rămășiță a feudalismului, reprezintă punctul de trecere de la revoluția burghezo-democratică la revoluția socialistă, sau ca să fim „în ton" de la „etapa" desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice la „etapa" socialistă, reprezintă

[1] Legată tocmai de aceste particularități, lupta pentru putere a îmbrăcat în țara noastră în perioada 23 August 1944—6 martie 1945 forme diferite de cele surprinse de exemplu de Lenin referitor la Rusia. Neînțelegînd particularitățile revoluției populare la noi și căutînd cu orice preț similitudini de situații cu ceea ce s-a petrecut în Rusia unii cercetători au căzut în greșeala de a considera că și în Romînia s-ar putea vorbi despre dualitatea puterii de stat, ca în Rusia anului 1917, ceea ce așa cum au arătat unii din participanții la discuție nu rezistă criticii științifice (mai pe larg despre aceasta ne-am expus părerea și noi în *„Studii"* nr. 4/1956, p. 12, 13, 15, nota 1 și 23 nota 1).

o aplicare mecanică a tezelor generale marxiste privind trecerea de la o revoluţie la alta. Spre deosebire de Rusia, într-o serie de ţări de democraţie populară între care şi Romînia, cucerirea puterii politice în ceea ce are mai esenţial (înlăturarea dictaturii de clasă a burgheziei) s-a întîmplat în plină desfăşurare a revoluţiei populare, pentru cazul ţării noastre la 6 martie 1945. Referindu-se la această problemă raportul politic prezentat la cel de al II-lea Congres al P.M.R. a dat următoarea indicaţie de preţ: *„Masele populare de la oraşe şi sate au hotărît soarta bătăliei pentru putere, instaurînd la 6 martie 1945 puterea democrat-populară"* [1].

Din cele arătate mai sus se desprinde o concluzie teoretică şi anume că într-o serie de ţări, între care şi ţara noastră, cucerirea puterii politice, în ceea ce are ea mai esenţial, şi instaurarea regimului democrat-popular (cu toate concluziile teoretice secundare ce survin din aceasta), nu reprezintă începutul revoluţiei socialiste. Ceea ce este esenţial şi rămîne este faptul că în condiţiile încercuirii capitaliste şi a opoziţiei claselor răsturnate sau în curs de răsturnare, puterea de stat nu se poate menţine chiar şi în condiţiile în care nu urmăreşte de la bun început împlinirea unor sarcini socialiste, decît sub forma unui regim de democraţie populară. De asemenea atît timp cît sarcinile revoluţiei burghezo-democratice sînt în curs de înfăptuire este firesc, avînd în vedere raportul real de forţe, ca să fie necesară istoriceşte participarea la conducerea statului a tuturor claselor şi păturilor sociale interesate în democratizarea (pînă la limitele maximale îngăduite de revoluţia burghezo-democratică) a ţării, ca regimul democrat-popular să nu fie o dictatură „pură" a proletariatului, ca acesta să împartă puterea cu aliaţii săi sub forma unei dictaturi revoluţionar democratice. Este de asemenea inevitabil ca în momentul în care condiţiile trecerii la revoluţia socialistă sînt coapte (şi aceasta implică şi o schimbare între timp a raportului de forţe în avantajul net al proletariatului), forma iniţială a regimului democrat-popular să fie depăşită, să se producă un salt calitativ. Dar numai acest salt calitativ prin el însuşi nu poate marca începutul revoluţiei socialiste. Se pune aşa dar întrebarea dacă cucerirea puterii politice încetează de a fi prologul (în timp) [2] al revoluţiei socialiste pentru o serie de ţări printre care şi Romînia, atunci care trebuie să rămînă criteriul fundamental pentru a marca începutul ei. Clasicii marxismului vorbesc în operele lor de două momente principale revoluţionare care duc la victoria revoluţiei socialiste: cucerirea puterii politice şi cucerirea puterii economice.

Pe cît de greşit ar fi să considerăm că simpla transformare a partidului revoluţionar al clasei muncitoare în partid de guvernămînt (fie chiar şi în unic partid de guvernămînt) ar însemna deja revoluţie socialistă în condiţiile în care puterea economică ar fi deţinută în continuare de

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al C.C. al P.M.R. la Congresul al II-lea al Partidului*, E.S.P.L.P., 1956, p. 24.

[2] Accentuăm „în timp", căci apreciată din punct de vedere al efectelor sale cucerirea puterii politice apropie mai mult ca ori care alt eveniment data începerii revoluţiei socialiste, iar în cazul Rusiei se confundă chiar cu ea. La noi cucerirea puterii politice care s-a făcut treptat dar care s-a realizat în ceea ce are ea mai important la 6 martie 1945, a accelerat de asemenea ritmul transformărilor revoluţionare grăbind ceasul trecerii la revoluţia socialistă.

capitaliști, tot pe atît de nefundat ar fi să concepem că s-ar putea trece la cucerirea puterii economice (fără de care nu poate fi vorba de revoluție socialistă) mai înainte ca întreaga putere politică să fie în mîinile clasei muncitoare [1].

Rezultă deci că cucerirea puterii politice și economice sînt ambele obligatorii mai înainte de a se trece la realizarea sarcinilor revoluției socialiste, că mai întîi trebuie cucerită puterea politică apoi cea economică. Ceea ce nu este obligatoriu este faptul ca ele să se suprapună în timp. Însăși ideea unei succesiuni, mai întîi cucerirea puterii politice iar apoi cucerirea puterii economice, întîlnită deseori în lucrările clasicilor marxismului, pledează în favoarea posibilității existenței în anumite cazuri a unui interval în timp între cele două momente revoluționare fundamentale, revoluția socialistă începînd abia după consumarea acestora.

In condițiile în care cucerirea puterii politice s-a făcut treptat începînd cu 23 August 1944 și îndeosebi cu 6 martie 1945, unicul criteriu valabil pentru fixarea începutului revoluției socialiste în țara noastră rămîne momentul cuceririi puterii economice prin exproprierea marilor întreprinderi bancare, industriale și de transport etc.

Data de 30 decembrie 1947 constituie data schimbării formei de stat (de la monarhie la republică), și a trecerii de la o formă inferioară la o formă superioară a regimului democrat-popular.

In fixarea datei de 11 iunie 1948 ca dată de început a revoluției socialiste ne-am călăuzit nu numai de argumente de ordin teoretic ca cele mai sus exprimate, ci și de o serie de considerente legate de situația politică și economică de la sfîrșitul anului 1947 și începutul anului 1948. Acest lucru va reieși mai clar din discutarea unor probleme privind perioada 6 martie 1945—30 decembrie 1947, parte din ele ridicate în articolele de pînă acum ale participanților la discuție.

★

In aprecierea schimbărilor calitative petrecute în raporturile de forță în perioada 6 martie 1945—30 decembrie 1947 stăruie încă o serie de teze care păcătuiesc fie prin caracterul lor rectiliniu (acei ce văd un mers ascendent fără urcușuri și coborîșuri) fie prin imprecizia lor. Mai evidentă apare această imprecizie în stabilirea exactă a forțelor sociale care participă la dictatura revoluționar-democratică stabilită după 6 martie 1945.

In multe materiale între care și o parte a intervențiilor la discuția noastră, se amestecă termenele de „dictatură a clasei muncitoare și a țărănimii" (deci inclusiv chiaburimea) cu „dictatura clasei muncitoare și a țărănimii muncitoare".

Astfel chiar în articolul tov. Lupan găsim următoarele exprimări contradictorii: pagina 11 („...prin conținutul ei, puterea a reprezentat în această perioadă o dictatură a proletariatului și țărănimii...") ; pagina 15 (...„o trăsătură amintită mai sus (?) „fixează" dictatura din acea perioadă ca fiind a proletariatului și țărănimii muncitoare...").

[1] Prin însăși situația sa nouă de clasă conducătoare, muncitorimii industriale nu-i mai poate corespunde termenul de proletariat (care devine anacronic) ci cel de clasă muncitoare care definește și conturează mai bine noua poziție ocupată în viața social-politică de muncitorii industriali.

O serie de evenimente petrecute în acest răstimp ne fac să ne îndoim de justețea tezei alianței cu întreaga țărănime după 6 martie 1945. Despre o alianță a clasei muncitoare cu întreaga țărănime s-ar putea vorbi (deși elemente pro și contra abundă și pentru acel timp) doar pentru perioada 23 August 1944—6 martie 1945. O parte a chiaburimii participă la ocuparea și apoi la împărțirea pămîntului moșieresc, precum și la unele acțiuni de înlocuire a unor funcționari din aparatul de stat cu alții. Există numeroase materiale care atestă prezența chiaburilor în comitetele țărănești și în celelalte organizații politice de masă în 1944 și 1945. După 6 martie lucrurile se schimbă rapid. Participînd la evenimentele premergătoare venirii la conducerea țării a guvernului P. Groza, chiaburii nu au fost călăuziți de dorința obținerii unei libertăți economice și politice depline pentru întreaga țărănime. Dimpotrivă, ei au sperat că prin îndepărtarea moșierilor și arendașilor rolul de vioară primă la sate îl vor juca ei. Chiaburii urmăreau să ia locul moșierilor în exploatarea țărănimii muncitoare. Vînzările de pămînt pentru un ciur de mălai făcute de țăranii săraci chiaburilor sub imperiul foamei din 1945—1946 dovedesc că aceasta ar fi fost linia generală de conduită a chiaburimii în condițiile în care regimul democrat n-ar fi intervenit în favoarea sărăcimii. La fel stăteau lucrurile și în ceea ce privește împărțirea pămîntului moșieresc expropriat. Chiaburii participînd la acțiunile de ocupare a pămînturilor moșierești sau făcînd uz după 21 martie 1945 de influența lor pe lîngă comitetele de reformă agrară (în caz că nu erau chiar membrii în ele) au acaparat, o vreme, o parte din fostele pămînturi moșierești. Regimul democrat-popular nu a rămas pasiv la aceste tendințe de îmbogățire a chiaburimii pe seama țărănimii sărace îndreptățită la împroprietărire. Regulamentul de aplicare a reformei agrare prevedea expres (articolul 8) ca din comitetele comunale de reformă agrară să nu facă parte decît plugari cu mai puțin de 5 hectare de pămînt. Prin repetate circulări autoritățile centrale au dat dispoziții în vederea aplicării cu strictețe a acestei prevederi a instrucțiunilor. De asemenea se iau măsuri grabnice pentru ca chiaburii să fie scoși din posesia pămînturilor la care legea nu le dădea dreptul [1]. Membrii comisiilor de rechiziții primesc de asemenea dispoziții pentru respectarea strictă a unei repartizări democratice a sarcinilor impuse țărănimii. Ordinul Ministerului de Interne din 23 iulie 1945 (și acesta nu era unicul în acest sens) prevedea privind rechizițiile următoarea ordine de urgență : 1) de la oamenii cu stare ; 2) de la acei care nu au fost pe front ; 3) de la acei care au profitat în orice fel de pe urma războiului ; 4) de la acei care nu au dat nimic pînă atunci ; 5) de la acei care au mai multe animale și 6) numai în caz că necesarul nu se completa, în ultima instanță se rechiziționa de la săraci și de la cei care se înapoiau de pe front [2]. Aceeași politică de clasă e urmată și pe linia fiscală prin impunerile progresive în favoarea țărănimii muncitoare și în defavoarea

[1] Cu privire la lupta de clasă ce se încinge în jurul problemei : al cui să fie pămîntul rezultat din exproprierea moșierilor, vezi Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul la plenara din 3—5 martie 1949 a C.C. al P.M.R.* (*Articole și cuvîntări*, ediția a IV-a E.S.P.L.P., 1955, p. 188—189).

[2] *Buletinul oficial al județului Botoșani din 15 august 1945*, p. 4.

păturilor avute de la sate. De același principiu sînt călăuzite în activitatea lor și organele de impunere și colectare a cotelor obligatorii de cereale, carne etc. În 1945 datorită caracterului insuficient de democratic al bugetului (întocmit de tătărăscieni) ca urmare a dispozițiilor tranzitorii a comisiei centrale de reformă agrară, care permit pentru acel an ca cei ce au cultivat pămînturile moșierești expropriabile (inclusiv moșierii) să ridice ei recolta în caz că au cultivat terenul respectiv, și în plus datorită faptului că verigi locale importante ale aparatului de stat nu aplicau consecvent o politică fermă de clasă, chiaburimea a izbutit să evite în parte la început, consecințele neplăcute pentru ea ale politicii economice democratice a guvernului.

Democratizarea masivă a aparatului de stat, creșterea experienței organelor de partid și a rolului lor de îndrumare a organelor de stat, întărirea legalității democratice au dat în anii următori o mai mare eficiență politicii economice democratice a guvernului P. Groza.

Legea prin care chiaburii sînt siliți să dea înapoi pămînturile cumpărate de ei aproape pe nimic de la țăranii săraci sau săraciți de secetă în anii 1945—1946, ca și fixarea unui plafon maxim care poate fi atins de o gospodărie țărănească individuală au spulberat o dată mai mult visurile chiaburilor că în condițiile regimului democrat-popular ei vor putea lua locul moșierilor la sate.

A afirma că față de această politică economică a regimului democratic, chiaburimea ar mai fi fost dispusă să mai colaboreze cu oamenii muncii de la orașe și de la sate în cadrul unei „alianțe" poate cu greu rezista chiar unor argumente de bun simț. Fără a urmări ducerea unei politici de îngrădire specială totuși regimul democratic prin politica sa generală de limitare a efectelor negative ale legilor economice obiective în ființă pe piața capitalistă, prin favorizarea țărănimii sărace în dauna chiaburilor în ceea ce privește impozitele, rechizițiile, cotele etc., leza într-o măsură mai mult sau mai puțin însemnată (cercetări ulterioare vor fi în măsură să ne dea un răspuns precis la aceasta) interesele chiaburimii ca pătură socială, deci, interesele de clasă ale acesteia.

În comparație cu guvernarea antonesciană și cu perioada guvernelor cu majoritate reacționară cînd chiaburii aveau posibilități mult mai largi de îmbogățire pe seama restului țărănimii, în anii regimului democrat-popular, deși conjunctura creată de secetă le era favorabilă pentru speculă, ei simt tot mai puternic corsetul politicii guvernului de apărare fermă a intereselor țăranilor celor mai săraci care primind ajutoare în semințe, unelte, credite etc., se rup tot mai mult de dependența lor față de chiaburi. Această politică a guvernului a avut efecte imediate asupra stării de spirit politice a chiaburimii. Orice activist de partid sau de stat care a participat, spre pildă, la campania electorală din toamna anului 1946 a simțit uneori pe pielea sa în ce apă se scaldă chiaburimea încă pe atunci. Chiaburii în condițiile în care o mare parte din moșieri s-au retras la orașe, devin principalii sprijinitori locali ai elementelor reacționare și a rămășițelor organizațiilor fasciste de la sate. Ei profită cu îndemînare

de orice greşeală sau măsură greşită a organelor de stat sau de partid pentru a crea un curent de nemulţumire contra regimului [1].

La alegerile din 1946, mai înainte şi după aceea, chiaburii au asigurat partidelor istorice elementele cele mai de nădejde la sate .

Numai pentru adepţii unei dezvoltări line, fără luptă de clasă îndîrjită, pe care ar fi păşit regimul democrat-popular după 6 martie 1945 este posibil de admis că în această perioadă chiaburimea ar fi fost aliata clasei muncitoare şi deci copărtaşe la dictatura revoluţionar-democratică ce fusese instaurată. Faptul că Lenin referindu-se la situaţia concretă din Rusia preconiza pentru întreaga durată a revoluţiei burghezo-democratice posibilitatea unei alianţe cu întreaga ţărănime nu poate fi un argument în favoarea tezei că şi la noi lucrurile s-ar fi petrecut aidoma. Atît pe plan economic cît şi politic, fără a o trece în rîndurile duşmanilor săi, regimul democrat-popular a dus faţă de chiaburime o politică de neutralizare activă care abia mai tîrziu în condiţiile revoluţiei socialiste s-a preschimbat într-o politică de îngrădire în adevăratul sens al acestui cuvînt. În aceste condiţii, noi credem că trebuie făcute eforturile necesare spre a se renunţa la aprecierea alianţei şi cu chiaburimea pentru perioada de după 6 martie 1945. Chiar dacă teoretic alianţa cu chiaburimea este posibilă după cum am văzut pe întreaga perioadă a înfăptuirii (desăvîrşirii) revoluţii burghezo-democratice, în cazul concret al Romîniei această posibilitate nu a devenit o realitate. Deci pentru perioada 6 martie 1945—30 decembrie 1947 se poate vorbi doar de o dictatură revoluţionar-democratică a clasei muncitoare şi a ţărănimii muncitoare.

Chiar şi în sînul acestei alianţe se observă unele fisuri, apariţia temporară a unor contradicţii neantagoniste dar totuşi existente care afectează mai ales unele straturi ale ţărănimii mijlocaşe. Astfel, prin spiritul legii de reformă agrară s-a preconizat şi înfăptuit crearea unui minim de hectare per regiune (împroprietăriţii nu au primit ca în trecut o suprafaţă fixă indeferent de terenul ce îl deţineau anterior ci li s-a completat loturile pînă la un minim în medie acelaşi pe comuna, plasa, sau judeţul respectiv). Cum numărul împroprietăriţilor a fost cu puţin mai mic decît numărul hectarelor date prin împroprietărire, natural că ţărănimea mijlocaşe care poseda de mai înainte mai mult pămînt decît cei săraci sau lipsiţi complet de pămînt, a fost în numeroase cazuri pusă în situaţia de a nu mai primi nimic. Au fost locuri mai ales în regiunile de deal sau în cele cu populaţie rurală densă în care „lotul tip" n-a fost mai mare de 1—2,5 hectare, ceea ce reprezenta mai puţin decît media de pămînt deţinută de mai înainte de ţărănimea mijlocaşe din acele regiuni. Reacţiunea n-a scăpat ocazia de a încerca să semene în rîndul aceslor ţărani mijlocaşi ideea că ar fost nedreptăţiţi. În unele locuri, mai ales unde munca politică mergea slab, propaganda reacţionară a prins.

[1] Să amintim doar de starea de iritare existentă într-o serie de sate în problema folosirii lemnului de foc sau de construcţii din pădurile statului sau a celor proprietate particulară. Măsura bună şi justă a apărării de o exploatare neraţională a uneia din principalele bogăţii ale ţării fiind însă aplicată mult prea rigid a nemulţumit ţărănimea muncitoare dînd, datorită acestui fapt, posibilitatea chiaburilor să agite spiritele (vezi în această privinţă numeroase circulări trimise de Ministerul de Interne organelor în subordine).

În afară de problemele ridicate de aplicarea reformei agrare, cu toată grija deosebită a guvernului de a pune greul rechizițiilor și impozitelor numai pe păturile cele mai avute, a fost necesar în unele cazuri, din cauza situației economice la un moment dat extrem de grele, ca să se ceară și de la păturile mai sărace sacrificării materiale (citățm în această ordine de idei la sate blocarea tuturor cerealelor prin legea din 1945 care a reprezentat o rechiziție totală a întregului surplus de cereale a chiaburilor cît și al noilor împroprietăriți, iar la orașe impozitele mari, reclamate de nevoia echilibrării bugetului, puse pe umerii micilor negustori și a micilor meseriași). Aceste măsuri excepționale necesitate de situația economică excepțional extrem de grea, rezultată din faptul că la urmările dezastruoase ale războiului s-au adăugat cei doi ani de secetă, au creat o stare de încordare chiar în rîndurile celor care în genere sprijineau regimul (cine ar căuta să treacă peste aceasta din motive de falsă conjunctură ar comite un fals din punct de vedere științific).

În condițiile situației economice și (în unele momente) politice grele, suportînd ofensiva necurmată și încercările de imixtiune ale reacțiunii internaționale în afacerile interne ale țării noastre combinată cu reacțiunea economică și politică din interior a păturilor exploatatoare, alianța clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare, baza politică a regimului de democrație populară a rezistat cu succes ieșind chiar consolidată și în orice caz călită din aceste încercări. Țărănimea mijlocașe cunoscută prin oscilațiile sale a reacționat extrem de favorabil ca de altfel și cea mai mare parte a micii burghezii de la orașe la îmbunătățirea rapidă și radicală a situației economice financiare survenită ca urmare a reformei bănești și a recoltei bune din vara anului 1947. După această dată alianța cu țărănimea mijlocașe — care niciodată n-a fost ruptă — se întărește din nou și capătă treptat pe măsură ce revoluția socialistă pătrunde adînc și în lumea satelor un conținut nou, calitativ schimbat.

Dar revenind la situația din toamna anului 1947, deși revoluția populară se apropia de sfîrșit, mai avea totuși de îndeplinit o serie de sarcini.

Pe plan politic de stat trebuiau să fie și au fost îndepărtați cei din urmă reprezentanți din guvern, iar monarhia, ultima rămășiță politică a feudalismului, a fost și ea înlăturată la 30 decembrie 1947.

Deși încă la sfîrșitul anului 1947 se produce unificarea între P.C.R și P.S.D. abia Congresul din 21—23 februarie 1948 este cel care statuează acest act.

Așa cum am văzut alinierea pe de-a întregul și în mod ferm a țărănimii mijlocașe alături de clasa muncitoare era încă în curs de desfășurare, la sfîrșitul anului 1947; pentru acest proces actul de la 30 decembrie 1947 neaducînd nimic esențial.

De o mică importanță dar care totuși trebuie luată în seamă era situația că activitatea guvernamentală nu se baza pe o constituție democratică nouă care să consfințească cuceririle de pînă atunci și pe cele viitoare ale poporului muncitor din țara noastră.

În plus, în condițiile în care exista deja un regim democrat-popular, trecerea la naționalizarea marilor întreprinderi bancare, industriale și de

transport capitaliste era posibilă de sus în jos, ca un act de guvernămînt. Dar înfăptuirea acestuia implica luarea unui larg şir de măsuri organizatorice politice fără de care reuşita acestei acţiuni ar fi dat greş sau s-ar fi produs în condiţii mai puţin avantajoase pentru oamenii muncii de la oraşe şi de la sate.

Pregătirea actului de la 11 iunie 1948 era de asemenea departe de a fi terminată la 30 decembrie 1947. Pentru aceasta a fost nevoie de o perioadă de timp, în cazul concret al Romîniei, de cinci luni de zile.

Desăvîrşirea unificării organizatorice-politice şi ideologice a partidului clasei muncitoare (fără o astfel de unitate e greu de conceput cum ar putea conduce clasa muncitoare desfăşurarea cu succes a revoluţiei socialiste), cîştigarea definitivă, (ce era în curs de realizare mai ales după reforma bănească din 1947), a încrederii ţărănimii muncitoare în regimul democratic [1], consfinţirea existenţei regimului democrat-popular printr-o constituţie democratică, dar mai ales măsurile pregătitoare înfăptuirii cu succes al actului naţionalizării (socializării), toate la un loc au reclamat existenţa unei trepte, ultime, de legătură între revoluţia populară şi revoluţia socialistă, treaptă în care predomină elementele revoluţiei socialiste fără a fi totuşi revoluţie socialistă.

Se pune întrebarea cărei revoluţii (celei populare sau celei socialiste) aparţine această treaptă.

Pornind de la teza că în ţara noastră cucerirea puterii politice s-a petrecut pe de-a întregul în cadrul revoluţiei populare (de fapt această concluzie coincide în esenţă cu a celor care susţin că data de 30 decembrie 1947 reprezintă începutul revoluţiei socialiste [2]) în mod necesar trebuie trasă concluzia că toate acţiunile legate de desăvîrşirea acestei cuceriri, inclusiv de pregătire a trecerii la expropierea marilor întreprinderi capitaliste, aparţine acesteia, deci revoluţiei populare.

★

O ultimă problemă pe care vreau s-o ridic foarte pe scurt este cea privind funcţiunile organizatorico-economice ale regimului democrat-popular în prima sa etapă.

---

[1] Este împămîntenită ideea statică cum că alianţa cu întreaga ţărănime s-a înfăptuit o dată pentru totdeauna în perioada 23 August 1944—6 martie 1945 şi că după aceea avem de-a face cu o alianţă trainică, imuabilă, insensibilă la transformările de parcurs pînă la 30 decembrie 1947, că abia după această dată alianţa ar suferi o transformare calitativă (cum nu se spune precis). În această privinţă, un document de partid de valoarea raportului de la plenara din 3—5 marte 1949 constată relativ la perioada 1945—1947: „prima perioadă în care am împărţit puterea politică cu o parte a burgheziei, partidul nostru ... a dat lupta pentru *cîştigarea* (subl. noastră — *T.U.*) ţărănimii sărace şi mijlocaşe alături de proletariat, ceea ce în bună măsură a reuşit". (*Articole şi cuvîntări*. ediţia citată, p. 194).

[2] Asupra faptului că data de 30 decembrie 1947 reprezintă data cuceririi ultimilor poziţii în stat nu este cazul iscării unei discuţii, aceasta este limpede pentru întreaga lume. Deşi reprezintă esenţialul pentru mersul înainte al transformărilor revoluţionare, cucerirea deplină a puterii politice în stat nu reprezintă însă, aşa cum am văzut mai sus, totul, trebuie create şi toate condiţiile trecerii la revoluţia socialistă, trebuie înfăptuită mai înainte de a trece la aceasta (la revoluţie socialistă), o grupare şi reorganizare a forţelor care are loc pe o durată de timp relativ scurtă dar care în orice caz nu poate aparţine altcuiva decît revoluţiei populare.

Fără a nega sau neglija rolul de frînă jucat de gruparea tătărăsciană și de prezența unor elemente reacționare în unele verigi ale aparatului de stat, se poate afirma — și în legătură cu aceasta ne raliem părerii tovarășilor I. Bercu, Al. Bercu, Al. Popescu și O. Hoffmann — că începînd chiar de la 6 martie 1945 regimul democrat-popular a avut de îndeplinit și a îndeplinit și funcțiuni de organizare, îndrumare și control a economiei naționale care vizau de multe ori tendințele nesănătoase, speculative ale unor grupuri însemnate de capitaliști, dar care nu se reduceau numai la aceasta.

Firește făcînd această constatare nu trebuie să cădem în greșeala exagerării rolului de coordonator al producției și circulației mărfurilor pe care-l juca în vremea aceea guvernul democratic, rol care în mod necesar era determinat și limitat de acțiunea în continuare a legilor economice ale capitalismului în economia românească.

Deși ca urmare a politicii economice democratice a guvernului se urmărea cu perseverență (mai ales și cu mai mult succes după etatizarea B.N.R.), îngrădirea activității speculative, neproductive a capitaliștilor, totuși nu trebuie pierdut din vedere că legile economice obiective care dominau piața economică erau cele capitaliste. Se poate afirma chiar că, în urma lichidării rămășițelor relațiilor de producție feudale la sate se înregistra chiar o dezvoltare a relațiilor capitaliste față de trecut.

Faptul că puterea de stat a putut prin reforma monetară din 1947 și prin variatele forme de control (popular și de stat) al producției capitaliste să dea o serie de lovituri tendințelor speculative de sabotaj ale întreprinzătorilor particulari, nu poate duce la concluzia unui caracter în general anticapitalist al regimului democrat-popular în perioada 6 martie 1945—11 iunie 1948.

Regimul democrat-popular frîna doar acele tendințe ale capitalului de a se sustrage de la opera de refacere economică a țării, de a se îmbogăți printr-o activitate speculativă, care lovea dureros în nivelul de trai și așa scăzut al maselor muncitoare.

Același regim însă acorda sprijinul său larg capitaliștilor pentru ridicarea producției industriale după cum bine observă tovarășul Hoffmann în articolul său.

In ce constă acest sprijin? In condițiile în care lipsa materiilor prime devenise mortală pentru o serie de ramuri industriale, guvernul prin acordurile economice încheiate în special cu U.R.S.S., aduce în țară și pune la dispoziția industriașilor cantitățile necesare continuării și chiar lărgirii (vezi cazul industriei textile) producției (bumbac, minereu, fontă, fier, laminate etc.). Guvernul acordă credite avantajoase și procură în limita posibilităților utilajul sau piesele de schimb necesare punerii pe picioare a industriei. Intreaga legislație inclusiv legea oficiilor industriale prevedea realizarea de către capitaliști a unui cîștig legal suficient de ridicat. Nu se refuza de asemenea după intrarea în vigoare a legii de control a valutelor, deblocarea de fonduri în scopul aducerii de utilaje, materii prime etc.

In concluzie, caracterul represiv împotriva capitalului era lege numai în ceea ce privește lupta ce o ducea regimul împotriva sabotajului, a

tendințelor manifeste de a nu participa cu întreaga substanță economică la acțiunea de refacere a țării.

Colaborarea loială, ori de cîte ori era vizibilă, a unor capitaliști la opera de refacere economică a țării era tot de atîtea ori întîmpinată, și sprijinită de regimul democrat-popular.

În legătură cu posibilitățile pe care le-a avut regimul de a lupta împotriva acțiunilor nefaste ale legilor economice ale capitalismului, cel mai bun exemplu ni-l poate oferi analiza efectelor complexului de măsuri economice cunoscute sub numele generic de propunerile P.C.R. din 1947. Dacă în primele luni (respectiv în al doilea semestru al anului 1947) se observă o creștere progresivă a producției și o frînare vizibilă a sabotajului și activității speculative, lucrurile se schimbă apoi, începînd cu primele luni ale anului 1948, deși controlul pe linia de stat se perfecționează și se înăsprește, față de 1947.

Lovitura puternică dată capitaliștilor de reforma monetară care a provocat o acută lipsă de numerar în rîndurile acestora (lipsă ce-i „cointeresează" momentan la obținerea unor beneficii din întreprinderile lor, pe calea ridicării producției), relativa abundență de mărfuri agroalimentare pe piață — rezultat al recoltei bune din vara anului 1947 — au ușurat în primele luni împlinirea și chiar supraîmplinirea prevederilor prevăzute în propunerile P.C.R.

Dar acești factori au fost într-o măsură trecători. Atunci cînd rămîn pe mai departe numai factori subiectivi (regimul de stat, muncitorimea angajată în întreceri patriotice) aceștia singuri nu mai pot asigura creșterea rapidă în continuare a producției.

Scăderea producției care, începînd cu luna ianuarie 1948, se accentua cu fiecare zi, într-o serie de ramuri [1], cu toate eforturile muncitorilor, cu toată străduința organelor populare și de stat pentru controlul economic, n-a putut fi curmată decît de actul naționalizării.

Reiese așadar că politica economică a regimului democrat-popular nu putea înregistra succese durabile în industrie în condițiile în care s-ar fi menținut pe mai departe proprietatea capitalistă asupra principalelor mijloace de producție. Naționalizarea apare în această lumină ca un act obligatoriu, ca o necesitate istorică imperioasă imediată, fără de care mersul înainte al revoluției ar fi fost compromis.

★

În concluzie, în materialul prezentat ridicăm următoarele observații de principiu :

1) Nu se poate vorbi de o revoluție populară care ar îngloba atît sarcinile desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice (etapa I) cît și cele ale revoluției socialiste (etapa a II-a). Prin revoluție populară se înțelege felul specific prin care se realizează în perioada crizei generale a capitalismului într-o serie de țări, sarcinile revoluției burghezo-democratice, respectiv ale desăvîrșirii ei.

[1] Astfel, în industria cimentului, față de aproximativ 45 000 tone lunar în semestrul II/947, producția a scăzut în primul semestru al anului 1948 la aproximativ 32 000 tone ; o scădere și mai însemnată e în industria petroliferă.

2) Întrucît în Romînia cucerirea în întregime a puterii politice de stat (care se face treptat) are loc în cadrul revoluției populare (desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice), ca dată de începere a revoluției socialiste trebuie luat în considerație momentul cuceririi puterii economice, care, la noi ca și în celelalte țări de democrație populară, se înfăptuiește de sus în jos, ca un act de guvernămînt. Din aceasta decurge că revoluția socialistă în Romînia începe la 11 iunie 1948.

3) Baza politică a regimului democrat-popular în prima sa etapă a fost alianța clasei muncitoare cu țărănimea muncitoare, regimul de stat fiind o dictatură revoluționar-democratică a clasei muncitoare și a țărănimii muncitoare. Chiar în momentele de oscilație pronunțată a unei părți a țărănimii mijlocașe, regimul democrat a avut un sprijin permanent în țărănimea săracă, care aproape în totalitatea sa a beneficiat de pe urma împroprietăririi și a politicii economice democratice a guvernului.

4) Datorită unor condiții obiective, în Romînia momentul cuceririi depline a puterii politice în stat nu este urmat de exproprierea imediată a marilor întreprinderi capitaliste, fiind necesară o perioadă pregătitoare pentru trecerea la cucerirea și a puterii economice. Această perioadă socotim că aparține revoluției populare, ca ultimă etapă (treaptă) a sa.

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В ПЕРИОД С 23 АВГУСТА 1944 ПО 11 ИЮНЯ 1948 ГОДА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Рассматривая некоторые теоретические вопросы, касающиеся периода 23 августа 1944 года — 11 июня 1948 года, автор приходит к выводу, что задачей народной революции в Румынии явилось завершение буржуазно-демократической революции и подготовка ряда действий и экономических, социально-политических мероприятий, способствовавших переходу к социалистической революции. Социалистическая революция в Румынии началась, по мнению автора, актом национализации важнейших средств поизводства в промышленности, на транспорте, в кредитной системе и т.д.

Политической основой народно-демократического режима, установленного в Румынии 6 марта 1945 года, была диктатура пролетариата и трудового крестьянства; по отношению к антидемократическим тенденциям, проявленным кулачеством как в экономическом плане, так и в политическом, государство диктатуры пролетариата и трудового крестьянства проводило политику активной нейтрализации.

Другим выводом, к которому приходит автор, является тот, что в Румынии в силу некоторых специфических объективных условий была необходима еще переходная ступень от народной революции к социалистической революции, которая длилась с момента полного за-

хвата власти пролетариатом (30 декабря 1947 года) и до национализации (11 июня 1948 года).

Эта ступень, заключает автор, принадлежит народной революции, закончившейся 11 июня 1948 года, когда началась социалистическая революция.

CERTAINES QUESTIONS AYANT TRAIT AU CARACTÈRE DES TRANSFORMATIONS RÉVOLUTIONNAIRES DE LA PÉRIODE ALLANT DU 23 AOÛT 1944 AU 11 JUIN 1948

(RÉSUMÉ)

L'auteur discute certaines questions d'ordre théorique de la période allant du 23 août 1944 au 11 juin 1948, et arrive à la conclusion que les tâches de la révolution populaire en Roumanie ont consisté à achever la révolution bourgeoise-démocratique et à prendre des mesures économiques, sociales et politiques afin de passer à la révolution socialiste. Le début de la révolution socialiste en Roumanie est marqué par la nationalisation des principaux moyens de production de l'industrie, des institutions de crédit et des transports.

De même, l'auteur précise que la base politique du régime de démocratie populaire, instauré en Roumanie le 6 mars 1945, est la dictature de classe du prolétariat et de la paysannerie travailleuse. Une politique de neutralisation active des tendances non démocratiques des koulaks, tant sur le plan économique que sur le plan politique, a été conséquemment poursuivie.

Une autre conclusion à laquelle l'auteur aboutit est que, étant donné certaines conditions objectives spécifiques, une période de transition a été nécessaire en Roumanie entre la révolution populaire et la révolution socialiste, période qui commence au moment de la conquête complète du pouvoir d'État (30 décembre 1947) et s'achève avec les nationalisations (11 juin 1948).

L'auteur estime que cette période se rattacherait à la révolution populaire, qui s'achèverait ainsi le 11 juin 1948, date à laquelle commence la révolution socialiste.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

ÎN LEGĂTURĂ CU FUNCŢIILE STATULUI NOSTRU DEMOCRAT-POPULAR

DE

C. VLAD

Articolele publicate pînă acum în cadrul discuţiei privitoare la problemele democraţiei populare în R.P.R. au, între altele, meritul de a fi supus dezbaterilor un număr de chestiuni în legătură cu desfăşurarea procesului revoluţionar început la 23 August 1944 în ţara noastră, cu lupta pentru instaurarea, consolidarea şi dezvoltarea regimului nostru democrat-popular.

Faptul că majoritatea problemelor puse în discuţie privesc prima etapă a revoluţiei, arată încă o dată interesul — cu totul justificat — pe care-l suscită această perioadă istorică scurtă, dar atît de bogată în evenimente şi aşa de importantă pentru desfăşurarea ulterioară a procesului revoluţionar.

Urmărindu-se însă materialele apărute pînă acum, nu se poate să nu se constate că problemele actuale legate de tema pusă în discuţie nu se bucură nici pe departe de aceeaşi atenţie. Astfel, cu excepţia unor aspecte actuale ridicate în intervenţiile tovarăşilor M. Lupan, I. Bercu şi Al. Popescu discuţia a rămas orientată spre trecut. Asemenea probleme ca acelea privitoare la particularităţile democraţiei populare în actuala sa etapă de dezvoltare, la locul şi rolul statului în construirea socialismului, la funcţiile şi principiile sale de organizare etc. au rămas pînă acum cu totul, sau aproape cu totul în afara atenţiei participanţilor la discuţie. Această neglijare, cu nimic justificată, a problemelor actuale ale democraţiei populare şi statului nostru este, după părerea noastră, o lipsă însemnată a felului cum s-a desfăşurat discuţia pînă acum; remedierea ei ar fi, credem, hotărîtoare, în ceea ce priveşte eficienţa discuţiei.

★

In legătură cu rolul şi locul statului democrat-popular în opera de construire a socialismului, în timpul discuţiei s-a pus, în mod justificat

după părerea noastră, problema raportului între latura represivă şi cea constructivă a dictaturii clasei muncitoare şi, în acest cadru, problema rolului şi importanţei funcţiei economico-organizatorice a statului nostru în perioada actuală. Cu această ocazie, participanţii la discuţie, care s-au pronunţat în această problemă, au criticat teza potrivit căreia pînă la desfiinţarea claselor exploatatoare statul socialist nu-şi poate desfăşura pe scară largă activitatea sa constructivă, arătînd că şi în etapa actuală funcţia principală pe care o înfăptuieşte statul nostru pe plan intern este funcţia economico-organizatorică [1]. Socotim însă că această problemă merită să fie abordată mai pe larg. De ce activitatea economico-organizatorică e funcţia principală în condiţiile actuale din ţara noastră cînd există încă clase exploatatoare şi se menţine deci şi funcţia represivă a statului; în ce constă şi cît de dezvoltată e această funcţie în condiţiile noastre de azi, iată problemele în care am vrea să continuăm schimbul de păreri început în cadrul discuţiei şi sub alte aspecte decît cele de pînă acum.

În discuţie s-a mai arătat că modul în care erau apreciate şi la noi, pînă nu de mult, locul şi rolul funcţiei economico-organizatorice în activitatea statului era urmarea acceptării şi aplicării necritice la realităţile ţării noastre a tezei cu privire la fazele de dezvoltare ale statului sovietic şi la funcţiile îndeplinite de acesta în prima dintre aceste faze. Se ştie că atît în delimitarea acestor faze, cît şi în analiza rolului şi însemnătăţii funcţiilor statului sovietic se pornea de la ideea că, atît timp cît există clase exploatatoare în interiorul ţării, reprimarea împotrivirii acestora e sarcina principală a puterii proletare şi ca urmare funcţia economico-organizatorică şi cultural-educativă, adică funcţia ce înmănunchează principalele aspecte ale laturii constructive a dictaturii clasei muncitoare, nu poate lua în aceste condiţii „o dezvoltare serioasă". În ce măsură şi pentru care perioade anume practica desfăşurării luptei pentru construirea socialismului în U.R.S.S. infirmă acest mod de a privi dezvoltarea şi sarcinile fundamentale ale statului sovietic este o problemă importantă şi care trebuie studiată.

Aci însă, pe noi ne interesează în primul rînd cum şi de ce această teză nu poate fi acceptată atunci cînd se analizează sarcinile interne ale puterii proletare, chiar pentru prima perioadă a trecerii de la capitalism la socialism.

Lacuna principală a acestui mod de a privi funcţiile statului stă în înţelegerea unilaterală a sarcinilor deosebit de complexe şi de grele care

[1] Nu intenţionăm să analizăm şi să ne spunem părerea în problema dacă în prima etapă a revoluţiei noastre puterea populară a îndeplinit o *funcţie* economico-organizatorică, sau în aceea privitoare la activitatea pe care o desfăşoară statele capitaliste contemporane pe tărîm economic. Remarcăm numai că atunci cînd se abordează problema activităţii economice pe care o desfăşoară o anumită putere de stat este necesar, după părerea noastră, să analizăm mai temeinic condiţiile în care o asemenea activitate poate fi socotită *funcţie* a statului, condiţiile în care o asemenea funcţie poate să apară şi să fie mai mult sau mai puţin dezvoltată. În lipsa unei astfel de analize există pericolul alunecării pe poziţii greşite, iar atunci cînd se vorbeşte despre amestecul statelor capitaliste în domeniul economiei — ele pot aduce apă la moara apologeţilor statului burghez contemporan.

se pun pe plan intern după cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare. Aceste sarcini, privite prin prisma activității puterii de stat, se reduc la următoarele două: *a*) reorganizarea întregii vieți economice, sociale, culturale pe baze socialiste și *b*) apărarea cuceririlor revoluției împotriva dușmanului de clasă din interiorul țării. Întreaga activitate desfășurată de stat pe plan intern în această perioadă poate fi, în linii esențiale, privită prin prisma celor două laturi ale dictaturii clasei muncitoare: latura constructivă, pozitivă și latura represivă.

Așa cum a arătat Lenin și cum confirmă întreaga experiență a luptei pentru socialism în U.R.S.S. și în țările de democrație populară, latura principală, fundamentală a dictaturii proletariatului în perioada de trecere este cea constructivă. „...Dacă puterea burgheziei a fost răsturnată, sarcina principală devine aceea a organizării construcției" [1]. Și aceasta pentru că „în orice revoluție socialistă ...sarcina de căpetenie a proletariatului și a țărănimii sărace, condusă de el, este munca pozitivă sau constructivă în vederea creării unei rețele extrem de complexe și de fine de noi relații organizatorice, menite să cuprindă producția și repartiția planificată a produselor necesare existenței a zeci de milioane de oameni" [2]. Organizarea evidenței și controlului asupra producției și repartiției, trecerea întregii industrii pe baze socialiste, cooperativizarea oceanului de mici gospodării țărănești, electrificarea Rusiei și reorganizarea întregii economii pe baza tehnicii înaintate, înfăptuirea revoluției culturale într-o țară imensă, cu zeci de milioane de analfabeți etc., iată ce înțelegea Lenin prin sarcinile în domeniul organizatoric, iată pe ce plan vast trebuia să se desfășoare și s-a desfășurat într-adevăr activitatea creatoare a maselor de multe milioane conduse de partidul bolșevicilor și avînd în puterea lor sovietică o armă de neînlocuit.

Aprecierile lui Lenin menționate mai sus, cu privire la caracterul fundamental al sarcinilor constructive ale dictaturii clasei muncitoare sînt deosebit de prețioase în problema care ne interesează. Examinarea lor arată că Lenin, analizînd complexul de sarcini care stau în fața puterii revoluționare imediat după instaurarea acesteia, a ținut seama de *scopul* urmărit de revoluție și a indicat *mijloacele* directe, concrete, de înfăptuire a acestuia. Scopul pe plan intern este, în esență, construirea victorioasă a orînduirii socialiste, adică crearea economiei și culturii socialiste, lichidarea pe această cale a exploatării omului de către om și a claselor exploatatoare, făurirea bunăstării tuturor celor ce muncesc pe baza dezvoltării neîntrerupte a economiei socialiste.

Acest scop poate să fie și este într-adevăr înfăptuit numai printr-o uriașă muncă constructivă, la care participă întregul popor muncitor sub conducerea clasei muncitoare. Instrumentul concret, direct, folosit de mase în această operă constructivă e puterea de stat, iar activitatea economico-organizatorică și cultural educativă pe care o desfășoară statul

[1] V. I. Lenin, *Opere*, E.S.P.L.P., 1956, vol. 29, p. 40.
[2] *Ibidem*, vol. 27, 1955, p. 222—225.

e, în fond, modul concret în care acesta acționează ca instrument al construcției. Funcția economico-organizatorică și cultural-educativă, care grupează într-un tot munca constructivă desfășurată de statul muncitoresc-țărănesc în perioada de trecere, reprezintă *mijlocul direct, concret, și, de aceea, principal,* în vederea organizării noii orînduiri sociale.

Reprimarea claselor exploatatoare nu este și nu poate fi prin ea însăși un asemenea mijloc. Activitatea de sfărîmare a împotrivirii dușmanului de clasă este o *condiție esențială* pentru victoria orînduirii socialiste, dar ea nu este și nu poate fi *mijlocul* concret și direct în vederea trecerii întregii vieți economice și sociale pe baze socialiste. În acest sens activitatea de reprimare a împotrivirii dușmanului de clasă e subordonată laturii constructive, pozitive, a dictaturii proletariatului, latură care dă perspectiva dezvoltării și e *instrumentul nemijlocit și principal* al organizării economiei și culturii socialiste. În acest sens, funcția principală a statului socialist pe plan intern este și în prima sa fază de dezvoltare funcția economico-organizatorică.

Aici s-ar putea obiecta că însăși această activitate de organizare este o formă a reprimării, o formă de luptă împotriva forțelor vechi care se opun victoriei noii orînduiri sociale. Această obiecție e întemeiată și trebuie avută în vedere cu toată seriozitatea. Într-adevăr, organizarea și lupta pentru dezvoltarea relațiilor socialiste de producție, lichidarea proprietății capitaliste mari și mijlocii, îngrădirea exploatării în sectorul capitalist al economiei și crearea condițiilor în vederea lichidării definitive a oricăror forme de exploatare etc., toate aceste aspecte ale construcției interne, care fac parte integrantă din activitatea economico-organizatorică nu numai că presupun activitatea de reprimare a împotrivirii dușmanului de clasă, ci și ele însele reprezintă, într-un fel sau altul, diferite forme ale acestei reprimări.

Toate acestea arată cît de complexe sînt sarcinile interne ale dictaturii clasei muncitoare după cucerirea puterii, cît de complexe sînt raporturile între latura represivă și cea constructivă a puterii muncitorești-țărănești. Latura constructivă, care este și rămîne latura fundamentală, presupune însă în mod absolut necesar latura represivă, se desfășoară în strînsă legătură cu activitatea represivă, *contopindu-se* pînă la un punct cu această activitate. Viața însăși arată că ar fi nu numai greșit, ci și primejdios să tragem linii absolute de demarcație între aceste două laturi ale dictaturii clasei muncitoare, să le despărțim printr-un zid chinezesc. Aceeași putere de stat, care desfășoară activitatea economico-organizatorică, înfăptuiește în același timp reprimarea dușmanului de clasă. Funcția economico-organizatorică e o funcție *a statului,* a unei puteri de clasă care în această perioadă reprimă *în mod necesar* împotrivirea dușmanilor socialismului.

Această latură a problemei ni se pare că nu e luată suficient în seamă atunci cînd se afirmă că funcția principală a statului nostru pe plan intern este și în actuala sa fază de dezvoltare cea economico-organizatorică. Un asemenea aspect al problemei nu trebuie însă nicidecum neglijat. Nu trebuie uitat că în țara noastră, ca și în celelalte țări de democrație populară, construirea socialismului se desfășoară în condițiile cînd

există încă forțe sociale vechi și ca urmare, în condițiile luptei de clasă. Așa cum arată întreaga experiență a luptei pentru socialism în U.R.S.S. și în țările de democrație populară, în perioada de trecere lupta de clasă nu dispare, și, în raport cu uneltirile reacțiunii interne și internaționale, în condițiile unei eventuale slăbiri a dictaturii clasei muncitoare poate îmbrăca chiar forme din cele mai ascuțite. Rebeliunea contrarevoluționară din Ungaria a dovedit încă o dată că forțele reacționare interne și internaționale nu renunță la planurile lor de restaurare a vechilor regimuri urîte de popoare, și că, în condiții favorabile pentru reacțiune pot apare încercări de înfăptuire a acestor planuri. Tocmai de aceea statul acestei perioade e un organ al luptei de clasă, instrumentul apărării cuceririlor revoluționare ale poporului muncitor împotriva tuturor dușmanilor interni și externi ai socialismului.

Deși în perioada de trecere de la capitalism la socialism statul socialist îndeplinește în mod cu totul necesar funcția de reprimare a exploatatorilor înlăturați de la putere, totuși și în aceste condiții funcția principală pe plan intern este aceea economico-organizatorică.

Această concluzie e întărită, după părerea noastră, de gradul de dezvoltare a acestei funcții a statului nostru în actuala perioadă (cînd există încă sectoare nesocialiste în economia națională), dezvoltare pe care vom încerca s-o schițăm în cele ce urmează.

★

Activitatea economico-organizatorică pe care o desfășoară statul democrat-popular în perioada de trecere de la capitalism la socialism este o parte integrantă a revoluției socialiste. Apariția și dezvoltarea acestei activități ca funcție a statului exprimă caracterul nou al dezvoltării sociale în țările socialiste.

Prin crearea noilor relații de producție, oamenii smulg producția, activitatea lor istorică cea mai însemnată, de sub dominația forțelor oarbe, necontrolate. Dezvoltarea spontană, cu rezultate neprevăzute și adesea contrarii scopului urmărit, cedează dezvoltării conștiente, planificate a producției sociale. Legile care guvernează producția socialistă fac nu numai posibilă, ci și absolut *necesară* activitatea conștientă a oamenilor. Acest caracter nou al elementului obiectiv în dezvoltarea socială determină ridicarea pe o treaptă nouă, superioară, a rolului și însemnătății factorului subiectiv în mersul înainte al societății. Pe planul dezvoltării vieții economice a societății, activitatea economico-organizatorică a statului socialist este o expresie vie a acestui rol crescînd al factorului subiectiv în dezvoltarea forțelor materiale ale societății.

De aceea, considerăm că se poate afirma că *esența* activității economico-organizatorice ca funcție a statului socialist este capacitatea acestuia de a folosi *în mod conștient,* și *folosirea efectivă* a legilor economice obiective în vederea organizării și conducerii economiei socialiste, precum și a dezvoltării continue a acestei economii pentru construirea comunismului.

Această folosire este posibilă pentru că statul socialist e condus de partidul de avangardă al clasei muncitoare, înarmat cu învățătura marxist-leninistă, singura capabilă să dezvăluie tendințele dezvoltării sociale. Activitatea constructivă a statului clasei muncitoare reprezintă înfăptuirea practică a politicii economice a partidului marxist-leninist bazată pe cunoașterea legilor economice obiective, a nevoilor reale ale dezvoltării social-economice.

În perioada de trecere de la capitalism la socialism funcția economico-organizatorică a statului îmbracă aspecte multiple și se concretizează în activitatea complexă pe care o desfășoară statul pe planul construcției economice.

Un prim aspect al acestei activități este cel care înfățișează rolul statului ca instrument concret în *organizarea* proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție. *Una din căile* apariției formelor socialiste de proprietate este „exproprierea expropriatorilor", naționalizarea întreprinderilor și trecerea acestora în proprietatea statului socialist.

Prin apariția sectorului socialist s-au pus bazele întăririi și dezvoltării necontenite a economiei noastre naționale pe drumul socialismului. Un element esențial în această dezvoltare îl constituie industrializarea socialistă a țării. Folosind resursele bogate de care dispune țara noastră și condițiile favorabile create prin colaborarea strînsă și multilaterală cu Uniunea Sovietică și țările de democrație populară, statul nostru activează ca instrument concret pentru înfăptuirea politicii partidului îndreptată spre transformarea Republicii Populare Romîne într-o țară cu o economie socialistă înaintată. Noile relații de producție constituie un puternic motor al dezvoltării forțelor productive în sectorul socialist de economie. În procesul industrializării țării are loc o dezvoltare neîntreruptă a forțelor sociale de producție, crește necontenit capacitatea productivă a industriei noastre socialiste. Cît de puternică e această necontenită creștere a forțelor productive se vede și din faptul că industria noastră a dat în 1956 o producție de peste 3 ori mai mare decît cea din 1938. Pe baza acestei dezvoltări crește și capacitatea economiei noastre de a asigura satisfacerea la un nivel din ce în ce mai corespunzător nevoilor materiale și culturale crescînde ale maselor muncitoare de la orașe și sate. În anii regimului democrat-popular, prin înfăptuirea politicii partidului și statului nostru s-au făcut pași însemnați în direcția îmbunătățirii nivelului de trai al poporului. Traducerea în viață a măsurilor stabilite de Plenara C.C. al P.M.R. din decembrie 1956 în lumina programului preconizat de Congresul al II-lea al partidului, va marca noi și foarte însemnați pași pe calea ridicării continue a bunăstării materiale și culturale a celor ce muncesc.

Procesul de industrializare înseamnă, în același timp, întărirea și dezvoltarea *relațiilor* de producție socialiste, întărirea continuă a pozițiilor socialismului în ansamblul economiei naționale. Pe baza industrializării se creează condițiile necesare trecerii treptate a micii producții de mărfuri pe făgașul socialismului. Cooperativizarea micilor producători reprezintă o *a doua latură* a muncii desfășurată de puterea populară în vederea organizării relațiilor de producție socialiste.

În această direcție, partidul și statul nostru au dus și duc cu consecvență o politică de încurajare și sprijinire a diverselor forme de unire a micilor producători prin cooperație, de la formele de cooperare în vederea organizării schimbului de mărfuri între industrie și agricultură, pînă la formele de cooperare pe linia producției.

Elementul fundamental în opera de cooperativizare a micii producții îl constituie procesul transformării socialiste a agriculturii. Statul democrat-popular este instrumentul concret în înfăptuirea acestui proces. Industria socialistă de stat creează o temeinică bază tehnico-materială necesară cooperativizării agriculturii. Statul organizează producția pe scară largă a mașinilor și uneltelor agricole, formează și întreține stațiunile de mașini și tractoare. El crește cadrele științifice și tehnice necesare agriculturii, organizează și întreține institute și stațiuni specializate menite să cerceteze și să asigure introducerea în agricultura noastră a cuceririlor științei și tehnicii.

Statul socialist sprijină în mod ferm din punct de vedere financiar unitățile socialiste din agricultură, le dă un larg ajutor agrotehnic și se preocupă îndeaproape de întărirea lor economico-organizatorică. Totodată, puterea populară duce o politică de cointeresare materială a țăranilor muncitori în vederea trecerii lor la agricultura socialistă, iar organele de stat ajută în același timp în mod concret la organizarea practică a noilor unități agricole socialiste create pe calea liberului consimțămînt al țăranilor muncitori.

După cum este cunoscut, ca urmare a înfăptuirii politicii partidului și guvernului, pînă în prezent mase largi de țărani muncitori au pășit pe drumul agriculturii socialiste. La sfîrșitul anului 1956, 684 000 de familii se uniseră în peste 10 700 gospodării colective și întovărășiri agricole. În unele regiuni — Constanța și Galați — un număr crescînd de raioane sînt complet cooperativizate.

Așadar, munca de *organizare* a relațiilor de producție socialiste și de extindere a lor în ansamblul economiei naționale reprezintă un aspect însemnat al activității economico-organizatorice a statului nostru în perioada de trecere de la capitalism la socialism.

Un al doilea aspect al acestei activități este *conducerea* efectivă a sectorului socialist, predominant în economia țării, organizarea unei dezvoltări planice, proporționale a diferitelor ramuri ale economiei naționale și în cele din urmă a acesteia în întregul ei. Conducerea *conștientă* a economiei reprezintă nu un aspect oarecare, ci aspectul *principal* în activitatea economico-organizatorică a statului *și în această perioadă.* Ea constituie o formă superioară de folosire conștientă a legilor economice obiective și fără ea nu poate fi vorba de o funcție economico-organizatorică a statului, cît de cît dezvoltată.

Am vorbit mai sus despre industrializarea și rolul ei în creșterea forțelor sociale de producție și în dezvoltarea relațiilor socialiste. Industrializarea socialistă presupune însă conducerea conștientă a sectorului socialist în economie, presupune dezvoltarea planică, proporțională, a economiei naționale. Creșterea și dezvoltarea necontenită a economiei socialiste *nu*

se poate înfăptui decît prin conducerea planificată a statului socialist, instrumentul acțiunii conștiente a maselor populare.

Prin acțiunea planificatoare a statului, care reflectă, în linii generale, cerințele obiective ale legii dezvoltării planice, proporționale a economiei naționale, diferitele ramuri ale sectorului socialist și, într-o măsură, întreaga economie națională se dezvoltă potrivit nevoilor obiective ale actualei perioade istorice pe care o străbatem.

Pe această cale se asigură dezvoltarea proporțională, armonioasă, a diferitelor ramuri ale economiei naționale și a acesteia în întregul ei. Îndeplinirea planurilor noastre anuale și a celui cincinal, dezvoltarea luată de economia noastră în ansamblu arată că în acțiunea sa de planificare și de înfăptuire a planurilor economice, statul nostru a respectat, în linii generale, cerințele obiective ale dezvoltării planice, proporționale a economiei. Practica a dovedit că pe măsură ce se dezvoltă și se consolidează sectorul socialist în economie, pe măsură ce legea dezvoltării planice capătă un cîmp de acțiune tot mai larg, crește și rolul planificator și coordonator al statului socialist, iar conducerea conștientă, pe bază de plan elimină din ce în ce mai mult elementele de spontaneitate din procesul dezvoltării.

Disproporțiile care apar în desfășurarea acestui proces pot fi și sînt într-adevăr înlăturate tot ca urmare a posibilităților pe care le creează conducerea planificată a economiei.

Colaborarea cu celelalte țări socialiste dă posibilitate țării noastre să-și dezvolte economia spre socialism în condiții cît mai prielnice. Relațiile economice de strînsă colaborare și ajutorare reciprocă între toate țările socialiste fac posibil ca statul nostru să asigure dezvoltarea proporțională, armonioasă a economiei naționale fără să fie nevoit să dezvolte toate ramurile industriei grele și în același timp fără să depindă de relațiile instabile și nesigure cu piața capitalistă.

Strînsa colaborare cu celelalte țări socialiste înlesnește mersul țării noastre spre socialism, grăbește procesul creării economiei socialiste și face ca activitatea economico-organizatorică a statului nostru democrat-popular să fie nu numai vastă ca amploare, ci și eficace, bogată în rezultate efective.

Aceste condiții în care are loc construirea economiei noastre socialiste influențează pozitiv asupra gradului de dezvoltare la care a ajuns funcția economico-organizatorică a statului democrat-popular, chiar în actuala perioadă cînd economia noastră n-are un caracter socialist unitar, cînd în afară de sectorul socialist există sectorul micii producții de mărfuri și sectorul capitalist. Prezența unor sectoare nesocialiste îngreunează, fără îndoială, procesul dezvoltării planice, armonioase, a economiei naționale în întregul ei, împiedică extinderea conducerii nemijlocite și eficiente a statului asupra întregii economii. În aceste sectoare continuă să acționeze, e drept îngrădite, legi specifice formațiunilor presocialiste, printre care și legea concurenței și anarhiei în producție. Prezența acestor sectoare și acțiunea legilor specifice lor creează posibilitatea ivirii unor disproporții în cadrul economiei naționale. În perioada de trecere de la capitalism la socialism această posibilitate nu rezidă numai în nerespectarea cerințelor obiective ale legii dezvoltării planice, proporționale, ci și în faptul că

această lege nu acționează în întreaga economie, în faptul că există sectoare economice în care statul nu poate exercita decît indirect un rol planificator și regulator. Așa e de pildă cazul cu disproporția a cărei expresie este rămînerea în urmă a agriculturii în raport cu dezvoltarea restului economiei noastre naționale, care influențează negativ dezvoltarea unor ramuri ale industriei ușoare și alimentare și, într-un anumit sens, asupra dezvoltării economiei în ansamblu.

Aceasta nu înseamnă însă că statul democrat-popular e dezarmat în fața efectelor negative legate de prezența sectoarelor nesocialiste în economia noastră. Prezența unui sector socialist predominant în economia națională, guvernat de legi proprii economiei socialiste, prezența în mîinile statului a unor puternice pîrghii economice îi permit acestuia să exercite un rol regulator, organizator, asupra sectoarelor nesocialiste, îi permit să îngrădească efectele negative ale legilor care continuă să acționeze în aceste sectoare. Sistemul de contractări și achiziții, comerțul de stat și cel cooperatist, cu influența lor pe piața neorganizată, politica fiscală — iată cîteva din principalele pîrghii prin care statul își exercită rolul regulator asupra producției sectoarelor nesocialiste. În condițiile desființării cotelor obligatorii la majoritatea produselor agricole, sistemul contractărilor și achizițiilor capătă o importanță deosebită nu numai ca mijloc de asigurare a aprovizionării populației cu produse agro-alimentare și a industriei alimentare și ușoare cu materii prime agricole, ci și ca factor planificator și regulator al producției agricole în aceste sectoare. Prin încheierea contractelor cu producătorii individuali și prin politica de prețuri în domeniul achizițiilor, statul are posibilitatea reală de a influența dezvoltarea acelor ramuri ale producției agricole cerealiere și animale care au o mare însemnătate pentru economia națională. Aceasta înseamnă nu numai luptă pentru îngrădirea influenței negative pe care o exercită prezența sectoarelor nesocialiste asupra economiei, ci și mobilizarea resurselor pe care le au aceste sectoare și punerea lor în slujba dezvoltării economiei noastre naționale, folosirea legii valorii care acționează și în aceste sectoare conform intereselor dezvoltării economiei naționale în actualele condiții.

Așadar, în legătură cu prezența unor sectoare nesocialiste în economia noastră în perioada de trecere, nu se pune numai problema efectelor negative pe care le are această prezență asupra posibilităților statului de a conduce efectiv întreaga economie națională, nu se pune numai problema greutăților pe care le creează această prezență dezvoltării proporționale armonioase a economiei. Activitatea economico-organizatorică a statului se extinde în diferite forme și pe diferite căi și asupra acestor sectoare. Iar în condițiile cînd ponderea sectorului particular în producția agricolă-marfă este încă mare, folosirea legii valorii în vederea mobilizării resurselor sectoarelor nesocialiste pentru satisfacerea nevoilor dezvoltării noastre economice este fără îndoială *un aspect al funcției economice a statului* care nu poate fi și nu trebuie neglijat.

Dezvoltarea proporțională a economiei, acțiunea de planificare și lupta pentru îndeplinirea planurilor economice dă statului democrat-popular posibilitatea conducerii generale a economiei socialiste în curs

de înfăptuire. Dar conducerea economiei, ca element al activității economico-organizatorice a statului, nu se reduce la această conducere generală. Statul conduce *nemijlocit* întreaga activitate în sectorul de stat al economiei. El conduce în mod direct și efectiv industria socialistă, construcțiile, transporturile-proprietate a statului, finanțele țării, comerțul de stat. Conducerea întreprinderilor de stat este numită și dă socoteala în fața statului. Prin această conducere, statul ia parte nemijlocit, împreună cu masa largă de muncitori mobilizați de organizațiile de partid, sindicale și de U.T.M. la organizarea concretă a muncii în întreprinderi. Această conducere a economiei de către stat se bazează pe principiul centralismului democratic, care a fost și rămîne principiul fundamental în organizarea și funcționarea statului nostru. Așa cum a arătat experiența țării noastre, aplicarea acestui principiu, formele și metodele de înfăptuire a lui nu sînt date o dată pentru totdeauna și depind de etapa respectivă a construcției, de raporturile de clasă, de conștiința maselor, de gradul de pregătire a cadrelor de conducere. Partidul și guvernul R.P.R. au fost și sînt permanent preocupate de îmbunătățirea conducerii de către stat a economiei naționale. E cunoscut că în ultimul timp conducerea partidului și statului nostru au întreprins un șir de măsuri menite să ducă la îmbunătățirea acestei conduceri. Plenara din decembrie 1956 a C.C. al P.M.R. a combătut manifestările de centralism excesiv, care frînează inițiativa de jos și stimulează birocratismul, stabilind măsuri deosebit de importante pentru aplicarea centralismului democratic în conducerea de către stat a economiei. Aceste măsuri merg pe linia asigurării conducerii centralizate a statului în condițiile lărgirii atribuțiilor conducerilor de întreprinderi în toate domeniile, în condițiile creșterii rolului organelor locale ale puterii de stat în ce privește conducerea economiei pe plan local.

Traducerea în viață a măsurilor inițiate de partid în acest domeniu va ridica la un nivel superior activitatea de conducere a statului și va stimula inițiativa de jos în vederea creșterii continue a producției și a productivității muncii, a reducerii prețului de cost și realizării de economii, într-un cuvînt, în vederea asigurării unei conduceri cît mai eficiente a economiei noastre.

Întreaga această activitate de conducere a economiei socialiste în formare arată cît de greșite și dăunătoare sînt tezele revizioniste care încearcă să nege rolul statului în crearea economiei noi în numele combaterii birocratismului și al realizării „democrației nemijlocite".

Experiența țării noastre în domeniul organizării și conducerii economiei socialiste confirmă învățătura marxist-leninistă despre rolul dictaturii proletariatului, al statului socialist, în opera de construire a socialismului. Statul socialist acționează în această operă ca principal instrument al clasei muncitoare și al aliaților ei. Oamenii muncii înfăptuiesc sarcinile construcției socialiste folosind ca armă de luptă puterea *lor* de stat iar a nega acest rol al statului înseamnă a îndemna clasa mun-

citoare să renunțe la această armă, să se lipsească de principalul său instrument în lupta pentru construirea vieții noi.

★

Cele de mai sus au urmărit să ilustreze faptul că și în actuala sa etapă de dezvoltare statul nostru are ca funcție principală pe plan intern funcția economico-organizatorică. Această funcție e principală pentru că reprezintă mijlocul concret, direct și de neînlocuit în vederea organizării economiei socialiste pe baze socialiste.

Funcția economico-organizatorică a statului a luat o dezvoltare puternică, deși în economia țării continuă să existe sectoare nesocialiste. Aceasta se explică, în esență, prin faptul că construirea socialismului se desfășoară în țara noastră în condițiile existenței sistemului mondial al socialismului, ceea ce înlesnește procesul construirii economiei socialiste și face posibilă desfășurarea largă a activității constructive a puterii populare încă de la începutul perioadei de trecere. A nu recunoaște această dezvoltare largă a funcției economico-organizatorice a statului nostru încă din actuala sa fază, înseamnă nu numai a închide ochii în fața realității, dar și a scăpa din vedere aceste condiții istorice noi, a căror influență pozitivă asupra desfășurării activității constructive în țara noastră ar putea cu greu să fie neglijată.

O asemenea nerecunoaștere a gradului ridicat de dezvoltare a funcției economico-organizatorice a statului ar putea să fie și urmarea *reducerii* acestei funcții la conducerea planificată a economiei socialiste în curs de formare. Mai sus am arătat că această conducere este elementul *principal, fundamental* în activitatea economică a statului și am încercat să dovedesc că *și* acest aspect al muncii constructive dusă de stat în domeniul economiei a luat o însemnată dezvoltare. Dar, dacă în condițiile în care socialismul a învins deja în întreaga economie națională activitatea economică a puterii de stat se poate reduce, în linii generale, la conducerea și dezvoltarea continuă a economiei socialiste ; în perioada de trecere de la capitalism la socialism această funcție nu se reduce și nu se poate reduce la aspectul acesta. În perioada de trecere, statul desfășoară o vastă activitate pentru *organizarea* relațiilor de producție socialiste, pentru reorganizarea întregii economii pe baze socialiste. De asemenea, atîta vreme cît socialismul n-a învins în întreaga economie, statul trebuie să rezolve sarcini *multiple și complexe* pentru eliminarea efectelor negative cauzate de prezența unor sectoare nesocialiste în economie, pentru mobilizarea și folosirea resurselor acestor sectoare în vederea satisfacerii nevoilor dezvoltării economice în perioada istorică pe care o străbatem.

Aceste aspecte ale muncii constructive fac parte în mod incontestabil din funcția economico-organizatorică a statului nostru democrat-popular. Toate acestea ne îndreptățesc, după părerea noastră, să vorbim despre dezvoltarea puternică, largă pe care a luat-o această funcție încă de pe acum. Fără îndoială că aceasta nu înseamnă nicidecum că în viitor, și mai ales după ce socialismul va triumfa în întreaga economie, funcția economico-organizatorică a statului nostru nu va cunoaște o dezvoltare încă mai mare și mai puternică. Nu încape îndoială că trecerea întregii

economii pe făgaşul socialismului va determina o etapă nouă, calitativ superioară în dezvoltarea acestei funcţii.

Realitatea arată însă că încă de pe acum, statul nostru socialist desfăşoară o vastă şi efectivă activitate de organizare şi dezvoltare neîntreruptă a economiei socialiste în plin proces de făurire.

К ВОПРОСУ О ФУНКЦИЯХ РУМЫНСКОГО НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В данной статье автор рассматривает два вопроса: 1) почему главной внутренней функцией народно-демократического государства на современном этапе его развития является экономико-организаторская функция и 2) насколько развита эта функция в условиях существования и несоциалистических секторов в народном хозяйстве РНР.

Автор показывает, что экономико-организаторская функция является главной функцией, потому что она служит непосредственным, конкретным средством организации социалистической экономики. В то же время в статье подчеркнута прямая связь этой функции с функцией подавления внутреннего врага, что является *существенным* условием для обеспечения победы нового, социалистического строя.

Дальше кратко охарактеризованы различные стороны экономико-организаторской деятельности государства в переходный период от капитализма к социализму. Среди этих сторон особо выделяется организация социалистических производственных отношений, плановое руководство народным хозяйством и т. д. Автор заключает, что в новых исторических условиях, возможных благодаря существованию всемирной социалистической системы, народно-демократическое государство может широко развернуть экономико-организаторскую деятельность, даже при наличии несоциалистических секторов.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LES FONCTIONS DE L'ÉTAT DE DÉMOCRATIE POPULAIRE

(RÉSUMÉ)

L'auteur met en discussion les deux problèmes suivants : 1° la raison pour laquelle la fonction d'organisation économique est, sur le plan intérieur et à l'étape actuelle de son développement, la principale fonction de l'Etat de démocratie populaire, et 2° quel est le degré de développement de cette fonction, alors que l'économie nationale de la République Populaire Roumaine comporte encore des secteurs non socialistes.

L'auteur montre que la fonction d'organisation économique est la principale fonction de l'Etat parce qu'elle est le moyen direct, concret, d'orga-

niser l'économie socialiste. Il démontre, en même temps, la relation étroite qu'il y a entre cette fonction et la répression de l'ennemi intérieur qui constitue une condition *essentielle* de la victoire du nouvel ordre socialiste.

L'auteur résume ensuite les différents aspects de l'activité d'organisation économique de l'Etat au cours de la période de passage du capitalisme au socialisme. Il étudie l'organisation des rapports de production socialistes et la conduite planifiée de l'économie nationale, en tant qu'aspects de cette activité. L'article souligne le fait que, en raison des nouvelles conditions historiques caractérisées par l'existence du système mondial du socialisme, l'Etat de démocratie populaire peut déployer son activité d'organisation économique sur une large échelle, quoique l'économie nationale comporte encore des secteurs non socialistes.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 3, 1957

PROBLEMELE ACTUALITĂȚII AȘTEAPTĂ ÎNCĂ SĂ FIE DISCUTATE

DE

M. LUPAN

Discuția în jurul problemelor democrației populare se vădește a răspunde unor nevoi reale. Din profilul pe care și-l conturează încă de pe acum discuția, face parte, ca o trăsătură valoroasă a ei, angajarea într-o serie de probleme complexe și interesante, implicînd nevoia înfruntării într-o largă și deschisă luptă de opinii, de pe poziții marxist-leniniste. Fără îndoială că, pe măsură ce discuția înaintează, cîștigă mult în adîncime și claritate probleme spinoase cum sînt : esența de clasă a puterii populare în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice în țara noastră, caracterul anticapitalist al puterii în această perioadă, raportul între funcțiile puterii populare în etapa dictaturii proletariatului. Există deci, după părerea noastră, indicii care vorbesc despre rodnicia discuției inițiate. Anumite direcții și linii de înaintare ce se fac simțite în lungul ei nu corespund însă intenției inițiale și se impun de aceea a fi la rîndul lor luate în discuție.

★

Trebuie arătat de la bun început că deschiderea discuției cu un material avînd ca temă o etapă inițială, trecută, din dezvoltarea democrației populare în țara noastră, deși și-a propus să ofere astfel un cadru organizat potrivit criteriului succesiunii istorice, a înlesnit orientarea ulterioară a discuției îndeosebi în jurul unor probleme legate de primii ani ai făuririi și consolidării puterii populare. Fără a nega sau subaprecia însemnătatea și greutatea clarificării unor asemenea probleme, credem însă că discuția noastră va răspunde intențiilor și nevoilor ce au generat-o, în primul rînd în măsura în care tematica ei în ansamblu va oglindi însemnătatea deosebită pe care o are analiza problemelor de interes actual, arzător. În ce stadiu se află din acest punct de vedere discuția, la patru numere după deschiderea ei ? Trecînd în revistă materialele publicate, nu e greu de observat

— după părerea noastră — faptul că probleme fundamentale ale revoluției socialiste în țara noastră, — activitatea multilaterală a puterii populare, reflectarea în cuprinsul ei a legilor și trăsăturilor general valabile ale revoluției socialiste, formele și metodele concrete ale acestei activități, acțiunea istorică a maselor populare în revoluția socialistă și conducerea lor de către partid —, își mai așteaptă încă rîndul în dezbateri.

Pornind de la același criteriu, și anume al măsurii în care analiza tuturor problemelor este pătrunsă de spiritul actualității, cred că suscită anumite observații și modul în care au fost aduse cîteodată în discuție unele aspecte aparținînd istoriei puterii populare din țara noastră.

În numeroase materiale publicate se face, de pildă, o bogată analiză a activității pozitive — economice, politice, culturale etc. — desfășurată în prima sa etapă de democrație populară — relevare istorică a capacității organizatorice și de luptă proprii puterii populare din țara noastră. Substanțială și clarificînd importante aspecte teoretice, o asemenea analiză ar prilejui însă concluzii extrem de importante pentru activitatea practică din zilele noastre. Ce demonstrează într-adevăr în esență, ce confirmă în mod istoric, rodnicia activității desfășurate de puterea populară în țara noastră (și evidențiată în cursul discuției), dacă nu însemnătatea deosebită pe care o are cucerirea puterii de stat de către clasa muncitoare condusă de partid, făurirea și consolidarea puterii de stat democrat-populare, folosirea ei cu succes în lupta împotriva claselor exploatatoare și pentru transformarea revoluționară a societății ? Ce reliefează într-adevăr cu tăria faptelor, preponderența, încă inițială, a activității pozitive și constructive în activitatea puterii populare — elemente desprinse în cadrul discuției — dacă nu esența nouă a puterii democrat-populare, opoziția dintre statul democrat-popular și statul claselor exploatatoare, superioritatea statului nostru democrat-popular ? Experiența istorică a puterii populare este atît de bogată și edificatoare încît poate să servească în discuție, după părerea noastră, nu numai pentru desprinderea unor aspecte teoretice, legate nemijlocit de perioada trecută la care se referă, ci pentru a se evidenția pe deplin, pe baza analizei istorice, procesul apariției și semnificația trăsăturilor ce caracterizează democrația populară în etapa actuală, esența și însemnătatea acțiunilor puterii populare în procesul construcției socialiste, necesitatea și căile întăririi continue a puterii populare.

Se știe că încercările de revizuire și denaturare a principiilor marxist-leniniste cuprind, ca o parte însemnată, atacurile îndreptate împotriva statului de tip socialist și a rolului său în construirea socialismului, străduințele de a ignora esența nouă a statului de tip socialist și de a-l identifica cu statul claselor exploatatoare. Asemenea încercări pot fi însă întreprinse numai cu prețul nesocotirii totale a indicațiilor experienței istorice, oferite de existența și acțiunea statelor de tip socialist.

Aprofundînd și ilustrînd printr-o serie de aspecte practica făuririi și activității statului democrat-popular în primii ani ai existenței sale, discuția a adus, credem, o contribuție la relevarea netemeiniciei celor de mai sus, prin prilejul oferit unei confruntări concrete a speculației cu practica social-istorică. Experiența istorică acumulată de democrația populară din țara noastră în cursul construcției socialiste relevă însă esența nouă a statului nostru de tip socialist într-o bogăție de aspecte ce așteaptă încă

să fie cercetate. Urmărind, de pildă, semnificația teoretică a unor asemenea aspecte ale democrației populare, cum ar fi faptul că masele populare sînt acelea care-și găsesc expresia voinței lor în toate acțiunile de stat, care aleg organele puterii de stat, participă nemijlocit la conducerea statului și care controlează organele statului în activitatea lor, sau faptul că dezvoltarea activității statului nostru este întovărășită nu de o creștere a manifestărilor birocratice ci dimpotrivă, de eliminarea acestor manifestări pe baza stimulării activității maselor și a dezvoltării democrației socialiste — nu demonstrăm oare în acest fel lipsa de temei a încercărilor ce urmăresc să opună statul nostru așa-zisei „democrații directe", să înscrie în esența sa birocratismul și să-i atribuie o presupusă tendință de a se situa independent de societate, de masele populare?

Printre problemele dificile și complexe luate în dezbatere în cadrul discuției s-a înscris — poate fără a fi invitată — problema categoriei puterii. Faptul îl găsim însă pe deplin explicabil. Problema puterii și-a găsit în general, pînă acum, tratarea în lucrări ce porneau de la o considerare implicită a ei, lucrări consacrate revoluției populare, regimului democrat-popular, construcției de stat etc. Dezbaterile teoretice asupra problemelor revoluției și regimului în țara noastră au făcut însă cu totul necesară, pe măsura ridicării nivelului lor, luarea în discuție, ca atare, a problemelor sociologice ale puterii — fapt demonstrat și de discuția din *Cercetări filozofice* — dat fiind că de clarificarea acestora se dovedea a fi strîns legată însăși clarificarea problemelor practice dezbătute.

Importantă prin urmare pentru rezolvarea unor probleme teoretice și practice ale democrației populare în țara noastră, adîncirea problemelor sociologice ale puterii apare la fel de importantă în legătură cu actualele condiții ale luptei ideologice, cînd cercurile revizioniste denaturează teoria marxist-leninistă asupra puterii de stat. Ignorarea esenței de clasă și economice concrete a puterii a servit acestor încercări pentru o caracterizare a unui sistem drept democratic sau nedemocratic nu în primul rînd după *ce putere* de clasă se exercită în cuprinsul său, ci după *mijloacele* exercitării, nu după ce esența de clasă exprimă — dictatură a burgheziei sau dictatură a proletariatului — ci după elemente de ordin formal. Pe aceiași cale a fost postulată nevoia renunțării la puterea de stat socialistă, în favoarea unei dezvoltări oarbe, stihinice, lipsită de intervenția activă și conștientă a partidului și puterii de stat. Răspunsul hotărît dat unor asemenea strădanii îl vedem legat de aprofundarea marxist-leninistă, pe baza experienței istorice, a problemelor categoriei puterii. Discuția din revistă credem că s-a dovedit rodnică și prin schimbul de păreri în această direcție pe care l-a prilejuit.

Ținem să ne arătăm dezacordul cu pozițiile adoptate în această problemă în studiul tov. L. Bartfeld[1]. Credem însă că mai întîi trebuie notată forma în care considerațiile d-sale sînt înfățișate. Ni s-a părut într-adevăr că intervenția tov. L. Bartfeld într-o asemenea problemă spinoasă și menită a fi continuu adîncită cum este cea în discuție, a fost concepută într-un spirit care ar da dreptul ca ceea ce nu corespunde

[1] *Cercetări filozofice*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, nr. 1.

anumitor afirmaţii să fie gratificat cu sentinţe de multe ori neargumentate şi cu etichete cum ar fi aceea de „non-sens din punctul de vedere al marxismului". În ceea ce ne priveşte, am încercat în intervenţia noastră să aducem în discuţie unele păreri cu convingerea că ne aflăm, ca şi domnia sa, pe poziţii marxist-leniniste, pe care nimeni de altfel nu le poate monopoliza. Nu putem rediscuta aici justeţea acestora. Acest lucru va fi clarificat probabil în concluziile pe care redacţia le va trage la sfîrşitul discuţiei. Am ţinut numai să ne exprimăm dezacordul cu un stil de discuţii care nu este menit să încurajeze o luptă deschisă de opinii.

Spre exemplu, concluzia la care ajunge tov. Bartfeld în ce priveşte articolul nostru despre criza politică, este aceea că el constituie o „prezentare ... greşită a întregului proces revoluţionar din perioada 23 August 1944—6 Martie 1945" [1]. Ne-am fi aşteptat ca acestei aprecieri să-i urmeze aspectele şi argumentele concrete necesare. Ei îi urmează însă o altă apreciere, constînd în afirmarea existenţei unei „serii de contradicţii" în articolul nostru, serie ilustrată printr-o aşa-zisă contradicţie care dispare în mod evident dacă în articolul tov. Bartfeld, citatul pe care se bazează nu este scos din context şi reprodus cu puncte de suspensiune. Lăsîndu-ne nedumeriţi, folosirea metodei „sentinţelor" se dovedeşte şi de data aceasta a nu putea contribui la luminarea şi clarificarea problemelor.

★

Ne-am propus îndeosebi prin cuprinsul acestui articol să evidenţiem încă o dată ce cîmp de cercetare teoretică oferă aspectele actuale ale construcţiei şi dezvoltării noastre socialiste, precum şi cît de numeroase implicaţii pentru activitatea practică actuală are abordarea problemelor teoretice ale revoluţiei şi puterii populare în ţara noastră. Fără îndoială că problemele ce aşteaptă a fi profund dezbătute nu se reduc la cele schiţate mai sus. Se mai face încă simţită de pildă, după părerea noastră, lipsa unei abordări tot mai adînci a problemei raportului dintre elementul spontan şi cel conştient în socialism şi în perioada de trecere, raport care dezvăluie însemnătatea activităţii conştiente şi organizată a maselor sub conducerea puterii de stat socialiste şi a partidului clasei muncitoare. Credem de asemenea că nu poate fi neglijată o asemenea problemă teoretică cum este aceea a îmbogăţirii calitative a funcţiilor externe ce revin puterii democrat-populare în urma închegării şi promovării relaţiilor de tip nou stabilite între ţările lagărului socialist, în frunte cu Uniunea Sovietică. Nu poate fi privită ca epuizată, prin bogăţia ei teoretică şi aspectele mereu noi sub care apare, nici problema rolului conducător al partidului, necesitatea obiectivă şi căile întăririi acestui rol conducător.

[1] *Cercetări filozofice*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, nr. I, p. 127.

Dată fiind această bogăție a temelor de însemnătate actuală ce-și revendică o mereu mai profundă analiză, sîntem de părere că desfășurarea ulterioară a discuției ar trebui să depășească orientarea spre trecut ce se face simțită și să contribuie astfel în mod substanțial la generalizarea marxist-leninistă a experienței practice revoluționare acumulată de poporul nostru sub conducerea partidului în procesul construcției socialiste.

MIHAI RALEA

Cele două Franţe

E.S.P.L.A., Bucureşti, 1956

Legăturile de prietenie dintre poporul romîn şi cel francez au vechi tradiţii şi rădăcini adînc implîntate în istoria luptelor pentru libertate şi progres a ambelor popoare. Este incontestabilă, de asemenea, înrîurirea pe care creaţia culturală franceză a avut-o asupra vieţii intelectuale şi politice din Romînia. Ideile înaintate ale revoluţiei de la 1789, suflul revoluţionar caracteristic operelor celor mai luminaţi reprezentanţi ai poporului francez, au găsit ecou şi în principatele romîne au fecundat şi au rodit — în încleştarea de la 1848 — pe pămîntul fertil udat de sîngele generaţiilor de luptători pentru libertate socială şi naţională. Franţa revoluţionară a oferit azil conducătorilor paşoptişti exilaţi; aproape un secol mai tîrziu, Henri Barbusse şi-a ridicat glasul împotriva atrocităţilor săvîrşite de siguranţa burgheză din Romînia; proletariatul francez a sprijinit grevele din 1933 ale ceferiştilor şi petroliştilor, după cum luptători romîni şi-au jertfit viaţa pentru onoarea şi libertatea Franţei pe baricadele Comunei sau în detaşamentele maquis-ului.

Nu la toate acestea se gîndea însă oficialitatea culturală din vechea Romînie cînd a lansat şi susţinut pînă la obsesie ideea că „sîntem o ţară de cultură franceză". Închizînd ochii în faţa adevăratelor valori create de geniul francez, burghezia — pentru a masca propria-i goliciune spirituală — a transplantat şi răspîndit cu mare vîlvă ceea ce era static, retrograd, reacţionar în cultura „ţării surori", preluînd necritic, în bloc, falsele valori şi plecîndu-se cosmopolit în faţa lor. O întreagă literatură morbidă, aflată nemijlocit sub influenţa dadaismului, futurismului, suprarealismului, o gamă de elucubraţii „trăiriste" au constituit aspectul „autohton" al descompunerii culturii burgheze. Şi, în spatele acestui paravan cultural, aservirea economică a Romîniei capitalului francez.

Falsă imagine a Franţei din care lipsea — nu întîmplător — tocmai adevărata Franţă, cu tot ce a avut şi are ea viabil, măreţ.

Poporul romîn n-a aplecat însă urechea, n-a dat crezare maculaturii literare şi filozofice importată masiv şi inoculată perseverent de către ideologii burgheziei. Reprezentanţii săi autentici au ştiut să înţeleagă şi să discearnă. Legăturile sale trainice el le-a stabilit cu Franţa revoluţionară a sanchiloţilor şi comunarzilor, a lui Jaurès

şi Thorez, cu Franţa care a dat omenirii pe Descartes şi Diderot, pe Voltaire şi Rousseau, pe France şi Aragon, pe Henri Barbusse şi Romain Rolland.

Dacă pînă la afirmarea puternică pe scena vieţii politice şi culturale din Franţa a mişcării muncitoreşti, burghezia romînă se extazia în faţa a tot ce era „francez", după acest moment, o dată cu creşterea în lărgime şi adîncime a luptei proletariatului condus de partidul său marxist-leninist, a influenţei sale, aceeaşi burghezie şi-a schimbat radical atitudinea, a început să pomenească din ce în ce mai insistent de decăderea Franţei, de degradarea culturii ei. Argumentele pentru demonstrarea acestei idei se referă la acţiunile *politice* ale poporului francez, acţiuni care probează pînă la evidenţă situarea pe linia tradiţiilor sale sănătoase, revoluţionare, inepuizabila sa forţă interioară. De aici, sensul politic retrograd al acestor argumente. Acesta e un aspect; celălalt aspect are în vedere faptul că poporul francez, cultura sa, e confundat cu pătura reacţionară, care — ştiut e — simţindu-şi sfîrşitul aproape şi sezisînd, uneori cu luciditate, starea sa de decadenţă, consideră această stare ca un simptom al decăderii *întregului popor*, a *întregii culturi*. Dar între burghezia franceză şi cultura franceză nu poate fi şi nu trebuie pus semnul egalităţii. Acest semn poate fi pus şi trebuie pus între clasele exploatatoare şi un aspect limitat, cel retrograd, al culturii franceze, care, însă — în ansamblul şi în fondul ei — este înaintată, reflectînd aspiraţiile şi însuşirile cele mai bune ale poporului. Ceea ce nu au putut sau nu au voit să vadă ideologii oficiali din Romînia e tocmai acest fapt.

Este meritul neîndoielnic al acad. Mihai Ralea de a fi dat, pentru prima oară în ţara noastră, un tablou real, veridic, al Franţei, mai bine zis al celor două Franţe. Situarea pe poziţiile marxism-leninismului i-a permis autorului să proiecteze lumina interpretării ştiinţifice asupra zbuciumatei şi măreţei istorii politice şi culturale a Franţei, să deslueşască, cu deosebită putere de pătrundere, aspectele ei progresiste de cele conservatoare, retrograde, ca şi fundamentul lor social-istoric. „Lupta de clasă — se arată în prefaţa cărţii — a fost deci substratul esenţial al tuturor ciocnirilor antipodice în domeniul social, ca şi în cel cultural, literar sau filozofic" (pag. 13).

Cartea conţine două părţi distincte. În prima parte, intitulată: *Aspectul conservator şi retrograd al culturii franceze*, după ce se opreşte asupra unor aspecte statice (aversiune faţă de ideea schimbării, mecanicismul, înţelegerea metafizică a noţiunilor, conceperea culturii „ca un capital acumulat, transmis de către strămoşi şi care trebuie păstrat intact, cu avariţie, ca un patrimoniu" etc.) prezentate în condiţionarea lor social-istorică şi pe deplin explicate prin aceasta, autorul face o amplă analiză critică a ideologiei politice franceze reacţionare, insistînd asupra teoreticienilor monarho-clericali de la începutul secolului al XIX-lea (Joseph de Maistre şi De Bonnald), şi apoi asupra ideologilor reacţionari de la sfîrşitul secolului al XIX-lea pînă la cel de-al doilea război mondial (Charles Maurras şi Maurice Barrès). Dacă la primii predomină preocuparea de a zdrobi ideile despre progres ale filozofilor francezi din secolul al XVIII-lea, ideile despre libertatea şi egalitatea oamenilor, despre conducerea democratică a popoarelor prin ele însile, concepţiile ştiinţifice şi ateie, la urmaşii lor spirituali accentul este pus pe educarea tineretului în sensul proslăvirii forţei brute, pe propagarea naţionalismului, a obscurantismului, sprijinind pe faţă fascismul şi ideologia sa. De altfel, Maurras şi-a sfîrşit viaţa în închisoare, condamnat ca agent al hitlerismului. Critica făcută de acad. M. Ralea, este incisivă, convingătoare. Din analiza catolicismului social, pilon al aspectului conservator şi retrograd al culturii franceze, se degajă o idee — interesantă şi demnă de luat în consideraţie în cercetarea marxistă a istoriei culturii din orice ţară: catolicismul — arată autorul — este silit, începînd din secolul al XIX-lea, să aducă modificări în concepţia sa, să părăsească poziţiile strict

teologice pentru a se adapta spiritului vremurilor, continuînd astfel să-și exercite influența nefastă; afirmația este, credem, valabilă pentru toate religiile și implică o atenție specială în analiza rolului lor în viața socială. Același lucru se întîmplă și cu diferitele forme de idealism, care irup în filozofia burgheză a secolului al XIX-lea ca o reacție față de concepțiile marilor filozofi materialiști de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Nevoiți să țină seama de răspîndirea și înrădăcinarea ideilor și noțiunilor materialiste, idealiștii adoptă, după expresia acad. Ralea, o foarte interesantă tactică filozofică: ei aderă formal la o poziție materialistă, apoi încearcă să nimicească ideile avansate prin contraargumente cît și „prin arma perfidă a exagerării". Începînd de la Victor Cousin, ideologia burgheză decadentă se apără furibund contra materialismului, negînd sau declarînd întîmplătoare valorile stabilite de știință: „comoditatea" axiomelor științei la Poincaré, contingența legilor naturii la Boutroux etc. Bergson întinde la maximum coarda exagerării opiniilor adverse, ajungînd la elaborarea unei filozofii net antiprogresiste. Un loc important este acordat în carte analizei filozofiei existențialiste. Remarcabilă este aici, ca de altfel în întreaga investigație făcută de acad. M. Ralea, pătrunderea în inima sistemelor considerate, explicarea dinăuntru, în logica lor internă, descifrarea esenței și sensului lor, determinate de condiții social-istorice anumite, asupra cărora autorul stăruie în fiecare capitol.

Diametral opus aspectului retrograd și conservator al culturii franceze este aspectul ei progresist, căruia îi este consacrată partea a doua a lucrării.

O importanță de prim ordin în definirea aspectului progresist al culturii franceze o are ideea națională, asupra formării căreia se insistă pe larg. Adevărații apărători ai unității naționale, ai independenței naționale a Franței, au fost întotdeauna reprezentanții maselor populare. Clasele dominante au trădat mereu interesele patriei, fapt dovedit de către autor prin producerea de nenumărate exemple din istoria agitată a poporului francez. Constatarea nu surprinde și e pe deplin aplicabilă, în general, claselor exploatatoare, dominante, din toate țările, în toate timpurile. (În repetate rînduri, marele Bălcescu — de pildă — a dezvăluit trădarea aspirațiilor poporului român, ale intereselor sale vitale, de către boierime).

În precizarea aspectului înaintat, fundamental, al culturii franceze, o coordonată de mare importanță este ideea de progres, incipientă încă din secolul al XVII-lea și puternic manifestată în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și apoi pînă în zilele noastre. De la formula progresistă fundată pe rațiune, izvorîtă din filozofia lui Descartes, ideea de progres se confundă cu concepția materialistă. Treptat, elementelor de mișcare și noutate, li se adaugă perfectibilitatea, critica regimurilor existente, a tiraniei, a regalității și a religiei, care completează și îmbogățesc ideea de progres. Sînt expuse și caracterizate, în legătură cu aceasta, o sumă întreagă de concepții și păreri: Condorcet, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Morelly și, luminată mai de aproape, figura socialistului utopic Saint-Simon. Materialismul filozofic francez din secolul al XVIII-lea, psihologia materialistă, bogata literatură — reprezentată în prim plan de Hugo, Balzac, Zola, France, Rolland — contribuie la accentuarea caracterului general progresist al culturii franceze.

Există în spiritul francez o anumită înclinare spre conservare, spre păstrarea strictă a ceea ce a fost dobîndit. Dar această trăsătură, care — după cum arată autorul — conține în ea și un sens progresist (păstrarea tradițiilor înaintate), este depășită de spiritul prin excelență revoluționar al poporului francez și al culturii sale. Cu o mare forță de pătrundere și redare ne sînt prezentate figurile lui Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui, puțin sau rău cunoscute pînă acum la noi. Îndeosebi ni se pare bine realizată figura lui Auguste Blanqui, activitatea sa neobosită, ideile sale uneori confuze, dar cu viziuni înaintate,

— care indică un înflăcărat adept al creării prin revoluție a unei societăți noi, mai bune — rolul său de seamă în cadrul Comunei din Paris, căreia acad. Ralea îi acordă de asemenea atenția cuvenită. Ar fi fost interesant să se menționeze aici răsunetul puternic stîrnit de Comuna din Paris în țara noastră, faptul că mișcarea socialistă din Romînia a păstrat și subliniat mereu tradiția glorioasă a eroicilor comunarzi.

O idee care întrețese toate articulațiile culturii franceze este cea a păcii. Năzuința spre pace a poporului francez, răspunderea pe care și-o asumă în fața problemelor majore ale omenirii, solidaritatea lui cu mulțimile muncitoare din lumea întreagă și simpatia acestora față de poporul francez, sînt viu ilustrate în lucrare. Autorul se oprește asupra lui J. Jaurès, orator de mare talent, militant de frunte al mișcării socialiste din Franța, fervent apărător al păcii. Activitatea lui Jaurès era bine cunoscută și apreciată la noi, iar asasinarea sa a provocat protestul cercurilor socialiste și democratice din Romînia.

★

Este deosebit de clară, pentru cititorul care parcurge paginile cărții acad. M. Ralea, atitudinea *calitativ* nouă a cercetătorului marxist în fața fenomenului politic și cultural francez. Deși manifestă o entuziastă admirație față de comorile create de-a lungul veacurilor de cultura franceză, autorului îi e străină atitudinea de ploconire — proprie ideologilor burgheziei romîne; el știe să aleagă, pe baze științifice, grîul de neghină, valorile de non-valori. Apar cu pregnanță evidențiate, în decursul analizei, linia tradițională, democratică, revoluționară, rațională a spiritului francez și linia lui reacționară, retrogradă. Se înfiripă, pe această bază, un tablou multilateral, realist, nu al unei Franțe idilice, ci al Franței așa cum e, sfîșiată de contradicții antagonice între clase sociale dușmane, aflată într-o continuă încleștare între nou și vechi, progresist și reacționar.

Distingînd coordonatele generale, trăsăturile specifice ale fiecăreia dintre aceste tendințe contradictorii, autorul le analizează separat, urmărindu-le evoluția istorică, căutînd, *în fiecare moment concret*, cauzele ce le-au generat, clasele sociale ce au stat în spatele lor și ale căror năzuințe le-au reprezentat. Subtilitatea analizei marxiste, care îmbină logicul cu istoricul, se împletește în paginile cărții cu sezisarea liniilor *esențiale, comune*, care străbat cele două aspecte ale fenomenelor studiate. Iese astfel în evidență, pe de o parte, modul în care clasele exploatatoare din Franța au reluat și reiau aceleași perimate teze idealiste în apărarea privilegiilor lor și, pe de altă parte, continuitatea tradițiilor progresiste în cultura franceză.

Pe firul investigațiilor sale istorice, logica de fier a faptelor îl duce pe autor pînă la reliefarea consecințelor ultime ale celor două linii de dezvoltare politică și ideologică. La o extremă — capitularea trădătoare a burgheziei — ieri în fața dictaturii fasciste, azi în fața modului de viață american — o filozofie irațională și antiumană; la cealaltă extremă — preluarea celor mai bune tradiții ale înaintașilor de către reprezentanții legitimi ai poporului francez — comuniștii — o politică de pace, independență națională și progres, o filozofie raționalistă profund umană. Tocmai în această paralelă care, la capetele ei actuale, împlinește imaginea Franței contemporane stă, după părerea noastră, una din marile calități ale cărții acad. M. Ralea. E adevărat însă că problematica atît de vastă ce și-a propus să abordeze, nu a permis autorului — și nici nu știm dacă aceasta a fost în intenția sa — o tratare mai complexă și mai completă a Franței de astăzi, cu puternica sa mișcare filozofică materialistă, marxistă, cu bogata sa literatură realistă și realist-socialistă — creație a intelectualității înaintate legate de popor și de avangarda sa, Partidul Comunist Francez.

Lectura *Celor două Franțe* impune și o altă observație. Ne referim la modul în

care este făcută critica filozofiei și, în general, a ideologiei burgheze. Din acest punct de vedere este de subliniat spiritul combativ de care dă dovadă autorul. Virulența sa critică nu se manifestă însă prin lipirea unor etichete infamante ci, mergînd pe linia unei interpretări științifice, ea folosește un bogat eșafodaj de argumente în demascarea construcțiilor filozofice și politice ale ideologilor reacționari.

Au devenit în ultimul timp tot mai insistente în Occident glasurile care — inspirate de propaganda americană — încearcă să discrediteze Franța și cultura ei, să-i zdruncine prestigiul și prețuirea de care se bucură, decretînd-o „în impas" și aplicîndu-i — printr-o anacronică analogie — pecetea defăimătoare de „marele bolnav al Occidentului". Această atitudine a fost provocată de modul hotărît în care poporul francez a știut și știe să răspundă repetatelor încercări de a i se răpi suveranitatea națională, de a fi atras în cursa periculoasă de pregătire a unui nou măcel mondial.

Scoțînd în evidență „temperamentul tradițional" al Franței, al liniei sale democratice și naționale, concretizată în aspirațiile continue către independență și suveranitate, acad. M. Ralea dă un răspuns ferm acelora care speră să îndoaie grumazul poporului francez. Realitățile istorice îi servesc pentru a dovedi că Franța, poporul francez, reprezintă o unitate de nezdruncinat. „Cînd marele imperative naționale o cer, această țară știe să-și închege și să-și găsească principiul unic după care să reacționeze. Din punct de vedere național, puține țări știu a se contopi într-o unitate organică mai desăvîrșită" (p. 13). Regruparea într-o „imensă, unică ființă comună" are loc — după cum pe bună dreptate observă autorul — pe terenul *ideilor progresiste* și a *ideii naționale*. Așa cum a știut, ca un monolit, — în pofida trădării claselor conducătoare — să se ridice în apărarea ființei sale naționale în fața cotropitorilor ce au amenințat-o de-a lungul veacurilor, tot astfel Franța contemporană, poporul francez, știe care-i sînt prietenii și care dușmanii și el nu va permite nimănui să calce în picioare suveranitatea, independența, voința sa de pace și progres.

In această concluzie, ce se degajă cu putere, rezidă, printre altele, *sensul politic actual* al cărții de care ne ocupăm. Spunem „printre altele", deoarece el se referă la o multiplicitate de aspecte, pe care rîndurile de față nu au pretenția să le epuizeze. Nu putem însă trece fără a menționa unul dintre ele, care ni se pare a prezenta o semnificație deosebită: într-un moment în care cercurile imperialiste se întrec în a falsifica imaginea Franței, ajungînd uneori pînă la insulte fățișe, *un om de știință dintr-o țară socialistă* e acela care se ridică răspicat în apărarea adevăratei Franțe.

Volumul acad. M. Ralea este o contribuție la cimentarea prieteniei dintre poporul romîn și poporul francez, un omagiu adus de către poporul nostru Franței luptătoare, care, în decursul secolelor, a adus un aport de preț la mersul înainte al omenirii, la îmbogățirea tezaurului culturii universale.

L. Silviu—R. Pantazi

* * *

Probleme de logică

Sub îngrijirea Institutului de filozofie al Academiei R.P.R. — colaboratori fiind Henri Wald, Pavel Apostol, Dan Bădărău, Gustav Öffenberger și Florea Țuțugan — a apărut primul volum de studii de logică. Este o mărturie a străduințiilor care se depun și la noi pentru a face ca vetusta și totuși mereu proaspăta știință a logicii să facă un pas mai departe. Este și un popas, închegînd bilanțul fructuos al unei faze de debut.

Volumul se putea intitula tot atît de

bine *În apărarea logicii*. Acestă este țelul principal care a însuflețit pe colaboratori și care menține o unitate de atitudine de-a lungul unor preocupări variate. Fie că este vorba de fixat teza dialectică în cutare problemă, fie că se încrucișează spadele cu doctrinele nominaliste, fie că se adîncesc unele aspecte ale logicii formale, poziția științifică este apărată și consolidată.

★

Henri Wald, care s-a consacrat mai de mult teoriei limbajului, ne dă, în *Rolul limbajului în formarea și dezvoltarea ideilor* (p. 3—86) o prezentare de ansamblu a rezultatelor la care a ajuns. Ținînd o poziție fermă între cei care confundă gîndirea cu limbajul și cei care le desprind complet, autorul dezvoltă convingător, urmărind geneza convergentă, rolul limbajului în formarea noțiunilor și judecăților. Limbajul ne este înfățișat ca o unealtă dublă: cu scop de comunicare în primul rînd, dar și cu efect formativ în privința gîndirii. Desigur, practica socială a silit pe om să gîndească, dar, fără ajutorul cuvîntului, el nu s-ar fi putut ridica la nivelul abstractului și generalului, care constituie planul de mișcare propriu gîndirii umane. În felul acesta s-a progresat de la fenomen la esență, făcîndu-se posibilă gîndirea științifică a omului modern.

În același timp, autorul nu uită să pună în lumină și relativa complexitate a limbajului, fața de gîndire. În limbaj se reflectă nu numai însușirile obiectului, dar și atitudinea subiectului. În limbaj stă astfel înscrisă și o funcțiune extralogică: aceea de a exterioriza afecte, de a impresiona.

Ceea ce autorul uită este să pună în lumină și relativa complexitate a gîndirii față de limbaj. Cititorul rămîne cu impresia că mecanismul logic al gîndirii se transcrie complet în formele limbajului, acestea avînd pe deasupra posibilitatea de a oglindi și stările neintelectuale. În realitate, ne putem întreba dacă limbajul poate epuiza structura logică a gîndirii, așa cum ne-am îndoit că gîndirea poate istovi conținutul limbajului.

Autorul concede, ca toată lumea, că există între gîndire și limbaj, mai precis între elementele lor, anumite necorespondențe: subiectul și predicatul logic nu coincid totdeauna cu subiectul și predicatul gramatical. De asemenea observă că o judecată poate fi enunțată în propoziții diferite, după cum o propoziție poate reprezenta judecăți diferite.

Dar, oprindu-se aici, autorul pierde beneficiul unei cercetări care l-ar fi pus în măsură să constate că, la rîndul ei, gîndirea este mai bogată decît limbajul. Pentru aceasta este de ajuns să punem în cercetare *copula*, în special verbul „este" care acoperă semnificații atît de numeroase și variate în afară de sensul existențial. Două propoziții ca acestea:

Omul este un animal social (Aristotel)

Omul este bun de la natură (J. J. Rousseau)

conțin, sub aceeași haină verbală, procedee de gîndire diferite. În primul caz este vorba de o definiție și judecata se petrece în extensiune; în al doilea caz se atribuie o însușire și judecata este în comprehensiune. Incluziunea de genuri și posesiunea de note nu sînt desigur procese identice; *verbul „este" anulează însă orice diferență.*

Se poate ușor constata că de cele mai multe ori copula reflectă numai stabilirea legăturii între subiect și predicat, dar nu și *felul legăturii*. Copula generalizează excesiv; în așa măsură încît în unele limbi cuvîntul corespunzător nici nu există: simpla alăturare a cuvintelor este suficientă pentru a arăta că legătura s-a stabilit. Acesta pare să fie cazul limbii maghiare și de aceea B. Fogarasi în *Logica* sa renunță la copulă ca element logic al judecății (ceea ce, cum a arătat G. Öffenberger, nu poate fi admis). Cuvîntul copulativ — prezent sau subînțeles — generalizează, ca orice cuvînt, omițînd ceea ce este particular în conexiunile logice. *Dar pe logician îl interesează și acest particular.* Vom conchide atunci că, în cadrul unității dintre limbă și gîndire, fiecare din-

tre cei doi termeni este, în același timp, și mai bogat și mai sărac decît celălalt — un raport dialectic.

★

Teoria noțiunii este o altă piesă centrală a logicii la care sînt multe de făcut. În *Funcțiunea de cunoaștere a noțiunii* (p. 87—235), Pavel Apostol aruncă o puternică lumină dialectică asupra acestei teorii. Întreaga problemă este așezată pe alte baze și în felul acesta multe aspecte se clarifică.

Vom remarca mai întîi cîteva teze importante.

În primul rînd, autorul restituie noțiunii demnitatea logică și gnoseologică. Împotriva tendinței curente de a dizolva noțiunea în judecată (Goblot, Sigwart), autorul arată că noțiunea constituie elementul fundamental al gîndirii, și al cunoașterii, deoarece celelalte forme ale gîndirii se sprijină pe noțiune. În felul acesta revenim la o poziție mai veche a logicii formale, pe care nu avem decît s-o lărgim. Firește, noțiunea nu va fi desprinsă de judecată și de raționament, forme de gîndire cu care se află într-o unitate dialectică.

Logica noțiunilor este străbătută de un principiu de mișcare și de trecere în contrarii. Vechile scheme ale logicii formale cîștigă astfel viață. Noțiunile nu sînt forme înțepenite. Ele sînt formații în continuă transformare. Sfera și conținutul se îmbogățesc sau se modifică, raporturile cu celelalte noțiuni se strîng sau se răstoarnă, însuși caracterul noțiunii se schimbă. Numai așa noțiunea devine capabilă să reflecte realul în mișcare.

Dar dacă noțiunea reprezintă un sistem de cunoștințe care reflectă realitatea, atunci ea conține în sine și posibilitatea de a falsifica realitatea. Paralogismelor le corespund *pseudonoțiunile* (pe care Fr. Bacon, la timpul său, în lupta cu fantomele scolasticii, le numea *idola*). Cele mai interesante se nasc prin încălcarea principiilor logice; falsa identificare, falsa deosebire, falsa contradicție, falsul terț. Pentru fiecare, autorul ne dă exemple vii, culese din arsenalul ideologiei reacționare.

Dezvoltarea — de altfel necesară — a aspectului dialectic și gnoseologic a făcut însă ca celelalte probleme să fie menținute la nivelul generalităților acceptate dar nu indiscutabile. Dificultăți răsar însă la tot pasul: cum se formează și ce structură au noțiunile matematice, apoi noțiunile colective („agregatele" de care s-a ocupat Karinski și pe care autorul le asimilează, fără discuție, cu noțiunile generale — p. 199), ce este noțiunea individuală (adevărată *contradictio in adjectis*, căci noțiunea reprezintă generalul), oare nu se poate îmbogăți conținutul noțiunii fără ca sfera să crească (ceea ce se întîmplă în mod curent cînd se descoperă calități noi la obiecte cunoscute) etc.

În fine, raporturile de extensiune analizate la p. 178—181 cuprind unele inadvertențe[1]. Desigur conversa lui A este I, dar, prin inferență imediată, raportul dintre sfere nu se modifică, este numai privit din unghiul opus; nu poate fi deci vorba de trecerea la raport de încrucișare (p. 179 fig. V). Regulile (b) și (c) de la p. 180 și 181 nu cuprind toate cazurile posibile. Cînd două noțiuni includ pe o a treia, atunci primele pot fi nu numai încrucișate, dar și subordonate — cum este chiar cazul cu noțiunile *om* și *patriot* din fig. XI. De asemenea, cînd o noțiune îmbrățișează alte două, acestea nu sînt obligatorii exclusive, ci pot trece prin întreaga gamă a raporturilor de sferă.

★

Studiul lui Dan Bădărău, intitulat *Despre indeterminație în judecățile particulare* (p. 237—251) ilustrează modul cum procedeele logicii formale pot să dea indi-

[1] Pe care de altfel autorul le corectează în ediția separată a studiului său: *Funcțiunea de cunoaștere a noțiunii*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 95—97.

cații prețioase pentru rezolvarea unor probleme care depășesc logica. Este vorba de pretenția unor logisticieni de a marca, în corpul logicii, o delimitare strictă între aserțiunile asupra posibilului și cele asupra realului.

În timp ce propozițiile universale, exprimînd, ca și enunțurile matematice, numai necesitatea relațiilor, ar fi indiferente față de existența de fapt a obiectelor respective, propozițiile particulare ar semnifica totdeauna o existență reală. Afirmația *unii oameni sînt bolnavi* ar implica existența a cel puțin unui bolnav, pe cînd judecata *toți oamenii sînt muritori* ar fi valabilă indiferent dacă există sau nu oameni.

Urmările unei atari despicări a logicii sînt destul de grave, fiindcă în acest caz trecerile între universal și particular — deveniți eterogeni — nu mai sînt legitime. Cu aceasta cad o serie de operații logice importante, precum subalternarea, conversiunea accidentală, unele moduri silogistice, raționamentul prin absurd!

Teza poate fi deci respinsă prin însăși analiza directă a acestor operații și demonstrarea validității lor — ceea ce autorul și face. Dar autorul mai arată ceva. El arată că judecata particulară cuprinde o doză de indeterminație, care o face să fie, în general, incompatibilă, cu o afirmație de existență. Aceasta rezultă, printre altele, din faptul că, după indicațiile lui Aristotel, putem construi în două feluri contradictoria unei judecăți: prin negarea caracterului universal al judecății — *toți sînt* în *nu toți sînt* — și prin opoziție contradictorie — *toți sînt* în *unii nu sînt*. Cele două judecăți astfel obținute sînt, firește, echipolente. Dar atunci indeterminația care afectează evident enunțul *nu toți sînt* se află și în enunțul echivalent *unii nu sînt*, adică în judecata particulară. Aceasta nu poate deci poseda vreun caracter de semnificație existențială, care ar fi străin judecății universale. Dimpotrivă se constată că judecata particulară poate fi echipolentă uneia universale, împărtășind astfel caracterele acesteia.

Autorul se oprește aici, predînd problema în continuare dialecticii. Am adăuga că într-o logică formală lărgită — și ea trebuie lărgită — se cuprind *judecăți și raționamente de existență și prezență*, care nu au nimic a face cu universalul și particularul. Se spune că Aristipp, naufragiind în insula Rhodos și observînd pe țărm desene de figuri geometrice, ar fi exclamat: „să nădăjduim căci văd urme omenești". Este o *inferență de prezență*, pe care stoicii ar fi pus-o sub forma raționamentului ipotetic:

> dacă sînt urme omenești, sînt și oameni
> dacă aici sînt urme omenești
> deci aici sînt oameni,

dar care, analizată mai adînc, se arată a cuprinde o operație logică *sui generis*.

★

În *Rolul judecății negative în cunoașterea realității obiective* (p. 253—313), G. Öffenberger atacă una din problemele esențiale ale logicii și dialecticii. Se știe că în cadrul filozofiei dialectice negarea constituie mai mult decît o simplă suspendare a afirmației; ea este o treaptă a cunoașterii și de aceea „negativul este în egală măsură pozitiv"[1]. Pe cînd materialismul dialectic stăruie astfel asupra valorii gnoseologice a negării, filozofia idealistă contemporană coboară în general natura negației la nivelul unei judecăți secunde. Negația ar fi numai luarea de poziție față de afirmația corespunzătoare; în timp ce judecata afirmativă este un enunț despre realitate, judecata negativă este un enunț despre primul enunț. Impotriva acestor interpretări, reacționează viguros autorul studiului.

El pornește de la felul cum înțelege Hegel judecata negativă. Hegel arată că judecata negativă — care este o formă a

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Ed. de stat pentru literatură politică, București, 1956, p. 69.

judecății de existență — nu constituie o o negare totală. În judecata negativă rămîne o latură pozitivă și anume raportul cu „sfera generală" a predicatului negat. Cînd spun *trandafirul nu este roșu*, îndepărtez numai determinarea *roșu*; însă genul acestei determinări, *culoarea*, este păstrat: subînțeleg că trandafirul are totuși o culoare, o altă culoare.

Această analiză conține în germene o idee fecundă, pe care autorul o dezvoltă. El arată că judecata negativă, ca proces dialectic, se îmbogățește pe două laturi: și în privința calității, și în privința caracterului. Judecata negativă *calul nu este alb* ne conduce mai întîi la judecata afirmativă *calul are o culoare*: negarea speciei s-a transformat în afirmarea genului. Dar gîndirea nu se oprește aici. De la gen, ea coboară iarăși la specie prin disjuncție: culoarea fiind de mai multe feluri, și *calul este sau negru sau sur sau roib*. În timp ce parcurge aceste înfățișări de la negativ la afirmativ și de la afirmativ la disjunctiv, judecata urcă și în treapta clasificărilor: din judecată de existență, ea devine o judecată reflexivă și apoi în al doilea salt o judecată de necesitate (cu unele rezerve).

Rezultă din toate acestea că judecata negativă nu este un procedeu secundar al gîndirii, fără legătură directă cu realitatea. Dimpotrivă, ea ne ajută, ca o trambulină, să facem salturi largi în procesul cunoașterii.

Ca o confirmare, noi am invoca însăși istoria gîndirii științifice. Judecata negativă *balena nu este pește* a lăsat valabilă afirmația *balena este vertebrat* și a dus la concluzia că *balena este mamifer*. Judecata *pămîntul nu este centrul universului* nu a atins judecata *pămîntul este un astru*, prin care s-a ajuns la încheierea *pămîntul este o planetă*.

Poate că studiul ar fi fost și mai convingător dacă se sprijinea mai puțin pe construcția hegeliană — discutabilă în acest punct, după cum a arătat P. V. Tavaneț[1] și mai mult pe evoluția de fapt a unor teorii științifice — așa cum face și Engels privitor la trecerea de la judecata singulară la cea particulară și apoi la cea universală[2]. Exemplele logicii formale — și Hegel era încă, în unele privințe, prizonier al acesteia — nu sînt totdeauna fericite. Ele iau deseori aspectul unor preparate de laborator, piese artificiale construite *ad hoc*. Mersul viu, real, al gîndirii trebuie să ne servească ca model și ca ilustrare. Nu cred să fi susținut cineva vreodată că *trandafirul nu este roșu* — enunțul este echivoc — s-a spus desigur că *acest trandafir nu este roșu*. Dar exemplele trebuie căutate nu în asemenea judecăți indiferente; ele trebuie căutate *în tensiunile mari, în luptele de idei*: acolo se poate înregistra mersul real al gîndirii.

Dar atunci se constată că modelul hegelian nu este unic. În general trebuie accentuat că *gîndirea reală se desfășoară într-o bogăție de forme care desfide canoanele clasice*. Cînd predicatul, de pildă, reprezintă alternativa unui raport de contradicție, atunci negarea lui ne conduce direct la noțiunea opusă, fără intermediul genului. Cînd Leibniz a susținut, împotriva lui Descartes, că *animalele nu sînt automate*, aceasta a condus direct la concluzia că *animalele au psihic*. Cînd Euler a arătat că *numărul* $2^{2^5} + 1$ *nu este prim*, fiind divizibil prin 641, aceasta a echivalat cu afirmația *numărul* $2^{2^5} + 1$ *este compus*. Cu aceasta, ipoteza lui Fermat că numerele de forma 2^{2^n} (în care n este numărul întreg) sînt prime, a fost definitiv infirmată.

Aici apare un alt rol pozitiv al judecăților negative: acela de a decide între două ipoteze opuse — un aspect care merită toată atenția. În practica gîndirii științifice se constată că judecata negativă este de multe ori mai valoroasă decît jude-

[1] *Judecata și felurile ei*, Ed. Acad. R.P.R., 1955, p. 170—187.

[2] *Dialectica naturii*, Ed. de stat pentru literatura politică, 1954, p. 227—228.

cată afirmativă: ea separă mai eficace adevărul de eroare.

★

Studiul lui Florea Ţuţugan *Cu privire la existenţa unor moduri silogistice valabile, altele decît cele ale logicii clasice* (p. 315—362) se impune de la început atenţiei noastre prin încercarea curajoasă de a depăşi cadrul îngust al logicii aristotelice. *Această lărgire a domeniului logicii clasice este astăzi un imperativ.* Intr-un studiu recent (*Critica teoriilor burgheze idealiste de logică din epoca imperialismului*, Analele Rom.-Sov. Filozofie, 1956, IV), V. F. Asmus spune răspicat: „Dezvoltarea aşa-numitei logici matematice a stabilit că logica clasică (la bază, logica lui Aristotel) este *numai un mic fragment* din logica ce cuprinde toate tipurile de raţionamente, toate legile gîndirii aplicabile în practica gîndirii ştiinţifice din zilele noastre" (p. 84, sublinierea noastră). Dacă lucrăm în ignoranţa acestui adevăr, putem păţi ca Laplace care asista, cu inima strînsă, la conferinţa tînărului său coleg, Cauchy; munca sa de o viaţă, mecanica cerească, depindea acum de verdictul acestui tînăr, care, pentru prima oară, verifica minuţios procedeele analizei matematice, demonstrînd că ele sînt valabile numai în anumite condiţii, cu anumite restricţii.

Toate afirmaţiile cuprinse în celelalte studii ale volumului de *Probleme* stau, vrînd-nevrînd, în această situaţie critică. Ele presupun că logica operează numai cu judecăţi de predicaţie şi nu putem prevedea ce s-ar întîmpla dacă ne-am referi şi la astfel de judecăţi, ca, de pildă, la judecăţile de relaţie. Aici ne ajută mai puţin Hegel — deşi acesta, în alte privinţe, a revoluţionat logica — fiindcă el credea totuşi că „Aristotel a descris atît de complet formele logicii, încît, „în fond" n-a mai rămas nimic de adăugat" (remarcă a lui Lenin, *Caiete filozofice*, p. 149). Ne ajută mai de grabă un matematician ca Leibniz, care a atras atenţia de multă vreme asupra *consecuţiilor asilogistice* (*Nouv. Essais...* IV, XVII, 4), curente în ştiinţele matematice, dar nu numai acolo.

Intr-un prim pas, lărgirea obiectului logicii clasice se poate face completînd tabela aristotelică de silogisme. In general această tabelă este socotită completă şi definitivă, fiind alcătuită prin următorul procedeu: s-au enumerat toate combinaţiile posibile ale celor patru feluri de judecăţi; s-au eliminat apoi modurile care contravin legilor silogismului. Ce poate fi greşit în această procedare? Două ipoteze se pot face: sau n-au fost cuprinse toate combinaţiile sau nu sînt valabile toate legile silogismului.

Autorul se îndoieşte şi de una şi de alta. In acest studiu, el atacă mai ales valabilitatea legilor silogismului. Ni se atrage atenţia că unele din aceste legi n-au fost niciodată demonstrate cu toată rigoarea; ne-am mulţumit cu dovezi aparente. Dintre acestea fac parte legea care pretinde că din două premise negative nu se poate scoate nimic, regula care cere ca termenul mediu să fie cel puţin o dată luat în întregime şi legile speciale ale figurilor.

Dacă, de pildă, şi S şi P sînt în raport de excluziune faţă de M nu urmează numaidecît că relaţia dintre ei rămîne nedeterminată, aşa cum se susţine în logica clasică. Dacă ambele premise sînt universal negative, se poate conchide, perfect valabil, că *unii non-S sînt non-P*. Desigur premisele ne dau numai atît: că S şi P sînt exteriori lui M şi nu putem prevedea ce raport direct se stabileşte între S şi P. Dar putem stabili un raport determinat între termenii negativi non-S şi non-P (sau numai unul din ei):

Nici un M nu e P
Nici un S nu e M
deci:
Unii non-S sînt non-P

sau în exemplu:

Nici o grăsime nu se dizolvă în apă
Zaharurile nu sînt grăsimi

deci : Unele corpuri care nu sînt zaharuri nu se dizolvă în apă.

Trebuie însă, după cum se observă, *să admitem termeni negativi*, ceea ce pînă acum nu s-a făcut în logica clasică. Dacă acceptăm termeni negativi în concluzia silogismului, cîștigăm 18 noi moduri silogistice care, din punct de vedere al conexiunii formale, nu lasă nimic de dorit. Autorul întemeiază legitimitatea acestor noi moduri și pe considerația că ele pot fi „reduse", prin obversiune și conversiune, la modurile clasice. Se adaugă că ele completează în mod fericit tabloul modurilor indirecte ale logicii clasice. Dacă, afară de aceasta, admitem termeni negativi și în premise, rezultă alte numeroase moduri.

Argumentarea este întemeiată, lovește în mai multe puncte și este însoțită de exemplificări. Totuși, introducerea termenilor negativi în raționamente necesită unele precauțiuni. Expresii ca „nebatraciene", „nemetale", creează o impresie de artificialitate și impreciziune. *Nu toți termenii sînt egal de apți în a primi negația.* Prin negarea unei clase se obține o clasă infinită, care îngreunează mersul raționamentului. Dacă este vorba de calități sau de acțiuni, atunci negația are un sens precis și nu ne îndepărtează de cursul obișnuit al gîndirii. De aceea și exemplele cele mai convingătoare ale autorului sînt luate din acest domeniu : *dacă nu plouă, nu iau umbrela.* Dar, cu aceasta, *am ieșit din logica claselor.*

Interesant este că putem afla noi moduri silogistice fără să fie nevoie să introducem termeni negativi. Cînd subiectul și predicatul „se reciprocă" (după expresia lui Aristotel, adică sînt perfect convertibile), atunci apar moduri afirmative în figura a II-a, care, după Aristotel, trebuie să dea numai concluzii negative. Raționamentul prin care s-a dovedit sfericitatea pămîntului are chiar această formă :

Sfera este singurul corp care dă în orice poziție o umbră circulară

Pămîntul dă în orice poziție o umbră circulară

deci : Pămîntul este o sferă.

Firește, prin conversiunea premisei majore obținem un BARBARA, dar practica gîndirii impune raționamentul în chiar forma citată (vezi Baev și Sișakov, *Inițiere în știința despre univers*, p. 9).

Atît prin partea pozitivă, de construcție teoretică, cît și prin latura combativă, de critică dîrză a concepțiilor idealiste, prezentul volum se înscrie ca o contribuție valoroasă, capabilă să îndrumeze și să stimuleze cercetarea în acest domeniu atît de anevoios

Petre Botezatu (Iași)

Reapariția unei reviste a marxismului militant : Korunk

În 1926 a început să apară la Cluj *Korunk (Epoca noastră)* o revistă de cultură generală, care-și propunea să dezbată probleme literare, politice, științifice și economice ale epocii. Această revistă, progresistă, dar destul de larg concepută și imprecisă ca orientare politică, a fost germenele viitoarei *Korunk*, care, începînd din 1929 și pînă în 1940 — sub conducerea marxistului Gaál Gábor — a crescut, a orientat, a învățat să gîndească și să acționeze o întreagă generație de luptători comuniști și progresiști.

Prin orientarea sa marxistă, plină de curaj, în perioada fascizării țării, prin nivelul său ridicat, prin perspectivele largi pe care le deschidea revista — unică în această perioadă în centrul Europei — cititorilor săi, și-a cîștigat un loc deosebit.

Dintr-o revistă de provincie, *Korunk* a devenit centrul de întîlnire al literaţilor, filozofilor, oamenilor de cultură de limbă maghiară nu numai din Romînia, dar şi din Ungaria, Cehoslovacia, Iugoslavia, Austria etc. Afară de articolele scriitorilor autohtoni şi din ţările vecine, care formau nucleul central al revistei, aceasta primea colaborări şi din Australia, America etc. Dictatul de la Viena a pus capăt apariţiei revistei.

De curînd, *Korunk* a reapărut, nucleul ei fiind format parte din vechi colaboratori, parte din foştii studenţi ai profesorului Gaál Gábor. Ea promite a fi o demnă continuatoare a vechii reviste militante.

Primul număr, purtînd în mod semnificativ pe copertă anul 1(16), poate fi considerat un număr omagial. Multe articole, schiţe, sînt consacrate amintirii lui Gaál Gábor, redactorul şi sufletul viu al vechiului *Korunk*. Profesorul Kohn Hillel într-o cronică scrisă cu multă căldură, redă succint întregul program al revistei vechi: „Gaál Gábor nu s-a depărtat niciodată de la linia generală a partidului. *Korunk* dădea glas adevărului comunist şi din tot ceea ce *trebuia* scris, aici vedea lumina zilei maximul din ceea ce *putea* să apară" — scrie el. În condiţiile capitalismului, cînd totul devine marfă, inclusiv pana şi conştiinţa scriitorului — Gaál Gábor a arătat că pana, conştiinţa scriitorului marxist nu sînt de vînzare, şi nici măcar nu sînt obiect de tocmeală".

Afară de articolele omagiale, printre care amintim şi salutul adresat noului *Korunk* de către Eugen Jebeleanu, primul număr cuprinde programul noii reviste într-un articol de fond, semnat de profesorul Balogh Edgar. Din păcate, în locul unor delimitări precise, privitoare la scopul şi orientarea specifică a acestei reviste faţă de specificul altor reviste din ţară, articolul enumeră toate ideile generale care stau la baza oricărei reviste marxiste.

Un articol deosebit de interesant este semnat de redactorul responsabil al revistei, profesorul Gáll Ernö, sub titlul *Realitate socială şi cercetări sociale*. După o introducere concepută larg şi care remarcă urmările dogmatismului asupra cercetărilor sociologice, autorul analizează metodologia sociografică a lui Gusti — atît deficienţele, cît şi părţile ei valoroase.

Inconsecvenţa sistemelor sociologice — arată autorul — se manifestă în primul rînd în contradicţia dintre ansamblul idealist al sistemului şi unele părţi realiste ale cercetării. În acest cadru, profesorul E. Gáll arată că sociografia este un curent realist-empirist, care, datorită contactului viu cu realitatea cercetată, reprezintă un aport pozitiv în cercetările sociologice nemarxiste. Sociologia lui Gusti nu-şi putea extinde cercetările de la fenomenele sociale la legile societăţii. Această metodologie exagerează importanţa concretului şi atomizează societatea. Dar metoda monografică de cercetare prin contact direct trebuie asimilată cercetărilor sociologice marxiste — conchide autorul.

Tot în acest număr merită a fi remarcate studiul: *Concepţia despre lume în fizica modernă*, de A. Weiszmann, note despre cultura sovietică de Csehi Gyula, articolul lui Benkö Samu despre matematicianul Bolyai Farcaş etc.

Numărul 2/3 aduce o ridicare simţitoare a nivelului, faţă de primul număr al revistei. Varietatea studiilor, ideile noi pe care le conţin, nota personală a stilului diferiţilor autori, realizează un ansamblu viu şi atractiv. În acest număr semnalăm schiţa vechiului colaborator al revistei, scriitorul Fábry Zoltán (Cehoslovacia): *Pană însîngerată*, articolul instructiv şi distractiv în acelaşi timp al academicianului Miskolczy Dezso: *Talent şi creier*, o schiţă a lui Mihail Solohov: *Soarta unui om*, fragmente dintr-o prelegere ţinută de *Gaál Gábor* în 1952 la Universitatea Bolyai despre *Arany János în revoluţia din 1848*, reproducerea unui articol al lui F. Joliot-Curie despre *valoarea umană a ştiinţei*, un articol al lui Pavel Apostol despre *Filozofia existenţialistă*, un studiu de estetică, deosebit de interesant, al profesorului Sza-

bédi László, tratarea creatoare și curajoasă a unor probleme actuale de drept de către profesorul Demeter János, o schiță a scriitorului Nagy István, o dare de seamă despre atomul fotografiat de I. Toth etc.

In amplul său studiu intitulat: *Forme naturale și forme create de om*, Szabédi László exprimă convingerile sale proprii într-un șir de probleme estetice. Astfel, el se referă la relația dintre forțele de producție și artă (deducînd arta decorativă, arhitectura etc. din dezvoltarea formelor technice nebazate pe imagine în forme artistice), relevă importanța primordială a *sugestivității* imaginii artistice, pune problema rolului cognitiv al imaginației etc.

Profesorul Demeter János, într-un studiu intitulat *Probleme teoretice actuale în știința statului și a dreptului arată că una* dintre racilele spiritului dogmatic era o asemenea osificare a textelor clasicilor, încît afirmații existente într-un anumit context erău declarate suficiente și de sine stătătoare și ca atare considerate universal valabile. Asemenea osificări s-au petrecut și cu probleme centrale privind statul și dreptul; reevaluarea lor este o sarcină științifică urgentă.

Nu ne putem opri asupra tuturor articolelor. Dar cele trei numere apărute pînă acum, și mai ales ultimul număr dublu, promit că noul *Korunk* va putea cîștiga acel loc pe care vechea revistă i l-a lăsat moștenire.

Redacția revistei *Cercetări filozofice* salută cu bucurie reapariția revistei *Korunk* cu convingerea că ea va deveni din ce în ce mai mult o publicație a marxismului militant.

Clara Dan

DISCUŢII FILOZOFICE LA UNIVERSITATEA DE STAT „M. V. LOMONOSOV" DIN MOSCOVA

Discuţiile filozofice din U.R.S.S. la care facultatea de filozofie a Universităţii de stat din Moscova „M. V. Lomonosov" participă activ, au îmbrăţişat, în ultima vreme, unele teme de mare importanţă printre care: probleme ideologice actuale ale mişcării comuniste internaţionale, filozofia lui Hegel şi Goethe, ideile filozofice social-politice şi estetice ale lui Plehanov, unele chestiuni teoretice ale ştiinţelor contemporane ale naturii etc. etc.

Astfel, în cadrul secţiei de studiere a legilor perioadei de trecere de la capitalism la socialism, de pe lîngă catedra de materialism dialectic şi istoric, s-au desfăşurat, la sfîrşitul lunii februarie şi începutul lunii martie 1957, largi dezbateri pe marginea referatului prof. dr. V. A. Fomina — *Despre cîteva concepţii actuale asupra socialismului.* La discuţii au participat prof. F. M. Monmgian, V. V. Cazarinov, S. P. Lebedev, G. M. Andreeva, Kovalev şi Buţenko, aspiranţii V. Alexandrov, Kiş şi alţii.

Unul dintre subiectele discutate a fost interesanta carte a lui Chandra *Modul indian de construire a socialismului* (ed. rusă, Moscova 1956).

Această carte a apărut nu demult şi prezintă un mare interes, fiind cunoscut locul pe care-l ocupă astăzi India, eliberată de sub jugul colonialismului, în mişcarea de eliberare naţional-colonială a ţărilor Orientului şi Asiei, în lupta împotriva colonialismului, pentru dezvoltarea progresistă a acestor ţări.

Cartea nu reflectă numai părerea proprie a autorului ei, într-o mare măsură, programul oficial de guvernare al actualei conduceri a Indiei. Ceea ce reţine atenţia este tocmai faptul că Chandra îşi ia sarcina să prezinte concepţia partidului Congresului naţional — formulată în hotărîrea de la Avadi în 1955 — cu privire la dezvoltarea Indiei.

Esenţa acestei hotărîri, după cum se arată în carte, este „asigurarea posibilităţilor egale pentru toţi la o viaţă trăită din plin şi îmbelşugată, în scopul unei juste repartiţii a bunurilor".

Chandra constată irezistibila tendinţă ca şi mişcarea maselor indiene spre socialism. El recunoaşte că lozinca socialismului este extrem de populară în India.

Chandra nu este totuşi marxist. In cartea sa găsim o serie întreagă de teze direct opuse marxismului. De pildă, afirmaţia că marxismul subordonează în mod absolut omul acţiunii factorului economic; sau că India se va dezvolta într-un mod propriu, cu totul specific, potrivit tradiţiilor sale naţionale, înţelegînd însă prin aceasta că în cazul ei, nu acţionează aceleaşi legi obiective care guvernează, de fapt, procesul trecerii la socialism, în orice ţară.

In lucrare se vorbeşte, mai departe, despre scopurile fundamentale ale modului de viaţă socialist în India. Se afirmă că în domeniul politic dezvoltarea societăţii indiene astăzi, după eliberarea de sub jugul colonialist, urmăreşte dobîndirea egalităţii politice. Aceasta înseamnă includerea tutu-

ror cetățenilor într-o singură categorie, înlăturarea discriminării sociale și de castă, obținerea deplinei libertăți, dreptul universal de vot și dreptul de organizare al diferitelor partide politice, sistem parlamentar. Ni se vorbește despre egalitatea religioasă, despre atitudinea unitară față de toate religiile, despre libertatea cultelor.

Chandra se oprește și asupra scopurilor în domeniul dezvoltării economice și anume — asigurarea egalității economice pentru toți, controlul asupra mijloacelor de producție, apărarea intereselor micilor producători, îngrădirea creșterii monopolurilor, cartelurilor, micșorarea deosebirilor de venituri. El pomenește chiar despre o egală repartiție a bunurilor.

În domeniul social, socotește necesar să se acorde muncitorilor și țăranilor dreptul de a înființa uniuni pentru apărarea intereselor lor.

Aceste scopuri, despre care scrie Chandra în cartea sa, nu sînt însă — contrar afirmațiilor autorului — socialiste. Ele reflectă, în fond, continuarea luptei Indiei pentru autodeterminare, pentru dezvoltarea sa progresistă în condițiile actuale. Ele au un caracter general-democratic. Cu toate acestea, ele nu prezintă deloc un interes mai mic pentru noi.

Chandra consideră că dezvoltarea politică și socială a Indiei, astăzi, trebuie să se întemeieze pe înfăptuirea ideilor lui Gandi. Cu alte cuvinte pe crearea unei orînduiri sociale în care să existe, ca o condiție necesară, neîmpotrivirea, nonviolența. Este caracteristic în acest sens apelul unuia din reprezentanții gîndirii teoretice indiene actuale, Bhavil, către moșierii și capitaliștii indieni, de a renunța la o șesime din pămîntul și proprietatea lor, în folosul celor lipsiți de orice mijloace de existență.

Chandra susține că mișcarea socială care a cuprins astăzi întreaga Indie este îndreptată spre determinarea bogaților de a-și îndeplini, conștient și de bună voie, datoria față de cei nevoiași. În acest fel, vede Chandra primul pas către noua orînduire, pe care el o consideră socialistă. Și astfel înțelege calea pașnică a înfăptuirii sale.

Abstracție făcînd de procesul profund și realmente progresist al actualei dezvoltări a Indiei, nu e mai puțin adevărat că unele idei, pe care le apără Chandra, reprezintă, de fapt, propovăduirea „socialismului egalitar", teorie care recomandă egalizarea proprietății, pe baza economiei individuale. Aceasta nu e însă socializare a mijloacelor de producție, nu este socialism științific. Lucrul e clar. E drept că în India se înfăptuiește astăzi o mare transformare a economiei, care include nu numai lichidarea relațiilor feudale și a marilor monopoluri străine, și dobîndirea independenței economice, ci și introducerea planului economic de industrializare intensivă, lărgirea sectorului de stat și a controlului asupra întreprinderilor particulare, precum și cooperativizarea micilor gospodării. Deși toate acestea au un serios conținut progresist, totuși, în lumina unei atente analize critice marxist-leniniste, reiese că economia capitalismului de stat din India, întrucît se dezvoltă în condițiile menținerii claselor și exploatării, este, în esență, o economie capitalistă. Afirmații ca acelea ale lui Chandra, sau ale lui M. Rubinștein, făcute într-un articol din revista *Timpuri noi*, că India, sub conducerea burgheziei naționale, merge spre socialism, sînt de aceea neîntemeiate.

Socialismul poate fi construit numai pe baza dictaturii proletariatului sub conducerea partidului comunist. P. C. Indian are, în această privință, o poziție fermă.

În orice caz, toate procesele care au loc în India, prezintă un mare interes și au o mare însemnătate progresistă.

În aceasta constă de altfel valoarea informativă a cărții lui Chandra, relevată și în cadrul discuțiilor ce au avut loc.

Gh. Stoian
aspirant-Moscova

DIN LUPTA ÎMPOTRIVA MANIFESTĂRILOR DE REVIZIONISM ÎN REPUBLICA POPULARĂ POLONĂ

În revistele și gazetele poloneze au apărut în ultima vreme unele materiale care cuprind teze antimarxiste, revizioniste.

Un asemenea articol intitulat *Reflexiuni asupra împărțirii în clase* și semnat de Z. Baumann a fost publicat în revista *Poprostu*. În acest articol se afirmă că „nu există clase în sensul tradițional" în țările socialiste, și că în țările capitaliste contemporane ar exista o „nouă împărțire socială", care, chipurile, nu s-ar baza pe deosebirile în raportul față de mijloacele de producție, ci „în măsură din ce în ce mai mare pe influența sau lipsa de influență asupra deciziilor politice ale statului".

În sprijinul acestor afirmații, denaturînd o serie de teze ale teoriei marxiste, Baumann susține că, pentru Marx, suprimarea proprietății private asupra mijloacelor de producție ar atrage după sine suprimarea claselor în general și, prin urmare, dispariția oricărei inegalități.

Pornind de la această teză falsă, pe care o atribuie lui Marx, autorul articolului sus-menționat își exprimă apoi mirarea față de faptul că deși în multe țări „postulatul lui Marx a fost îndeplinit, proprietatea privată a fost suprimată", inegalitățile sociale mai durează.

Pe drept cuvînt, răspunzînd lui Baumann, într-un articol intitulat *Observații asupra teoriei marxiste a claselor* (*Trybuna Ludu* din 26 februarie 1957), Iuliusz Waclawek caracterizează afirmațiile de mai sus drept concluzii trase din versiunea falsificată, idealistă, a marxismului. Marx — observă Waclawek — nu a formulat „...niciodată această teză. Dimpotrivă, de repetate ori (de pildă în *Critica programului de la Gotha*) el a subliniat că, chiar după suprimarea claselor, va exista o perioadă de inegalitate socială în care va fi aplicat principiul „fiecăruia după munca sa". Or, noi sîntem încă departe de realizarea acestui principiu".

Referindu-se, în continuare, la ideea justă, împărtășită, și de Baumann, că fiecare „rețetă" despre realizarea idealului egalității sociale este scrisă în limbajul epocii sale, clasei sale, J. Waclawek pune întrebarea: care a fost — și mai rămîne — conținutul real al *postulatului proletar de egalitate*? Respingînd afirmațiile false, vulgarizatoare și revizioniste privitoare la această problemă, autorul răspunde: Pentru Marx, pentru întregul socialism-științific postulatul de egalitate însemnează cerința *suprimării claselor*. Dar ce înseamnă suprimarea claselor?

Waclawek combate teza sus-amintită a lui Baumann, după care suprimarea claselor ar fi avut loc o dată cu suprimarea proprietății private, aducînd, între alte argumente, exemplul Uniunii Sovietice, unde, după cum se știe, proprietatea privată a fost desființată, dar clasele — muncitorii și țărănimea colhoznică — mai există. „Suprimarea proprietății private și socializarea mijloacelor de producție — subliniază Waclawek — este *primul pas* spre orînduirea socialistă, în care proletariatul — în calitate de clasă *dominantă* — va suprima condițiile de existență a contradicțiilor de clasă, va suprima *clasele* în general și prin aceasta dominația sa proprie — ca clasă".

Marxismul nu afirmă însă — observă Waclawek — că orice suprimare a proprietății private asupra mijloacelor de producție duce la suprimarea claselor. În legătură cu aceasta este relatată în articol următoarea idee a lui Engels: „...desființarea claselor sociale presupune un grad de dezvoltare istorică în care existența, nu numai a cutărei sau cutărei clase stăpînitoare, dar a unei clase stăpînitoare în genere, deci chiar a deosebirilor de clasă, va fi devenit un anacronism, un lucru învechit. Ea presupune deci un grad înalt

de dezvoltare a producției, la care însușirea mijloacelor de producție și a produselor și totodată a dominației politice, a monopolului educației și a conducerii spirituale de către o anumită clasă socială, a devenit nu numai un lucru de prisos, dar, din punct de vedere economic, politic și intelectual, o piedică a dezvoltării" [1].

Din acest citat, Waclawek trage următoarea concluzie: pentru suprimarea claselor nu este suficientă suprimarea proprietății private. Este indispensabil totodată și un astfel de nivel al producției, astfel de condiții materiale, în care să dispară tendința spre acumularea privată de bunuri.

După o analiză succintă a trăsăturilor principale generale și specifice ale etapei de trecere de la capitalism la socialism, autorul articolului din *Trybuna Ludu* combate de asemenea părerea revizionistă după care marxismul ar fi depășit, părere care a căpătat o anumită răspîndire în publicistica poloneză. Astfel, în lucrarea sa *Structuri de clasă în perspectiva istorică* (*Nowa Kultura*, 1957, nr. 6), Ossowski încearcă să acrediteze ideea „anacronismului" sau „caracterului mai puțin adecvat" al concepției marxiste despre clasele sociale, concepție care nu ar fi valabilă decît pentru secolul trecut.

Părerea cu totul greșită de mai sus, care totuși la Ossowski este însoțită de unele rezerve esențiale, o împărtășește și Z. Baumann, în articolul său sus-menționat, în care el vorbește despre „inacuratețea definiției marxiste a claselor, pentru cercetarea inegalității sociale în țările socialiste".

În ambele aceste cazuri — arată J. Waclawek — avem de-a face cu o vulgarizare și denaturare a teoriei marxiste despre clase. Ridicîndu-se împotriva falsificării marxismului, care, în problema de față, își are rădăcini gnoseologice în fragmentarea și absolutizarea anumitor laturi ale definiției marxiste a claselor, Waclawek demonstrează pe larg că această definiție pe care e bazată teoria marxistă a claselor își păstrează pe deplin caracterul ei științific și valabilitatea ei atît pentru țările în care se construiește sau a fost construit socialismul, cît și pentru societatea capitalistă contemporană.

După cum s-a văzut mai sus, J. Waclawek a relevat sursa gnoseologică a revizionismului care este identică cu cea a idealismului în general.

Ludwik Krasucki în articolul *Discuția despre „stînga"*, publicat tot în *Trybuna Ludu* (din 5 aprilie 1957) scoate în evidență, în mod plastic, rădăcinile de clasă ale manifestărilor de revizuire a marxismului. Krasucki supune unei critici aprofundate și multilaterale așa numita teorie „a stîngii instituționale", propovăduită de L. Kolakowski, arătînd că ea este lichidatoristă și extrem de dăunătoare, pentru că duce, în esență, la admiterea existenței și luptei — în sînul partidului clasei muncitoare a unor curente, grupe.

În același articol se arată de asemenea că această încercare a lui Kolakowski de a revizui principiile marxism-leninismului constituie o manifestare tipică de „revoluționarism mic burghez"; „instabilitatea lui, sterilitatea lui și proprietatea lui de a se transforma repede în supunere, apatie, fantezie și chiar într-o pasionare „turbată" pentru cutare sau cutare curent burghez „la modă", toate acestea sînt îndeobște cunoscute" [1].

A doua sursă a revizionismului — arată, pe bună dreptate, Ludwik Krasucki — trebuie căutată în presiunea și influența ideologiei dușmanului de clasă dinăuntrul și dinafară, a ideologiei burgheze.

Lucrătorii frontului ideologic din Republica Populară Polonă consideră ca o sarcină de însemnatate capitală lupta împotriva manifestărilor revizioniste, luptă de care e strîns legată și combaterea dogmatismului, aplicarea și dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste.

T. P.

[1] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., ed. II-a, 1952, p. 331—332.

[1] V. I. Lenin, *„Stîngismul — boala copilăriei comunismului"*, E.S.P.L.P., 1953, p. 17.

SIMPOSIONUL „ȘTIINȚĂ ȘI MISTICISM"

Din inițiativa Secției a VII-a a Academiei R.P.R. și a Institutului de filozofie, a fost organizat la sfîrșitul lunii februarie 1957, simpozionul „Știință și misticism". Însemnătatea lui constă nu numai în actualitatea teoretică și practică a unei asemenea dezbateri, ci și în faptul că a contribuit cu încă un pas înainte la realizarea unei strînse și rodnice legături între filozofi și oamenii de știință.

Au fost prezentate cinci referate: acad. St. Nicolau: *Victor Babeș și lupta lui împotriva misticismului;* prof. Al. Sanielevici, membru corespondent al Academiei R.P.R.: *Infirmarea concepției religioase prin ultimele descoperiri în fizică;* Pavel Apostol: *Încercare critică asupra concepțiilor mistice în filozofia burgheză contemporană;* dr. Olga Necrasov: *Originea și evoluția umanității în lumina noilor cercetări;* S. Ghiță: *Despre tradițiile gîndirii ateiste în Romînia.*

În referatul său, acad. St. Nicolau subliniază ideea că în activitatea de deschizător de drumuri noi în domeniul medicinii, V. Babeș a împletit strîns cercetările de specialitate, cu preocuparea față de nedreptățile sociale și interesul viu pentru problemele filozofice. V. Babeș și-a afirmat puternic situarea sa pe pozițiile materialismului. Din lucrările cu caracter filozofic scrise de marele savant, se remarcă, de pildă, alături de altele, *Știință și credință.* Valoarea acestei lucrări — evidențiază autorul referatului — constă în curajul lui Babeș de a ataca misticismul într-o epocă în care acesta devenise baza ideologică a regimului burghezo-moșieresc din Romînia.

Prof. Al. Sanielevici, membru corespondent al Academiei R.P.R., consideră în referatul prezentat, că din labilitatea juvenilă a fizicii moderne — fizica fiind aceea care, dintre toate științele naturii, a suferit, mai ales în ultimii 50 de ani, cele mai adînci prefaceri — idealismul caută să tragă argumente în favoarea lui și să înrădăcineze în mințile profanilor ideea că fizica modernă justifică în ultimă instanță concepțiile mistico-religioase despre lume. Tocmai de aceea autorul stăruie în referat asupra acelor laturi ale fizicii moderne pe care curentele idealiste încearcă să le exploateze în sprijinul tezelor lor, demonstrînd netemeinicia acestor încercări și ajungînd la concluzia că cele mai noi descoperiri ale fizicii moderne vin în sprijinul concepției materialist-dialectice despre lume.

Subliniind accentuarea orientării mistice în cultura burgheză de azi, P. Apostol — șeful secției de istoria filozofiei din Institutul de filozofie — arată, în referatul său, că recrudescența misticismului în cultura burgheză este determinată de instabilitatea existenței în condițiile capitalismului. Misticismul și religiozitatea re-

prezintă mecanismul de compensare ideologică, iluzorică. Autorul critică încercările de justificare logico-teoretică și de întemeiere moral-spirituală a necesității religiei în filozofia burgheză contemporană, combătînd de asemenea, cu argumente întemeiate, justificarea existențială afectivă a religiei, precum și legitimarea ei prin criteriul utilității sociale și individuale.

Dr. Olga Necrasov, subliniind lupta împotriva fideismului în problema originii și evoluției omului, scoate în evidență descoperirile cele mai noi de ordin paleontologic care au permis să se stabilească principalele etape străbătute de umanitate în lunga ei evoluție. În încheierea referatului, autoarea subliniază ideea că dezvoltarea tot mai mare a vieții sociale, progresul tehnicii și al culturii, duc la lărgirea rolului factorilor sociali și la scăderea rolului factorilor biologici, în special a selecției naturale.

Tov. S. Ghiță — cercetător principal la Institutul de filozofie — ia atitudine, în referatul său, față de teza propagată în literatura filozofică burgheză care afirma că filozofia din Romînia ar avea un caracter religios. Autorul subliniază însă că, o dată cu dezvoltarea capitalismului, alături de gîndirea religioasă idealistă și în luptă cu ea, apar și se dezvoltă diferite curente iluministe și materialiste care, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, devin dominante. În acest sens este interesantă încercarea autorului de a face o periodizare a dezvoltării gîndirii ateiste în Romînia.

★

În cadrul discuțiilor pe marginea referatelor prezentate a fost subliniată însemnătatea actuală a organizării unui asemenea simposion, iar în legătură cu problemele ridicate în referate s-au făcut o serie de completări, sugestii și propuneri interesante.

Tov. T. Iordăchescu a insistat asupra importanței deosebite pe care o are contactul cu tehnica în înlăturarea concepțiilor și prejudecăților religioase din mintea maselor. Dacă este important ca lupta împotriva concepțiilor religioase să se ducă de către filozofi și oameni de știință, pe plan teoretic, pe plan intelectual, este cel puțin tot atît de însemnat ca ea să aibă caracterul unei practici ateiste. Să fie dusă în sînul maselor largi de muncitori și țărani.

O serie de cercetători ai Institutului de filozofie (R. Pantazi, R. Tomoiagă, M. Ioanid, Cr. Totoescu) subliniind meritele încercării tov. Ghiță de a face în referatul său o periodizare a dezvoltării gîndirii ateiste în țara noastră, au făcut unele completări și propuneri în acest sens. Referindu-se la faptul că tradițiile ateiste în istoria gîndirii din Romînia sînt puțin cunoscute, ele fiind ascunse sau minimalizate de istoriografia reacționară, o serie de tovarăși au propus să se editeze o culegere de texte privind istoria dezvoltării gîndirii ateiste în Romînia.

Dr. M. Babeș referindu-se la modul în care a lucrat și a luptat Victor Babeș, a scos în evidență strădaniile savantului de a aplica și pe tărîm practic măsuri pentru stîrpirea misticismului.

Tovarășii Al. Tănase — șeful secției de materialism dialectic din Institutul de filozofie — și M. Ioanid — șeful sectorului de istoria filozofiei din Romînia — au subliniat ideile prețioase din referatul tov. P. Apostol. Totodată, ei au făcut unele observații critice menite să constituie completări pe marginea referatului. Astfel, tov. Al. Tănase a subliniat ideea că, dacă în lupta împotriva metodelor administrative, metodele anarhiste sînt arhidăunătoare, în același timp nu putem avea o atitudine iluministă în problema luptei dintre știință și religie în sensul de a extirpa numai cauzele de ordin ideologic, care țin de conștiința oamenilor, ci trebuie avute în vedere și cauzele sociale. Dispariția religiei depinde înainte de toate de înlăturarea cauzelor sociale care o promovează. Tov. M. Ioanid a arătat că o lipsă a refera-

tului, este faptul că a fost neglijată valoarea ateiștilor premarxiști, precum și a unor aspecte ateiste pe care le îmbracă anumite forme ale filozofiei burgheze contemporane.

Tov. conf. P. Popescu-Neveanu, subliniind semnificația ideologică deosebită pe care o are organizarea simposionului pentru însuși caracterul muncii Academiei R.P.R., a remarcat, ca o lipsă, faptul că din cadrul lui a lipsit un referat de psihologie. Domnia sa a arătat că psihologia poate aduce o contribuție importantă la fundamentarea pozițiilor noastre științifice, la combaterea misticismului, a religiei. Astfel, știut fiind că problema centrală a religiei este aceea a sufletului, psihologia științifică contemporană, prin tot aparatul ei de fapte și cercetări, demonstrează faptul că psihicul este o funcție a creierului, că imaginile subiective au corespondent în lumea obiectivă.

În încheierea discuțiilor, acad. C. I. Gulian a subliniat concluziile, sugestiile, învățămintele care s-au desprins din referatele prezentate și din luările la cuvînt. Domnia sa a susținut propunerea făcută, de a se edita o culegere de pagini ateiste și nu numai din gîndirea ateistă din țara noastră, ci și din literatura filozofică și științifică universală. Această muncă — a spus vorbitorul — va servi și pentru a atrage atenția unor largi cercuri de oameni de știință și cercetători asupra faptului că omul de știință adevărat — cum a fost de pildă un Victor Babeș sau un Gh. Marinescu — nu-și păstrează numai pentru el convingerile științifice, concluziile pe care le-a desprins din practica științifică, ci simte datoria morală de a răspîndi în cercuri largi concluziile materialist-ateiste la care a ajuns.

Vorbitorul insistă asupra ideii că sarcina combaterii idealismului și obscurantismului nu interesează numai pe filozofi, ci este o sarcină comună oamenilor de știință și filozofilor. Sarcina aceasta se desprinde din cunoașterea întregii istorii a filozofiei și a științei.

Acad. C. I. Gulian a mai menționat cîteva probleme deosebit de importante din punct de vedere practic și teoretic. Astfel, în perioada de trecere de la capitalism la socialism, în perioada construirii unei culturi de masă, problema desființării treptate, pe cale de convingere, de propagandă științifică și materialistă a reprezentărilor religioase este o problemă acută și de cea mai stringentă actualitate. Sub aspect teoretic — arată vorbitorul — există tovarăși care cred că problema religiei este ceva simplu care a fost deja rezolvat. Marxismul a pus bazele rezolvării problemei, ne-a dat în mînă metoda științifică de cercetare. Dar această metodă trebuie abia aplicată în foarte multe chestiuni teoretice și practice.

Gr. Smeu

„DETERMINISMUL ÎN FIZICĂ"
SIMPOSION ORGANIZAT DE ACADEMIA R.P.R.

Răspunzînd unor necesități actuale Secția de științe matematice și fizice a Academiei R.P.R., a organizat, în colaborare cu Institutul de filozofie, un simposion ce și-a propus să dezbată problema determinismului în fizică.

Ultimele cuceriri ale fizicii moderne, au făcut pe unii fizicieni și filozofi idealiști să pună sub semnul întrebării principiul determinismului. Așa după cum au reliefat referatele, lupta contemporană dintre materialism și idealism s-a extins și asupra acestui principiu, atacat azi de către interpreții idealiști, pozitiviști ai descoperirilor din mecanica cuantică fie ei fizicieni, biologi, sau simpli mercenari ai

regimului capitalist. „Tocmai de aceea — sublinia în cuvîntul său acad. C. I. Gulian — ne-am adunat azi — fizicieni și filozofi în primul rînd, dar și oameni de știință și cultură, fiindcă toți, cred, sîntem adînc interesați în lămurirea unei probleme grele în care cercetările și discuțiile sînt departe de a fi încheiate".

Simposionul a afirmat cu tărie poziția materialist-dialectică pe care se situează oamenii de știință din țara noastră, aducînd argumente științifice în sprijinul principiului cauzalității, care e confirmat de către toate descoperirile moderne din fizică ca și din alte științe.

În cadrul dezbaterilor — prezidate de acad. Horia Hulubei — s-au prezentat cinci referate, după cum urmează:

Acad. C. I. Gulian: *Valoarea teoretică a determinismului.* Prof. T. Vescan: *Problema determinismului în fizica precuantică.* Conf. A. Weiszman și conf. Z. Gabos: *Unele cercetări noi asupra bazelor mecanicii cuantice.* Acad. Ș. Țițeica: *Problema determinismului în mecanica cuantică.* Prof. V. Novacu, membru corespondent al Acad. R.P.R.: *Dezvoltarea interpretării cauzale a mecanicii cuantice.*

În referatul său, acad. C. I. Gulian, făcînd o sumară prezentare a problemei determinismului în istoria filozofiei și științelor a arătat că negarea acestui principiu, negarea ordinei obiective a naturii, a legilor naturii și societății, duce la recunoașterea haosului, în care ar interveni mîna lui dumnezeu.

În continuare el a combătut, de pe pozițiile filozofiei marxiste, concepțiile idealiste actuale în problema determinismului. Acad. C. I. Gulian a subliniat în concluzie că această problemă este astăzi deschisă, condiționarea nereducîndu-se la un singur tip. Concepția fizicii clasice despre cauzalitate, cu toată valoarea ei istorică, nu ne împiedică să descoperim noi tipuri de condiționare cauzală, mai complexe, dar tot atît de obiective. Astfel, legile statistice ale mecanicii cuantice reprezintă un tip nou de determinism, neconstituind cîtuși de puțin negarea determinismului.

După ce a expus concepția mecanicist-metafizică a determinismului, prof. T. Vescan s-a oprit pe scurt asupra depășirii acestei concepții de către teoria relativității a lui Einstein, subliniind caracterul nemetafizic, dialectic al acesteia. Ultima parte a referatului a scos în evidență caracterul neștiințific al interpretării finaliste a principiului al doilea al termodinamicii, referindu-se cu acest prilej îndeosebi la critica temeinică făcută acestei interpretări de către L. Boltzmann.

Schițînd pe scurt cercetările lui D. I. Blohințev, I. Fenyes, L. Ianossy și poziția lor față de cele două interpretări diferite ale aparatului statistic al mecanicii cuantice, formulate de A. Einstein, referatul conf. A. Weiszmann și Z. Gabos a evidențiat caracterul materialist determinist al concepției acestor fizicieni despre mecanica cuantică.

Partea a doua a referatului s-a oprit asupra aportului concret pe care l-au adus fizicienii susmenționați în problema interpretării materialist-deterministe a mecanicii cuantice, prin poziția lor față de relația lui Heisenberg și principiul cauzalității, datorită faptului că cercetările lor au deschis căi noi în dezvoltarea fizicii moderne cu toate că ele conțin puncte discutabile sau poate chiar greșite.

Acad. Ș. Țițeica a exprimat — în referatul său — părerea că a examina problema determinismului în fizica atomică înseamnă a studia materialul experimental care a stat la baza formulării legilor statistice, a discuta valabilitatea acestor legi și a vedea în ce măsură pot fi înlocuite cu legi nestatistice.

Arătînd caracterul neîntemeiat al concluziilor agnostice pe care le trag unii teoreticieni din faptul că în stadiul ei actual fizica atomică folosește aproape exclusiv legi statistice, autorul a prezentat în continuare în mod sumar situația actuală în mecanica cuantică și atitudinile posibile față de legile statistice ale acesteia.

În concluzie, acad. Ș. Țițeica a expus punctul său de vedere în această problemă, subliniind că eforturile făcute de către teoreticieni pentru a modifica mecanica cuantică nerelativistă nu trebuie considerate prea mari față de rezultatele care au fost obținute. Este mult mai important ca aceste eforturi să fie îndreptate spre construcția unei fizici cuantice consecvent-relativiste.

În sfîrșit, V. Novacu — membru corespondent al Academiei R.P.R. — a sintetizat rezultatele analizei critice făcută de pe pozițiile materialismului dialectic interpretării probabiliste a acestei științe.

Autorul a prezentat în punctele ei principale interpretarea cauzală a mecanicii cuantice din momentul apariției, oprindu-se în special asupra stadiului ei actual.

Menționînd dificultățile pe care le prezintă la ora actuală interpretarea cauzală a mecanicii cuantice, autorul a subliniat în concluzie că, în ciuda acestui fapt, dezvoltîndu-se pe fundamentul solid al concepției materialist-dialectice, ea nu are numai avantajul „că explică fenomenele cuantice în conformitate cu cele mai bune tradiții ale dezvoltării istorice a fizicii, ci deschide totodată perspective largi de dezvoltare spre o teorie veritabilă a particulelor elementare, pe baza unei teorii unitare de cîmp, prin realizarea unei sinteze între teoria relativității generale și teoria cuantelor".

Discuțiile vii ce au urmat referatelor au făcut să se perinde rînd pe rînd, la tribună, fizicieni și filozofi care, aducînd completări, expunînd păreri ce conțineau puncte de vedere noi, criticînd unele din afirmațiile referenților au contribuit la lămurirea cît mai largă a problemei dezbătute.

Luînd poziție împotriva interpretărilor idealiste ce urmăresc subminarea sau negarea totală a principiului cauzalității, relieîînd cercetări noi care confirmă valabilitatea acestui principiu, Simposionul organizat de către Academia R.P.R. și-a dovedit actualitatea și utilitatea reprezentînd, în același timp, un pas înainte pe drumul unei colaborări între filozofi și oamenii de știință, colaborare ale cărei urmări se dovedesc a fi valoroase.

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ A ACADEMIEI R.P.R. ÎNCHINATĂ ANIVERSĂRII A 50 DE ANI DE LA RĂSCOALELE ȚĂRĂNEȘTI DIN 1907

În zilele de 25—26 martie a.c. s-au desfășurat în aula Academiei R.P.R. lucrările sesiunii științifice consacrate aniversării semicentenarului marilor răscoale țărănești din 1907.

În cadrul sesiunii au fost prezentate — de către academicieni, colaboratori ai Institutului de istorie al Academiei R.P.R. din București și ai Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R. — comunicări științifice tratînd diferite aspecte ale evenimentelor revoluționare de acum o jumătate de veac.

Trebuie îndeosebi relevată larga tematică a sesiunii. Comunicările prezentate au acoperit aproape toate problemele răscoalelor : cauzele și caracterul acestora, aspectele lor multilaterale, ecoul lor în țară și peste hotare etc.

Sesiunea a prilejuit valorificarea rezultatelor cercetărilor întreprinse în ultimii ani în legătură cu istoria anului 1907, de către lucrătorii din toate ramurile științelor sociale.

★

Lucrările sesiunii au fost deschise de acad. prof. C. I. Parhon, președintele de onoare al Academiei R.P.R., care a subliniat adînca semnificație a aniversării răscoalelor, evocînd lupta eroică și dramatică desfășurată

de țărănimea romînă cu o jumătate de veac în urmă.

Acad. prof. Tr. Săvulescu, președintele Academiei R.P.R., a dezvoltat apoi comunicarea *Răscoalele țărănești din 1907*. Lucrarea prezentată a sintetizat aspectele esențiale ale răscoalelor, cauzele sociale, economice, caracterul și desfășurarea lor, reprimarea sîngeroasă a țăranilor răsculați, ecoul și locul răscoalelor în tradiția revoluționară a poporului romîn. Vorbitorul a arătat condițiile noi care au făcut posibilă această mare aniversare : trecerea puterii în mîinile poporului muncitor, transformarea Romîniei într-o țară socialistă, unde muncitorii ogoarelor sînt singurii stăpîni pe pămîntul udat de sîngele înaintașilor lor.

Acad. Al. Bîrlădeanu în comunicarea *Cauzele economice și sociale ale răscoalelor din 1907*, a făcut o amplă și documentată analiză a condițiilor social-economice care au determinat marea explozie revoluționară din 1907. Autorul a scos în lumină procesul de accelerare a dezvoltării capitalismului în statul romînesc la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX, specificul acestei dezvoltări pe fondul vestigiilor feudale și consecințele fenomenelor respective asupra situației țărănimii. El a făcut o minuțioasă și riguroasă analiză a raporturilor dintre marea proprietate funciară, bazată pe dijmă, și mica gospodărie țărănească, aservită ei, în preziua răscoalelor.

Procesul de intensificare rapidă a exploatării țărănimii, creșterea gradului de aservire a micii gospodării față de marea proprietate moșierească — generatoare și purtătoare a relațiilor semi-iobage — și rezultatele acestei aserviri asupra situației materiale a țăranului romîn, au creat terenul principal, pe care s-a produs marea ridicare de mase din primul deceniu al secolului nostru.

Acad. P. Constantinescu-Iași în comunicarea *Influența primei revoluții ruse asupra răscoalelor din 1907* a evocat legăturile revoluționare dintre popoarele romîn și rus, căile de pătrundere ale ecoului primei revoluții ruse în sate fie direct, fie prin intermediul mișcării muncitorești — renăscute tocmai în această perioadă de avînt revoluționar.

Acad. M. Ralea a prezentat apoi comunicarea *Curente ideologice în legătură cu 1907*. Prezentarea factorilor ideologici care au acționat asupra conștiinței țărănimii, și, în general, a curentelor de gîndire social-politică din primul deceniu al secolului nostru, a suscitat un viu interes, dat fiind că pînă în prezent această problemă rămăsese încă în faza de studiere, în interpretarea marxistă. Importanța conținutului acestei comunicări și în general al sesiunii rezidă și în aceea că, pentru prima dată, se subliniază aspectul politico-ideologic al răscoalelor. Se știe că pînă acum, lupta țărănimii era înfățișată simplist, iar satul răsculat redus la schema : țăran — moșier — procuror — armată, ignorîndu-se faptul istoric incontestabil și de o importanță hotărîtoare că țăranul romîn — ca și cel rus — participa la lupta politică, era influențat de curentele politice și ideologice și că circulația ideilor politice la sate a contribuit substanțial la formarea climatului revoluționar.

In după amiaza zilei de 25 martie au fost dezvoltate trei comunicări.

Acad. M. Roller în comunicarea *Eroicul și sîngerosul 1907. Mersul răscoalei din 1907 și urmările ei*", a evocat — între altele — slujindu-se îndeosebi de documente literare, caracterul crud și sîngeros al represiunii, sentimentele răzbunării de clasă ale păturii conducătoare — manifestate după înfrîngerea țăranilor.

Acad. A. Oțetea în comunicarea *Răscoala din 1907 în istoriografia românească*, a expus modul cum evenimentele din 1907 s-au oglindit în lucrările istorice din perioada anterioară și posterioară lui 23 August 1944. Precum se știe vechea istoriografie a căutat în general să păstreze tăcere sau să se achite formal și de o manieră rar întîlnită de obligația de a consemna totuși evenimentul. Comunicarea expune poziția diferiților reprezentanți ai școlilor istorice burgheze față de răscoală. Autorul face apre-

cieri și asupra lucrărilor privind anul 1907 apărute după 23 August 1944.

Acad. T. Vianu a dezvoltat apoi comunicarea *1907 în literatură*. Marea dezlănțuire revoluționară din primăvara anului 1907 a produs asupra contemporanilor și urmașilor o impresie profundă. Impresia profundă pe care a provocat-o scriitorilor — direct sau indirect — încercarea disperată și sublimă a țărănimii, și sfîrșitul dramatic al răscoalei — e înfățișată cu o excepțională forță de evocare în cuprinsul comunicării. Autorul prezintă lucrările lui Rebreanu, Cezar Petrescu, Arghezi — ale scriitorilor din generația nouă — Zaharia Stancu, V. Em. Galan, Petru Dumitriu și ale altor mînuitori ai condeiului, care au lăsat posterității imaginea veridică — prelucrată artistic — a marii ridicări de mase din zorii veacului XX.

In ziua a 2-a a lucrărilor sesiunii au fost prezentate 6 comunicări.

Prof. univ. V. Maciu, decanul Facultății de istorie a Universității „C. I. Parhon" din București, a dezvoltat comunicarea *Poziția diferitelor grupări sociale față de răscoală*, în care au fost, pe de o parte, conturate fizionomia și limitele grupărilor social-politice favorabile țărănimii, iar, pe de altă parte, s-a stabilit — cu argumente științifice — atitudinea reală a burgheziei liberale, a moșierimii și a tuturor forțelor contra-revoluționare.

In comunicarea *Ecoul internațional al răscoalei din 1907*, conf. univ. Gh. Matei a insistat asupra răsunetului evenimentelor din Romînia în cercurile progresiste și în mișcarea muncitorească de peste hotare, scoțînd în evidență manifestările de solidarizare ale opiniei publice progresiste din străinătate cu lupta țăranilor romîni.

Apoi, Matei Ionescu, șef de sector la Institutul de istorie al Academiei R.P.R., a dezvoltat comunicarea *Criza politică din martie 1907*, în care au fost prezentate zguduirea profundă a societății romînești și elementele situației revoluționare reflectate în sînul claselor stăpînitoare. Comunicarea conține date privind cauzele căderii guvernului conservator, problema intervenției austriece, componența guvernului liberal etc.

Conf. univ. Gh. Haupt, în lucrarea *Poziția clasei muncitoare și a cercului „Romînia Muncitoare"*, a făcut o sinteză a evenimentelor petrecute în perioada răscoalelor în mișcarea muncitorească, a manifestărilor variate și contradictorii din conducerea acesteia ca și a manifestărilor spontane de solidarizare ale proletariatului cu răsculații.

Conf. univ. I. Gheorghiu, în comunicarea *Protestul mișcării muncitorești din Romînia împotriva represiunii răscoalei țăranilor din 1907 (aprilie 1907—aprilie 1910)*, a expus cronologic diferitele episoade din lupta muncitorimii care au prilejuit protestul acesteia față de reprimarea în sînge a răscoalelor.

N. Petrovici și V. Varga, de la Institutul de istorie a partidului, au reliefat, în comunicarea *Răscoala din 1907 în tradiția revoluționară a P.C.R.*, momente din activitatea Partidului, în care evocarea răscoalei din 1907 a constituit prilejuri pentru afirmarea hotărîrii de luptă pentru întărirea alianței revoluționare a proletariatului și țărănimii, pentru pămînt și dreptate socială.

După terminarea comunicărilor au avut loc discuții.

Acad. prof. Traian Săvulescu, președintele Academiei R.P.R. a rostit apoi cuvîntul de încheiere al sesiunii, relevînd importanța și succesul acesteia, tematica bogată și documentarea serioasă a lucrărilor.

M. I.

NOTE DE LECTURĂ

Cunoaşterea şi folosirea legilor dezvoltării sociale e titlul unui interesant articol publicat în *Vestnik Moskoskogo Universiteta*, 1956, nr. 1, sub semnătura lui M. V. Asatrian.

Pornind de la ideea că rezolvarea acestei probleme este deosebită în societăţile împărţite în clase antagoniste şi în societatea socialistă, autorul se opreşte, între altele, asupra felului în care trebuie înţeleasă folosirea legilor dezvoltării sociale în capitalism de către burghezie, pe de o parte, şi de către proletariat pe de altă parte.

In societatea capitalistă contemporană se duce o luptă între burghezie şi proletariat în jurul folosirii legilor specifice ale capitalismului. Burghezia se străduieşte să folosească aceste legi pentru interesele ei de clasă care se opun celor ale întregii societăţi. Proletariatul, sub conducerea partidelor marxist-leniniste, foloseşte în mod conştient aceleaşi legi pentru interesele lui de clasă, care coincid cu interesele majorităţii covîrşitoare a societăţii.

Posibilitatea folosirii în direcţii opuse a legilor specifice ale capitalismului îşi are izvorul în caracterul contradictoriu al rezultatelor acţiunii lor, ceea ce determină şi deosebirea modului în care este folosită acţiunea legilor de către burghezie şi de către clasa muncitoare. Proletariatul, în lupta sa împotriva burgheziei, se bazează pe acele laturi şi rezultate ale legilor economice ale capitalismului care contribuie la eliberarea lui. Totodată, — arată autorul — el foloseşte şi legile producţiei de mărfuri, îndreptîndu-le împotriva legilor economice ale capitalismului pentru a limita sfera de acţiune a acestora.

In ultima parte a articolului este scoasă în evidenţă însemnătatea folosirii acţiunii legilor dezvoltării sociale pentru construirea societăţii comuniste.

T. P.

★

In Franţa a apărut anul trecut primul volum al lucrării *Introducere în istoria filozofiei* a lui Jean-T. Desanti. Marcînd interesul cercetătorilor francezi pentru problemele istoriei filozofiei, lucrarea este în acelaşi timp o ilustrare concretă a rezultatelor ştiinţifice ce pot fi obţinute prin aplicarea metodei materialismului dialectic şi istoric în analizarea şcolilor, curentelor şi sistemelor filozofice. Dar *Este istoria filozofiei o ştiinţă?* Pe marginea cărţii lui Desanti, Maurice Caveing semnează sub acest titlu în numărul 70 din noiembrie-decembrie 1956, reflecţii care ne solicită atenţia.

Pentru a cerceta istoria filozofiei, arată Caveing, metoda materialismului dialectic şi istoric priveşte curentele şi sistemele filozofice în determinarea lor istorico-socială, în evoluţia lor, în raporturile cu societatea în care au apărut. Filozoful, sistemul său filozofic, trebuie înţeles în lumina societăţii şi nicidecum invers. Această metodă

ne garantează deplina obiectivitate ştiinţifică, explicarea filozofiei cercetate aşa cum a fost în realitate. Istoria marxistă a ideilor nu are drept scop să facă din filozofii materialişti din trecut marxişti „avant la lettre", ci de a-i explica obiectiv, de a le explica sistemul filozofic aşa cum a fost elaborat (în cazul cărţii lui Desanti, este vorba despre analiza filozofiei lui Spinoza considerat de către unii ca idealist, de alţii drept mistic, de alţii drept materialist ateu, filozofie pe care Desanti o cercetează în întregul ei, în toate implicaţiile ei). Observaţia lui Caveing este de mare actualitate şi prezintă un interes deosebit pentru istoricul marxist al filozofiei, subliniind caracterul neştiinţific al etichetării definitive şi cerînd analizarea sistemelor filozofice în toată complexitatea lor. Filozofia, ca fenomen al suprastructurii, este reflectare. De aceea, în cercetarea ştiinţifică riguroasă nu poate fi neglijată analiza sistemului însuşi, articulaţia sa lăuntrică. Analiza *dinafară* trebuie completată cu analiza *dinăuntru*. Cerinţa analizei din interior a sistemelor filozofice nu infirmă cîtuşi de puţin marxismul sau nu se suprapune acestuia ; dimpotrivă, ea este o urmare firească, logică, a metodei materialismului dialectic şi istoric. Caveing explică : „Ceea ce este subiectiv este şi obiectiv, notează Lenin în *Caiete filozofice*, şi a b c-ul metodei marxiste în istoria ideologilor constă în a înţelege că determinările exterioare ale gîndirii unui filozof sînt şi determinările sale interioare, deoarece această gîndire este reflectare. Analiza ultimelor constituie deci, într-un anumit fel, dovada că analiza primelor conduce pe de-a întregul la o cunoaştere obiectivă". Altfel nu s-ar depăşi descrierea plată a apariţiei doctrinelor în timpul lor, nu s-ar depăşi empirismul. Concluzia lui Caveing se impune de la sine : istoria filozofiei, istoria marxistă a filozofiei, este ştiinţă.

R. P.

*

În editura „Presses Universitaires de France" a apărut, în 1956, o lucrare a lui Emile Bréhier *Les thèmes actuels de la philosophie* (80 pag.).

În această lucrare, Emile Bréhier face o prezentare succintă a principalelor probleme filozofice ale actualităţii. Aceste probleme — după părerea sa — ar fi, între altele : problema psihologiei configuraţiei, a istoricismului în înţelesul dat de Croce acestui termen (problema morală şi a valorilor), ca realizare a „structurii" morale ca o structură dinamică şi concretă, aşa cum este ea expusă de Rauh *(L'expérience morale)*, dr. Baruk *(Conscience morale et haine)*. În sfîrşit, după expunerea axiomaticii moderne, prin care în psihologie, în matematică şi în logica matematică, sînt puse în discuţie, pe baza caracterului activ al inteligenţei şi al criticii sistemelor axiomatice, caracterul finit, închis, al cercetării şi al ştiinţei, Bréhier îşi încheie prezentarea prin însumarea, în cadrul curentelor actuale, a materialismului dialectic şi a existenţialismului.

Ideea centrală, pe care Bréhier o reliefează în curentele analizate, e tendinţa de a pune la baza problematicii filozofice structura polarizată, care trebuie surprinsă în dinamica ei concretă. Această idee, exprimînd manifestarea dialecticii, care se impune gîndirii contemporane, este literalmente înecată într-un eclectism general şi răstălmăcită în aşa fel încît e pusă în serviciul tendinţelor reacţionare ale filozofiei burgheze contemporane.

Lucrarea lui Emile Bréhier dovedeşte, pe de o parte, mersul inexorabil al dialecticii, mers care sileşte chiar şi gîndirea filozofică idealistă actuală să i se supună, pe de altă parte ea dovedeşte tendinţa de a aservi dialectica acestor curente, şi de a „justifica" în acest fel valabilitatea lor. Amintirea materialismului dialectic între curentele filozofice actuale demonstrează cele de mai sus. Materialismul dialectic este pomenit de Bréhier *între celelalte curente*, arătîndu-i-se numai „aspectul social", iar problemele de gnoseologie marxistă sînt ignorate, atribuindu-se în schimb celorlalte curente descoperiri care aparţin materialismului dialectic. Două exemple, între multe altele : cunoaşterea eului prin cu-

noașterea celorlalți, redescoperită de Piaget și Gurvitch, teză care a fost formulată încă de Marx în scrierile de tinerețe. La fel, rolul activ al inteligenței.

Schița curentelor actuale, prezentată de Bréhier, este semnificativă. Filozofia burgheză contemporană încearcă, între altele, să-și mențină „prestigiul" răstălmăcind dialectica materialistă.

R. S.

★

In editura Horizon Press, New York, a apărut nu de mult interesanta lucrare a militantului social progresist american Carlis Lamont, intitulată *Freedom is As Freedom Does*. Lucrarea (cca 300 pag.) tratează, după cum indică și titlul, diversele căi prin care clasele dirigente din S.U.A., încalcă libertățile civile și adevărata democrație, în numele unei democrații sui generis „made in U.S.A.".

Din cele 13 capitole ale lucrării, care analizează într-un chip edificator diversele aspecte morbide ale „democrației americane": încălcarea libertăților individuale, provocările comitetului Mc. Carthy, inchiziția exercitată de Congres, atacul împotriva standardului de viață materială și culturală a maselor populare etc. relevăm doar unele idei cuprinse în cap. IX (*Atacul împotriva libertății culturii*) și X (*Asaltul împotriva libertății academice*). Capitolul IX exemplifică bogat atacul întreprins împotriva intelectualității care se sustrage tendinței conformiste și stereotipe ce cuprinde tot mai mult cultura dominantă americană. Autorul urmărește îndeaproape efectele dezolante ale practicii cenzurii exercitată în cele mai diferite domenii ale științei, artei și literaturii. Cenzura producției intelectuale — scrie autorul — merge mînă în mînă cu „goana fără sfîrșit după subversivi". Vînzătorii de vrăjitoare de la Washington, arată C. Lamont, se tem atît de mult de posibilitatea ca un om de știință aflat în slujba guvernului să poată da vreo informație unei persoane neautorizate, încît se simt nevoiți să extindă verificarea securității asupra tuturor acelora cu care, eventual, ar putea rămîne în contact un om de știință. Concomitent cu aceasta, oamenii de știință „verificați" sînt împiedicați de a avea contact cu lumea „neverificată" care îi înconjoară. Capitolul X ilustrează, prin zeci de exemple concrete, campania întreprinsă în diversele state din S.U.A. împotriva cadrelor didactice cinstite ce nu vor să contribuie la dezmățul mc-carthyst. Referindu-se la instrucțiunile date în acest sens de către Comitetul senatorial pentru California, autorul scrie: „Comitetul a găsit nimerit să indice administratorilor din universități, mai ales din instituțiile mari, necesitatea de a angaja cadre care au experiență practică în domeniul activității anticomuniste, foști agenți ai F.B.I.-ului și foști agenți ai spionajului naval și militar".

Cartea lui Carlis Lamont e un document edificator al modului în care sînt călcate în picioare libertățile politice în S.U.A.

H. C.

★

Sînt notorii încercările filozofilor burghezi contemporani de a aplica caracteristicilor lumii capitaliste pecetea eternității, de a le extrapola considerîndu-le intrinsece societății în general, omului în general, cu scopul de a găsi o motivare teoretică, rădăcini istorice îndepărtate orînduirii pe care o reprezintă și a prezenta declinul ei ca unul al întregii civilizații și culturi omenești.

Este ceea ce încearcă fostul filozof legionar și actualul transfug Mircea Eliade în comunicarea intitulată *Simbolismul religios și valorificarea anxietății*, prezentată în 1953 în cadrul Reuniunilor Internaționale de la Geneva (vezi vol. *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* — Edition de la Baconnière, Neuchâtel, Libraire Alex. Julien, Genève, 1954).

Cercetînd cauzele anxietății contemporane — fenomen specific societății burgheze în faza de descompunere — în perspectiva istoriei religiilor, Eliade caută explicațiile ei în mistica indiană. O cauză a anxietății contemporane — arată el — e și presentimentul sfîrșitului civilizației noastre, lumii noa-

stre[1] (aici adevărul, realitatea s-au impus cu brutalitate chiar unui senin plutitor în sferele speculațiilor mistice). Dar aceasta nu e o descoperire modernă. Mitul sfîrșitului lumii e universal răspîndit.

Concluzia pe care o trage autorul — în limitele trecutelor sale elucubrații despre mitul veșnicei reîntoarceri — e menită să dovedească valoarea spirituală generală, universalitatea, anxietății, care nu poate fi — după el — „creația unui simplu fragment de istorie, formulă provincială".

Aceste considerații, care proiectează problema pe un fond anistoric și atemporal, sugerînd ostentativa fugă de realitate, sînt prin ele însele edificatoare pentru ilustrarea rădăcinilor de clasă ale anxietății care a cuprins lumea burgheză.

Iar soluția nu e aceea pe care o lasă Eliade să transpară — depășirea istoricității prin evadarea în eternitate — ci înlăturarea cauzelor profunde care o provoacă: a însăși societății burgheze.

S. L.

★

Materialismul istoric și cercetarea socială empirică cu subtitlul — *Studiul fundamental al realității sociale ajută învingerea dogmatismului (Mai aproape de prezent)* se intitulează articolul cercetătorului german G. Handel, publicat în organul P.S.U.G., *Neues Deutschland*, din 28 iunie 1956.

In cadrul multilateralelor dezbateri organizate în ultima vreme, de către marxiștii din țările socialiste și din alte țări, în legătură cu cele mai felurite probleme ale sociologiei marxiste, și în primul rînd a metodologiei ei, articolul lui G. Handel aduce o contribuție interesantă și prețioasă. In articolul amintit, autorul relevă, pe bună dreptate, că una din căile principale pentru ferirea materialismului istoric de a deveni o disciplină scolastico-dogmatică, o constituie orientarea metodologică a sociologiei marxiste spre domeniul cercetărilor sociale empirice. Activitatea sociologică a întemeietorilor materialismului istoric constituie un indiciu multilateral în opera de fundamentare științifică a sociologiei marxiste: „A învăța de la clasici — scrie G. Handel — nu înseamnă a repeta doar ce au spus ei, a repeta doar concluziile la care au ajuns, ci și de a-ți însuși principiile de bază ale metodologiei lor de cercetare, metodele prin care ei au generalizat *faptele adunate*". Numai printr-o îmbinare justă a tezelor teoretice generale cu cercetarea socială empirică, a principiilor metodologiei materialist-istorice cu feluritele tehnici și metode de investigație concretă a realității sociale — se scrie în articol — concluziile generale desprinse pot avea într-adevăr un caracter științific și prin aceasta creator. Autorul relevă în mod just că a cerceta de pildă categoriile materialismului istoric doar pe cale deductivă, înseamnă a practica în fapt un soi de categoriomanie. Același lucru este valabil și pentru cercetările vagi și generale cu privire la legitatea societății.

Trecînd la circumscrierea sferei și conținutului obiectului și modelelor specifice cercetărilor sociologice empirice, G. Handel indică o seamă de teme de cercetare (studiul monografic al diverselor grupuri sociale din cadrul unor clase și pături, studiul diferitelor unități sociale de diverse grade, studiul diferențiat al unor instituții sociale etc.) ca și unele metode concrete de investigație a acestora (monografie, anchetă etc.).

Articolul lui G. Handel se încheie cu cîteva idei privitoare la raportul dintre materialismul istoric și științele sociale speciale, cît și la unele condiții *sine qua non* pentru dezvoltarea unor cercetări sociologice empirice științifice. Menționăm din aceste condiții: *a*) importanța muncii științifice „de jos" — la teren; *b*) relevarea caracterului istorico-concret al fenomenului social analizat; *c*) punerea la punct a unor procedee diferențiate de investigații; *d*) surse statistice multiple și competente; *e*) sprijin documentar din partea aparatului de stat și al întreprinderilor.

H. C.

[1] Occidentale — Nota noastră — S. L.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Redacția revistei „Cercetări filozofice“ stă la dispoziția colaboratorilor și cititorilor în fiecare luni, miercuri și vineri între orele 11,30—13,30.

Sediul redacției se află în București, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16.

Abonamente: 6 luni—12 lei; 1 an — 24 lei.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Pentru străinătate, abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerț exterior — „Cartimex“, ISCE, str. Arist.de Briand nr. 14—18, București.

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:	din vina:
49	Sfîrșitul Motto-ului	Gh. Marwin	Ch. Darwin	Tipografiei
95	27	„$\bar{P} \rightarrow Q$“	„$P \rightarrow Q$“	Editurii
98	10	(între P și Q)	„între $\bar{P}$ și $\bar{Q}$)	„
98	10	(între $\bar{P}$ și $\bar{Q}$)	„între $\bar{P}$ și Q)	„
99	25	„P v Q“	„$\bar{P}$ v Q“	Tipografiei
101	3	„$\bar{P} \rightarrow Q$“	„$P \rightarrow Q$“	Editurii
101	22	„$\bar{P} \rightarrow Q$“	„$P \rightarrow Q$“	„
101	24	„$\bar{P}$. $\bar{Q}$“	„P. $\bar{Q}$“	„
101	27	„P v Q“	„$\bar{P}$ v Q“	Tipografiei
101	3 de jos	„P v Q“	„$\bar{P}$ v Q“	„
102	5 „ „	„P v Q“	„$\bar{P}$ v Q“	„
102	4 „ „	„P v Q“	„$\bar{P}$ v Q“	„
105	11 „ „	$(\bar{P}.Q) = 0$	$(P.\bar{Q}) = 0$	„
105	2 „ „	P	$\bar{P}$	„
106	3	„$\bar{P} = Q$“	„$P = Q$“	„
106	20	P	$\bar{P}$	„
106	30	„$(\bar{P}$ v $Q) = \infty$“	„$(\bar{P}$ v $Q) = \infty$“	„

10/1

ETĂRI F ★ CE

Lei 4.—

I 7854

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

4

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

7854

UCL 2014

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

IAȘI 2022

4

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

25691/959

1954
54

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R. P. R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHEPEȘ; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL ș M. LUPAN — secretari de redacție.

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 4 1957

SUMAR

Pag.

ILEANA HURDUC, Asupra conceptului de reflectare 7
MIKLOS KALLOS (Cluj), Creşterea rolului factorului subiectiv al dezvoltării sociale în zilele noastre 25
O. GÖLLNER (Sibiu), Contribuţie la istoria gîndirii filozofice a saşilor transilvăneni din secolul al XIX-lea 47
S. GHIŢĂ, Despre tradiţiile gîndirii ateiste din Romînia 63
G. N. ÖFFENBERGER, Teoria judecăţii infinite în logica formală şi în logica dialectică 79

Discuţii

PROBLEMELE DEMOCRAŢIEI POPULARE ÎN R.P.R.

GH. ŢUŢUI şi AL. SAVU, Unele probleme ale revoluţiei populare în ţara noastră 97

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Actualitatea ideilor estetice plehanoviste *(Gr. Smeu)*; În legătură cu *Sensul vieţii în folclorul romînesc (Aurel Martin)*; Ion Banu, Introducere în istoria filozofiei *(Pavel Apostol)*; O lucrare sovietică despre Dimitrie Cantemir *(P. Vaida)*; Aspecte din filozofia Indiei antice *(I. Pollak)*; Scrieri despre ideile estetice ale lui Goethe *(H. Stănescu)*; Contribuţii la cunoaşterea originilor fascismului *(B. Bălteanu)* 107

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Două lucrări sovietice despre categorii *(Radu Tomoiagă)*; Filozofia anxietăţii *(S. Oroveanu)*; Între raţiune şi misticism *(L. Silviu)*; Adevărul se impune *(L. Grünberg)* 149

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

O nouă formă de colaborare ştiinţifică; Consfătuire consacrată unor probleme ale sociologiei marxiste; Consfătuirea revistei noastre cu cititorii; Comemorarea a 75 de ani de la moartea lui Vasile Conta *(M. Voiculescu—D. Matei)* 169

NOTE

Note de lectură 177

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IVe année, no 4 1957

SOMMAIRE

Pag.

ILEANA HURDUC, Du concept du reflet 7
MIKLOS KALLOS (Cluj), Le rôle du facteur subjectif du développement social contemporain 25
C. GÖLLNER (Sibiu), Beitrag zur Geschichte des philosophischen Denkens der Sachsen Siebenbürgens im 19. Jahrhundert 47
S. GHIȚĂ, Des traditions de la pensée athée en Roumanie 63
G. N. ÖFFENBERGER, La théorie du jugement infini en logique formelle et en logique dialectique 79

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

GH. ȚUȚUI et AL. SAVU, Quelques problèmes de la révolution populaire dans notre pays 97

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

L'actualité des idées esthétiques de Plekhanov *(Gr. Smeu)* ; Sur „Le sens de la vie dans le folklore roumain" *(Aurel Martin)* ; I. Banu, Introduction à l'histoire de la philosophie *(Pavel Apostol)* ; Un ouvrage soviétique sur Dimitrie Cantemir *(P. Vaida)* ; Aspects de la philosophie de l'Inde antique *(I. Pollak)* ; Ecrits sur les idées esthétiques de Goethe *(H. Stănescu)* ; Contribution à la connaissance des origines du fascisme *(B. Bălteanu)* 107

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ETRANGER

Deux ouvrages soviétiques sur les catégories *(Radu Tomoiagă)* ; La philosophie de l'angoisse *(S. Oroveanu)* ; De la raison au mysticisme *(L. Silviu)* ; La vérité s'impose *(L. Grünberg)* 149

LA VIE SCIENTIFIQUE

Une nouvelle forme de collaboration scientifique ; La délibération consacrée à certains problèmes de la sociologie marxiste ; Entretien avec les lecteurs ; Commémoration à 75 ans de la mort de Vasile Conta *(M. Voiculescu — D. Matei)* 169

NOTES

Notes de lecture 177

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV, № 4 1957

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

ИЛЯНА ХУРДУК, К вопросу о понятии отражения 7
МИКЛОШ КАЛЛОШ (Клуж), Усиление роли субъективного фактора в современном общественном развитии 25
К. ГЕЛЬНЕР (Сибиу), К вопросу об истории философской мысли трансильванских саксов в XIX веке 47
С. ГИЦЭ, О традициях атеистической мысли в Румынии 63
Г. ОФФЕНБЕРГЕР, Теория бесконечного суждения в формальной логике и в диалектической логике 79

Дискуссии

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

Г. ЦУЦУЙ и А. САВУ, Некоторые вопросы народной демократии в РНР 97

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Актуальность плехановских эстетических идей *(Г. Смеу)*; О «Смысле жизни в румынском фольклоре» *(Аурел Мартин)*; И. Бану, Введение в историю философии *(Павел Апостол)*; Советская работа о Димитрии Кантемире *(П. Вайда)*; Некоторые моменты из философии древней Индии *(И. Поллак-Клуж)*; Работы об эстетических идеях Гете *(Х. Стэнеску)*; К вопросу о происхождении фашизма *(Б. Бэлтяну)* 107

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Две советских работы о категориях *(Раду Томоиагэ)*; Философия страха *(С. Оровяну)*; Между разумом и мистицизмом *(Л. Сильвиу)*; Правда утвердится *(Л. Грюнберг)* 149

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Новый вид научного сотрудничества; совещание, посвященное некоторым вопросам марксистской социологии; Совещание журнала с читателями; 75-я годовщина смерти Василия Конта *(М. Войкулеску и Д. Матей)* 169

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 177

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

ASUPRA CONCEPTULUI DE REFLECTARE

DE

ILEANA HURDUC

„E logică presupunerea că întreaga materie posedă o însușire, în esență înrudită cu senzația, însușirea de a reflecta".

Lenin, *Materialism și empiriocriticism.*

În accepția sa cea mai densă din punctul de vedere al conținutului, noțiunea de reflectare coincide cu cea de esență a cunoașterii, de mecanism explicativ al ei, de fenomen natural fără de care cunoașterea n-ar fi posibilă. Aceasta este accepția declarat materialistă a termenului. În orice concepție idealistă, sau pur și simplu spiritualistă, reflectarea fie că este respinsă ca principiu al cunoașterii, fie că este transformată într-o însușire spirituală, ideală a lucrurilor, într-un atribut al substanței imateriale. În filozofia materialist-dialectică reflectarea este o însușire a substanței materiale, un atribut imperisabil al ei, universal în măsura în care toată materia, indiferent de treaptă de evoluție, îl posedă, dar restrîns și particular în măsura în care ea reprezintă o latură doar, cu determinări precise, ale procesului general de interacțiune între obiecte și fenomene.

Din însăși această definire a reflectării ca esență a cunoașterii, pe de o parte, și ca noțiune înglobînd o totalitate de procese materiale, cu caracteristici deosebite pe diferite trepte de evoluție a materiei, pe de altă parte, s-ar părea că rezultă o confuzie între sensul gnoseologic și cel ontologic al noțiunii. Ca sferă, s-ar părea într-adevăr că teoria reflectării coincide cu teoria cunoașterii a materialismului dialectic, știind că aceasta din urmă înglobează istoria științelor în general și a filozofiei în particular, în care cadru intră și descoperirea în ontic a însușirii materiei de a reflecta, pînă pe treapta cea mai înaltă cînd reflectarea devine însușirea

formei superioare de organizare a materiei vii, creierul, și cînd din materială, reflectarea devine ideală. Confuzia planurilor gnoseologic și ontologic nu este însă decît aparentă, dacă ne gîndim că cel dintîi nu este decît continuarea celui din urmă, că procesul cunoașterii studiat în chip istoric este doar o prelungire a istoriei naturale în care a apărut, în stare embrionară, facultatea de cunoaștere. În ceea ce privește conținutul însă, teoria materialistă a reflectării nu se deosebește de gnoseologia marxistă, amîndouă tratînd atît devenirea cunoașterii din formele de reflectare inferioară care i-au precedat, cît și cunoașterea ca atare, așa cum ne este dată în activitatea abstract-logică, propriu-zis cognitivă la nivelul actual de dezvoltare a acestei capacități. Lenin, în *Materialism și empiriocriticism*, formulează trei puncte esențiale ale teoriei materialiste a reflectării ca teorie a cunoașterii: „...lucrurile există în afară de noi. Percepțiile și reprezentările noastre nu sînt decît imagini ale lor. Verificarea acestor imagini, distincția ce o facem între cele adevărate și cele eronate ne este dată de activitatea practică" [1].

Așadar reflectarea este cunoaștere, atît istoric, proces de devenire a cunoașterii, cît și logic, mecanism de funcționare a gîndirii. Istoria gîndirii, a devenirii ei din formele de sensibilitate care reflectau parțial și incomplet mediul și pînă la apariția gîndirii de sine stătătoare bazate pe conștiință, constituie un plan propriu-zis ontologic în care formele reflectării sînt tratate ca forme ale existenței, iar interacțiunea între reflectant și reflectat rămîne în limitele interacțiunii între obiecte. Abia cînd intervine distincția netă a subiectului cunoscător, dotat cu conștiință capabilă de autoreflectare, se desemnează planul gnoseologic, în care cercetarea urmărește firul de corespondență între logic-subiectiv și existențial-obiectiv, punîndu-și în mod expres problema adevărului.

Termenul de reflectare are deci un înțeles ontologic și unul gnoseologic. Referindu-ne la extrema lărgime a acestui concept, ale cărui determinări urmează să le expunem în mod sumar, credem că el poate fi asimilat unei categorii a materialismului dialectic, cu atît mai mult cu cît exprimă una din esențele cele mai importante ale procesului dialectic de interacțiune. Categoria de reflectare a materialismului dialectic nu trebuie confundată cu noțiunea de reflexiune subiectivă, termen întrebuințat adesea în filozofie pentru a desemna un proces pur intelectual, de răsfrîngere a subiectului asupra propriilor lui activități, și ca atare, purtînd un sens strict gnoseologic. Numai la Spinoza, Leibniz și Hegel, reflectarea ia înțelesuri ontologice, fiind raportată la substanță, „dumnezeu sau natura" pentru Spinoza, monada pentru Leibniz, în sfîrșit pentru Hegel, reflectarea luînd forma unei determinări a Ideii, în perspectiva identității acesteia cu existența. Pentru materialismul dialectic, reflectarea este principala categorie de legătură între ontologic și logic, adevărata esență a continuității între material și ideal.

Teoria emanațiilor (eidola), acceptată de Anaxagoras și Empedocles, lărgită de Democrit și Epicur, ne dă pentru prima dată în istoria filozofiei

[1] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*. Ed. P.M.R., 1948, p. 115.

o imagine simplă și mecanicistă, dar nu mai puțin materialistă și intuitivă a procesului reflectării senzoriale care stă la baza cunoașterii. Ceea ce e deosebit de interesant în teoria emanațiilor este că organul de simț, în speță ochiul, nu e considerat pasiv, ci activ, ca emanînd și el particule materiale, deci răspunzînd, am spune noi, printr-o reacție de reflectare activă impulsului venit de la obiect. La Empedocles se găsește o explicație foarte adîncă a faptului cunoașterii : „Ceea ce este asemănător se cunoaște prin ceea ce este asemănător". Nu este aceasta o afirmare a corespondenței principiale între obiect și subiect, datorită identității substanțiale dintre ele și care singură face cu putință cunoașterea ? E drept că la filozofii antici greci se găsește și explicația contrară a senzației, și anume prin neasemănare : „Parmenides, Empedocles și Platon — scrie Teofrast — explică senzația prin asemănare, iar partizanii lui Anaxagoras și Heraclit prin contrariu" [1]. „Anaxagoras e de părere că senzațiile iau naștere prin contrarii. Căci lucrul asemănător nu poate suferi o acțiune de la ceva asemănător. El încearcă să parcurgă fiecare senzație în parte. Văzul (are loc) prin reflexia în pupilă. Dar reflexia nu se produce în lucrul de aceeași culoare ci în cel de culoare diferită. La cei mai mulți culoarea e diferită ziua, la alții însă noaptea... Noi recunoaștem frigul prin cald, sălciul prin potabil, dulcele prin acreală, după lipsa care e de fiecare..." [2]. E aici o intuire a contradicției inerente oricărui fel de reflectare, a caracterului contradictoriu al senzațiilor, care însă nu anulează de loc justețea intuiției despre asemănarea dintre realitate și gîndire. Ideea continuității între materie și suflet cunoscător e clar exprimată la Democrit : „Leucip și Democrit cred că simțurile și gîndurile sînt transformări ale corpurilor" [3]. „...în privința acestor lucruri el (Democrit) a urmat pe autorii care socotesc gîndirea ca un produs al schimbării, părere foarte veche. Căci toți cei vechi, poeții și filozofii, explică gîndirea prin schimbarea poziției corpului" [4].

De aci, pînă la a considera în mod formal gîndirea ca o formă de mișcare a materiei, distanța nu e prea mare. Totuși, în ceea ce privește conținutul concret al acestei formule, înțelegerea a ceea ce gîndirea, ca formă de mișcare a materiei, preia din formele inferioare de mișcare, care o precedă, și a ceea ce ea aduce principial nou, specific, față de celelalte forme de mișcare, s-a dezvoltat încet și cu greu. Tocmai această dezvoltare e interesantă de cercetat. Un asemenea studiu are însă în mod necesar un dublu aspect, conform cu dualitatea de sensuri — ontologic și logic — cu care este încărcată noțiunea de reflectare ca esență a gîndirii, forma celei mai înalte de mișcare a materiei [5]. Pe de o parte, s-a dezvoltat în

---

[1] *Primii materialiști greci*. E.S., 1950, p. 63 și 90.

[2] *Ibidem*, p. 27.

[3] *Leucip — Democrit*. E.S., 1950, p. 35.

[4] *Ibidem*, p. 38.

[5] Nu ne propunem să argumentăm, aci, împotriva celor care susțin contrariul, valabilitatea tezei lui Engels despre gîndire ca cea mai înaltă formă de mișcare a materiei. E evident că acceptăm acest punct de vedere în mod total, și unele din dezvoltările temei noastre pot servi ca argumente indirecte în sprijinul lui.

științele naturii învățătura despre diversele forme de mișcare, purtătoare fiecare a cîte unui mod specific de reflectare, iar pe de altă parte, s-a reflectat în generalizarea filozofică, înțelegerea abstractă a legilor și proprietăților acestor forme de mișcare, și, prin deducție logică, s-au tras toate consecințele teoretice materialiste sau idealiste, privind procesul de gîndire. Uneori, speculația logică o lua mult înaintea elaborării științifice a conceptelor. Astfel, de pildă, noțiunea reflexiunii la Hegel cunoaște o dialectică multilaterală și subtilă, care-și găsește corespondentul ontologic, abia în învățătura lui Pavlov despre activitatea reflectorie a sistemului nervos.

Articolul de față nu-și propune ca țel să analizeze latura ontică a reflectării, deci nici aportul savanților la dezvăluirea științifică a proprietăților reflectării, pe diferite trepte, și în diferitele forme ale materiei, ci doar să semnaleze cîteva jaloane în dezvoltarea logico-teoretică a principiului reflectării în istoria filozofiei, chiar cînd el nu este denumit ca atare, și să tragă unele concluzii privind înțelegerea materialist-dialectică a acestei noțiuni.

La Bacon de pildă, găsim în „Novum Organum" o aproximare — în cea mai mare măsură speculativă, sau bazată mai mult pe observație decît pe experiment — a acelor forme de mișcare în care însușiri analoge reflectării se evidențiază într-un mod destul de izbitor. Așa, în clasificarea știută a formelor mișcării el întrevede o mișcare „a asimilării sau a multiplicării de sine sau a producerii simple" prin care înțelege „producerea corpurilor asemănătoare", adică o mișcare prin care „corpurile le transformă pe altele care le sînt înrudite, sau în orice caz bine dispuse și pregătite, în propria lor substanță și natură" [1]. Este aci o anticipare a caracteristicii de bază a metabolismului, formă specifică de mișcare a corpurilor vii, și în care se vădește într-un mod cu totul specific însușirea reflectării sub forma interacțiunii complexe între organism și mediu. Această transformare în substanță proprie a corpurilor sau a substanțelor cu un anumit grad de afinitate este o trăsătură pe care reflectarea o păstrează pînă la treapta ei cea mai înaltă, treapta logică, unde gîndirea transformă în substanța ei proprie, — idei, judecăți, raționamente, — (pentru a nu mai vorbi de senzații, percepții și reprezentări), un material, substanțial omogen cu ea, dar dat în afara ei, în mod obiectiv. „A douăsprezecea mișcare este aceea a excitării, o mișcare ce pare să aparțină genului asimilării și căreia uneori îi dăm și acel nume... Ea procedează ca să vorbim așa, cu artă, și prin asimilare, și pe furiș, numai invitînd și dispunînd corpul excitat spre natura celui care excită" [2]. „În sfîrșit, a treisprezecea mișcare este mișcarea de impresiune, care de asemenea este de același fel cu mișcarea asimilării și dintre mișcările difuzive, este cea mai fină. Am socotit însă potrivit a face o specie distinctă din ea, pe motivul unei deosebiri remarcabile între ea și cele două dintîi. Căci simpla mișcare a asimilării transformă de fapt corpurile înseși, așa încît, dacă suprimăm primul motor, este indiferent pentru ceea ce urmează... În același fel, mișcarea *excitării con-*

[1] Bacon, *Noul Organon*. Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 209.
[2] *Ibidem*, p. 211.

tinuă un timp considerabil, după ce primul motor a fost înlăturat (— sublinierea noastră. — *I. H.*)... Dimpotrivă, mișcarea impresiunii, deși se răspîndește și se transmite, pare a atîrna pentru totdeauna de primul motor, așa încît dacă acesta este suprimat sau încetează de a acționa, ea încetează imediat și se sfîrșește ; de aceea efectul trebuie să se producă momentan sau, în orice caz, într-un interval de timp foarte scurt... Ea (această mișcare) se vădește în trei lucruri : în razele luminii, în ciocnirea sunetelor și în transmiterea magnetismului..." [1]. Este aci sezisarea unor laturi importante ale reflectării : în mișcarea de excitație, transformarea subiectului excitat conform cu natura excitantului ; în mișcarea de impresiune, rapiditatea efectului reflectării, care face ca rezonanța să dureze exact atît cît durează cauza care o produce. Fenomenul reflectării se vădește într-adevăr, la nivelul formei de mișcare fizică în reflexia optică, acustică și magnetică. Aceste trei genuri de reflexie (mișcare) sînt extrem de bogate în determinări, și poate că acela pe care-l scoate în evidență Bacon, nu este cel mai important. Semnificativă este însă gruparea lor sub aceeași categorie, înțelegerea faptului că au în comun anumite trăsături generale ale mișcării sau interacțiunii. În sfîrșit, în ceea ce privește mișcarea asimilării, care este ierarhic superioară celorlalte două și le înglobează, importanța reliefării ei constă în explicitarea transformării profunde, structurale pe care o suferă corpurile prin trecerea lor în „substanța proprie" a altui corp, trăsătură valabilă, după cum am văzut, atît pentru reflectarea organică cît și pentru cea senzorială și abstract logică.

Descartes a adus o contribuție enormă la îmbogățirea conceptului de reflectare ontologică prin studiile lui asupra legilor refracției luminii și prin definirea pentru prima dată în fiziologie a noțiunii de arc reflex. Acest aport va fi studiat în cadrul cercetării care urmărește cu precădere latura ontică a reflectării. Nu se poate spune însă că Descartes nu a contribuit și la îmbogățirea *logică* a conceptului de reflectare prin poziția lui filozofică și gnoseologică centrală exprimată în „cogito". Capacitatea gîndirii, a conștiinței, de a se reflecta pe ea însăși, de a se lua drept obiect și de a găsi în aceasta o certitudine maximă a existenței proprii (ca existență a subiectului) iată ce exprimă „cogito" cartezian. Fără îndoială că aci ne este relevat un mod idealist de a concepe reflexia și anume o reflexie care se ia mai întîi pe sine ca obiect, pe cînd în mod real reflexia este în primul rînd îndreptată înspre afară, spre lucrurile obiective. Dar cu corectivul capital al primordialității reflectării realității obiective față de reflectarea realității spirituale, credem că principiul cartezian al „cogito"-ului are însemnătatea de a fi început în mod explicit orientarea filozofică ce avea să ia ca obiect al cercetării gîndirea, și care, cu toate devierile idealiste, subiective sau obiective, avea să ducă la descoperirea dialecticii gîndirii, copie, reproducere a dialecticii obiective, a lucrurilor [2].

[1] Bacon, *Noul Organon*. Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 212.

[2] Aportul filozofic propriu-zis al lui Descartes nu se mărginește la atît, el reiese cu prisosință și din *Optica* sa, unde prin considerațiile pe care le face asupra reflectării imaginilor în oglinzile paralele, aduce o contribuție însemnată la înțelegerea infinității procesului de reflectare (subiectul putînd la infinit să se ia pe sine drept obiect, după cum imaginea din oglindă devine la infinit sursa luminoasă pentru următoarea imagine, din oglinda paralelă).

Ca monist, Spinoza e mai aproape de înțelegerea noastră, făcînd din reflectare o însușire inalienabilă a substanței. În primul rînd el descoperă reflectarea la nivelul ciocnirii mecanice între două corpuri care „nu se disting între ele decît prin mișcare și repaus". „Cînd un corp în mișcare întîlnește un altul în repaus pe care nu poate să-l miște, el este reflectat, în așa fel încît continuă să se miște, iar unghiul pe care-l face linia mișcării de reflexiune cu suprafața corpului în repaus întîlnit este egal cu unghiul pe care-l face cu aceeași suprafață linia mișcării de incidență" [1]. Deși nu este decît o considerațiune cu totul generală asupra reflectării mecanice, ea are totuși valoarea unei formulări filozofice, prin care se întrevede poziția lui Spinoza în problema afectelor corpului și sufletului omenesc. Cu cîteva paragrafe mai jos el scrie : „În timp ce corpurile exterioare determină părțile fluide ale corpului omenesc să se lovească de părțile moi, suprafețele acestuia din urmă sînt schimbate : astfel se întîmplă că părțile fluide sînt reflectate altfel decît de obicei, și că, mai tîrziu încă, întîlnind printr-o mișcare spontană noile suprafețe, *ele sînt reflectate în același mod ca atunci cînd au fost împinse spre aceste suprafețe de către corpurile exterioare* ; în consecință, în timp ce astfel reflectate ele continuă să se miște, corpul omenesc este afectat în același mod, afecțiune despre care sufletul își formează din nou gîndirea ; ceea ce înseamnă că sufletul va considera din nou corpul exterior ca prezent ; și aceasta de fiecare dată cînd părțile fluide ale corpului omenesc vor întîlni prin mișcarea lor spontană aceleași suprafețe" [2]. Răzbate prin acest text un mecanicism dominant. Dar în ciuda lui, își face loc și ideea importantă că ideile (sufletului) sînt forme de reflectare și că gîndirea e în stare să reflecte obiectele și în absența lor, prin memorie [3]. Schimbările care se petrec în corpul reflectant în urma contactului cu corpurile exterioare sînt sezisate în mod determinist : „Toate mijloacele prin care un corp este afectat de un altul decurg din natura corpului afectat și în același timp din aceea a corpului care-l afectează" [4]. Această dublă determinare, obiectivă și subiectivă a reflectării înțeleasă ca formă de mișcare a corpurilor, e deosebit de precis exprimată. În sfîrșit, iată formulată ideea că bogăția reflectării depinde de complexitatea structurii materiale a corpului care reflectă. „Urmează de aci că Sufletul este cu atît mai apt să perceapă în mod adecvat lucruri multiple, cu cît corpul său are mai multe proprietăți comune cu celelalte corpuri" [5]. Pe de o parte materialismul, care-l face să vadă continuitatea corpului și sufletului omenesc cu lucrurile materiale, pe de altă parte unele elemente de dialectică în înțelegerea chiar a interacțiunilor mecanice, determină la Spinoza o apropiere considerabilă de înțelegerea procesului reflectării ca o formă a mișcării materiei, concretizată în interacțiunea dintre corpuri, în care fiecare din ele suferă modificări în conformitate cu natura celuilalt. E sezisat faptul că această reflectare are o latură autonomă, că se produce

[1] Spinoza, *Ethique*. Paris, Librairie Garnier Frères, tome I, p. 156.
[2] *Ibidem*, p. 168.
[3] Vezi *Scolia următoare despre imaginație și memorie*, p. 167—168.
[4] *Ibidem*, p. 166.
[5] *Ibidem*, Corolarul teoremei XXXIX, p. 205.

și în absența excitantului extern, dar după aceleași reguli ca și în prezența lui. În sfîrșit, e subliniată complexitatea de structură care duce la complexitatea afectelor sufletului, sau a reflectării.

Adausul pe care Leibniz îl aduce față de Spinoza la categoria substanței este noțiunea de forță activă, de auto-activitate proprie monadei, care *„reflectă în sine întreaga lume"*, și „posedă o capacitate turbure de reprezentare — un fel de suflet". „Ar fi — scrie Leibniz — în completă contrazicere cu frumusețea, ordinea și rațiunea naturii, dacă principiul vieții sau al acțiunilor interne, proprii ar fi legat numai de o parte mică sau specială a materiei" [1].

Este exprimarea aproape exactă, în afară de o nuanță hilozoistă, a faptului că reflectarea este o însușire proprie întregii materii. În caracterizarea monadei ca „individualitate" care „conține în sine infinitul în germene" [2], Leibniz concentrează la maximum expresia filozofică a principiului reflectării: fiecare particulă a materiei reflectă întregul univers. — Dar reflectarea este cu atît mai perfectă, mai adecvată am adăuga noi, cu cît particula, individualitatea sau corpul respectiv este mai complex organizat. Însușirea monadei este reprezentarea — die Vorstellung. „Reprezentarea însăși nu este altceva decît reprezentarea (reproducerea în imaginație și imaginea") a complexului sau a exteriorului, adică a multiplicității în simplu"... „o stare trecătoare care conține și reproduce multiplicitatea în unitate" [3]. Este un principiu constitutiv al reflectării această concentrare într-un focar unic a multiplicității exterioare reflectate. Totuși, materialismul dialectic nu poate fi de acord cu Leibniz în privința simplicității de structură o monadei reflectante! Cea mai elementară particulă materială se dovedește a fi infinit de complexă, substanța fiind prin esența ei divizibilă la infinit.

Locke vorbește despre reflexiune în sens numai gnoseologic. Cum el este însă printre filozofii care au propus o justă explicare a mecanismului abstractizării logice, punctul lui de vedere este deosebit de interesant. „Toate ideile vin fie prin senzație, fie prin reflexie" [4]. „Ideile care vin prin reflexie ajung mai tîrziu în spirit, fiindcă trebuie atenție pentru a le descoperi" [5]. Legătura reflexiei logice cu atenția este demnă de semnalat. Într-adevăr procesul cogniției, care este reflectarea pe treapta ei superioară, e puternic înrădăcinat în procesul psihologic al atenției, care constituie o latură esențială a stării de veghe, acest fundal al conștiinței.

Este remarcabilă la Locke delimitarea netă pe care o face între cele două trepte ale cunoașterii, treapta senzorială și cea a reflexiei, intelectuală, sau abstractă. „Cealaltă sursă de unde intelectul își primește ideile este perceperea operațiilor sufletului aplicată la ideile pe care ea le-a primit prin simțuri, operații care, devenind obiectul reflexiunilor sufletului produc în intelect un alt gen de idei decît ar fi putut să-i furnizeze obiectele

[1] Leibniz, *Monadologia*, p. 45 (după Lenin, *Caiete filozofice*. E.S.P.L.P., 1956, p. 308).
[2] *Ibidem*, p. 310.
[3] *Ibidem*, p. 309.
[4] Locke, *Le l'Entendement humain*. Paris, 1821, t. I, p. 177.
[5] *Ibidem*, p. 184.

exterioare ; astfel sînt ideile de ceea ce se cheamă a percepe, a gîndi, a se îndoi, a crede, a raționa, a cunoaște, a voi, și toate diversele acțiuni ale sufletului nostru, de existența cărora fiind pe deplin convinși, fiindcă le găsim în noi înșine, noi primim prin intermediul lor idei tot atît de distincte ca și cele pe care corpurile le produc în noi atunci cînd vin să ne lovească simțurile. Avem de-a face aci cu un izvor de idei pe care fiecare om îl are întotdeauna în el însuși ; *și cu toate că această facultate nu este un simț, pentru că nu are nimic de a face cu obiectele exterioare,* se apropie mult de un altfel de simț și numele de simț interior nu i-ar fi nepotrivit. Așa cum numesc celălalt izvor al ideilor noastre senzație, așa voi numi pe acesta reflexie, fiindcă sufletul nu capătă prin intermediul ei decît ideile pe care le dobîndește reflectînd asupra propriilor sale operații"... [1]. Vedem deci o respingere a fundării ontologice a simțului reflexiei, deși, prin legătura pe care totuși Locke o întrevede între reflexie și senzație, el este obligat să-i acorde caracterul unui simț intern. Faptul că această treaptă, reflexivă, a cunoașterii ia ca material nemijlocit senzațiile și propriile operații ale sufletului, este o aproximare destul de justă a specificului reflectării logice, care operează cu materialul furnizat de senzații, percepții etc.

Într-un apendice al Analiticei sale transcendentale, intitulat *Despre amfibolia conceptelor reflexiei, rezultînd din folosirea empirică a intelectului și din folosirea sa transcendentală,* Kant adîncește pînă la extrem prăpastia între latura ontică și cea gnoseologică a reflectării, precizînd funcția acesteia din urmă ca : „Reflexiune (reflexio) care nu se ocupă de obiecte înseși pentru a căpăta din ele concepte, ci este acea stare de spirit în care ne pregătim să descoperim condițiile subiective, care ne permit să ajungem la concepte" [2]. El critică deopotrivă pe Locke și pe Leibniz în înțelegerea reflexiei, pe primul fiindcă a senzualizat-o, pe cel de-al doilea fiindcă ar fi intelectualizat-o excesiv. Pentru Kant, reflexia logică este aceea care verifică conceptele comparîndu-le între ele din punctul de vedere al intelectului pur, în timp ce reflexia transcendentală caută să discearnă cărei facultăți de cunoaștere — sensibilității sau intelectului — aparțin conceptele [3]. Pentru a putea formula o judecată apriori oarecare asupra lucrurilor, e necesar, după Kant, să le supunem mai întîi unei reflexii transcendentale, ale cărei determinări sînt : unitatea și diversitatea, convenienta și disconvenienta, interiorul și exteriorul, materia și forma. Aceste determinări sînt diferite de categoriile intelectului pur. Reflexia transcendentală însăși ar consta în determinarea *locului* căruia aparțin reprezentările lucrurilor studiate — intelectului, în calitate de noumene sau sensibilității, în calitate de fenomene. După cum subliniază însuși Kant, conceptul noumenului nu este înțeles ca *obiect.* Cu toate acestea, sinteza determinărilor sensibilității cu cele ale intelectului, reprezintă un pas în plus față de Locke și de Leibniz, luați în particular. Viciul poziției lui Kant e însă subiectivismul, deși reflexia lui e de o complexitate intere-

[1] Locke, *op. cit.*, p. 178—179.
[2] Kant, *Critique de la raison pure.* Paris, t. I, p. 272.
[3] *Ibidem,* p. 277—293.

santă, care duce la adîncirea conceptelor, și care în ciuda intenției idealiste a însuși autorului, ne ajută să pătrundem mai adînc în esențele lucrurilor obiective. Astfel raportarea conceptelor la formă și materie, unitate și diversitate, interioritate și exterioritate etc. reprezintă o „reflexie" logică prețioasă, care anticipează în oarecare măsură analizele categoriale hegeliene. Dar compararea lor cu o sensibilitate și un intelect abstracte, concepute aprioric, în ruptură totală cu realitatea, nu putea duce decît la sterilitatea metodei de gîndire, la afirmarea imposibilității de cunoaștere.

Critica subiectivismului kantian în problema determinărilor reflexive ale intelectului a fost făcută în mod magistral de Hegel. Principalul repros pe care Hegel i-l face lui Kant este acela că reflexia kantiană rămîne exterioară, raportată la un imediat al datului, ca o condiție formală a cunoașterii. El recunoaște necesitatea reflectărilor intelectului ca o treaptă a gîndirii, care trebuie depășită în gîndirea dialectică, și nu-l consideră ca un ansamblu de determinări definitive, absolute.

Cît privește teoria hegeliană asupra reflexiei, cercetarea ei ar putea ocupa un volum și ar merita un studiu aprofundat. Ne vom mărgini la cîteva trăsături care ni se par esențiale. În elaborarea unei teorii materialiste a reflectării, moștenirea hegeliană este de maximă însemnătate, și în mod covîrșitor pozitivă. Principial, ni se pare însă că trebuie făcute două rezerve înainte de acceptarea ei integrală : prima, cea mai de la sine înțeleasă, este privitoare la ontologizarea categoriilor subiective, la confuzia permanentă și premeditată a planului obiectiv cu cel subiectiv, care derivă din fundamentul idealist-obiectiv al filozofiei hegeliene. Pornind de aci, și necesitatea de a distinge cu strictețe ceea ce, în determinările bogate și extrem de complex desfășurate ale categoriei de reflexiune, aparține reflectării obiective, ontice, de ceea ce aparține celei subiective.

A doua rezervă care mi se pare că trebuie făcută e referitoare la raportul între categoria de reflectare și celelalte categorii în sistemul hegelian. Ierarhizarea categoriilor la el, deși cuprinde un puternic sîmbure rațional, de care dialectica materialistă trebuie să țină seamă, nu este adesea compatibilă cu criteriile noastre. De pildă, deși reflexia este fără îndoială o categorie care face parte din grupul esenței, și care reprezintă mișcarea proprie a esenței în ea însăși și către exterior, totuși ea nu stă în cea mai apropiată și mai nemijlocită corelație (de fond) cu *aparența*. Deși aparența *este* reflexie, reflexia nu poate fi o *determinare aparentă*. Dacă am adopta „ad litteram" succesiunea categoriilor din sistemul hegelian ar trebui să ajungem la concluzia că reflexia este o categorie în același timp mai puțin generală decît aparența și mai generală decît contradicția. Dar, pe de o parte, succesiunea categoriilor la el nu înseamnă în mod absolut și radical o descendență de la general spre particularitate, iar pe de altă parte, derivarea categoriilor este *complexă*, reflexia fiind mai ales și în primul rînd o determinare a esenței și fiind legată nemijlocit de aparență doar prin necesitatea legăturii de negativitate formală, impusă de sistem.

Această paranteză asupra modului în care categoria de reflectare este înlănțuită în sistemul categoriilor ne-a fost sugerată de interesantul

studiu al tov. Clara Dan, publicat recent și tratînd despre *Fetișism și reflectare în teoria marxistă a valorii* [1]. În acest studiu alcătuit de altfel din două părți independente, reflectarea este tratată „la mijloc" între aparență, al cărui caracter obiectiv îl subliniază cu cea mai mare justețe autoarea, și contradicție, de ale cărei „determinări reflexive" dînsa se ocupă în partea a doua a studiului său. Nu știm dacă este întîmplătoare această dispoziție a categoriilor. În orice caz, la Hegel, în Logică, ea apare chiar în acest fel : aparență, reflexie (instituțivă, exterioară și determinantă) și contradicție.

Pe de o parte, împotriva derivării, după modelul hegelian, a reflectării din aparență, trebuie spus : aparența este fără îndoială obiectivă. Și reflectarea este un proces obiectiv. De aci însă nu rezultă că reflectarea ar fi o determinare neesențială, accidentală, exterioară, falsă a esenței, deci numai aparență. Dimpotrivă ea este o determinare necesară, esențială, este mai degrabă ceea ce *apare ca un fenomen*. Reflectarea este un fenomen, și ca atare nu este subordonat aparenței și nu derivă din ea.

În ceea ce privește raportul între reflectare și contradicție, tov. Clara Dan pare a se menține la părerea că reflectarea este categoria *mai generală*, căreia i se subordonează legea unității și luptei contrariilor, în sensul că în *orice* contradicție am întîlni o reflectare între polii contradicției. Sîntem de părerea opusă ; ca în orice fenomen, în reflectare se pot descoperi, concentrate într-un singur focar, toate legile dialecticii, și contradicția, și negarea și saltul. În orice raport de oglindire, descoperim legea unității și luptei contrariilor. Reciproca însă nu este întotdeauna valabilă : nu orice contradicție implică reflectare între termeni, deoarece reflectarea este, cum vom vedea mai departe, un *tip special* de legătură între doi termeni ai lumii materiale și care nu poate fi regăsit absolut în orice raport contradictoriu. De pildă în contradicția dusă pînă la extrem între forțe și relații de producție, relațiile nu mai oglindesc decît în mod oarecum negativ forțele de producție. Orice reflectare conține o contradicție organică (și o negare determinată), dar nu orice contradicție organică (sau negare determinată) reprezintă un proces de reflectare. Sectorul capitalist și cel socialist, în perioada de trecere, se neagă unul pe altul, sînt în contradicție antagonică, dar între ele există mai curînd o non-reflectare. Noțiunea de reflectare e legată de cea de corespondență, de trecere a unui termen în celălalt pe baza asemănării lor, de adecvare a naturii unuia la natura celuilalt. Nici orice deosebire nu implică reflectare. Între diferite organe și părți ale unui organism, există deosebiri ; dar putem vorbi de reflectare abia între organism și mediul din care acesta își alcătuiește ființa.

Oglindirea este un raport de corespondență, care ține mai mult de natura unității dintre contrarii decît de ceea ce constituie absolutul legii, lupta dintre ele. În reflectare însă există un absolut : faptul că reflectantul și reflectatul nu sînt identice, sînt deosebite : acesta este temeiul existenței și descoperirii contradicției în sînul reflectării. Dar nu invers. Nu trebuie

[1] *Cercetări filozofice*, An. IV, nr. 2/1957, p. 23—38.

căutată în contradicție reflectarea cu orice preț, pentru că atunci ar însemna să subordonăm contradicția care este generalul, în forma lui cea mai fundamentală, unui *anumit fenomen* absolut obiectiv și cu răspîndire extrem de largă, dar totuși, mai restrîns ca generalitate în comparație cu contradicția. Contradicția, nu reflectarea este *legea de bază* a esenței. Reflectarea este una din determinările *fenomenale* ale esenței. De aceea Marx, vorbind de determinări reflexive se referă la un anumit fenomen distinct al realității și anume, în exemplul ales, la relația între valoarea de schimb a mărfii B și valoarea naturală, de întrebuințare a mărfii A.

Dacă am generaliza într-atît conceptul de reflectare încît să vedem obligativitatea lui în *orice* proces contradictoriu, ar trebui să ajungem la concluzia că și legea negării negației este subordonată reflectării, deoarece orice negativ este *reflexia* negativă a pozitivului său.

Părerea noastră este că tocmai de asemenea absolutizări ale conceptelor trebuie să ne ferim, preluînd moștenirea dialectică hegeliană. Pentru Hegel, o anumită trăsătură a dialecticii gîndirii, care are desigur rădăcini, baze puternice, obiective și se poate regăsi la nivelul materiei neînsuflețite, este absolutizată și transformată într-o lege constitutivă a întregii realități, într-un demiurg. Stabilirea unei ierarhii a categoriilor în funcție de valoarea lor ontologică nu gnoseologică relativă, trebuie să fie o sarcină a filozofilor și a dialecticienilor marxiști. Altfel, preluînd conceptul reflectării, care-și găsește desăvîrșirea lui conceptuală abia în procesul gîndirii, și aplicîndu-l în mod exterior și nediferențiat întregii realități, ajungem să spiritualizăm această realitate după modelul hegelian. Dimpotrivă, demersul corect al gîndirii, este să descoperim în ce constă *materialitatea* procesului de reflectare, și obiectivitatea premiselor lui. Acesta este și scopul pe care și-l propusese inițial tov. Clara Dan. Pe drum, însă, a deviat de la el. Greșeala de raționament care a dus-o la această deviere este după părerea noastră aceea de a fi ignorat faptul că gîndirea nu este decît o *parte* a materiei, a realității în întregul ei. Generalul, materia cu determinările ei cele mai generale contradicția, negația etc., nu poate coincide în întregime cu acest particular. Reflectarea este doar o însușire a întregii materii, nu *Însușirea* materiei, prin excelență. Ea este, după cum va reieși mai departe din analiză, *una* din formele de interacțiune ale corpurilor materiale.

Cu aceste importante rezerve privitoare la acceptarea expunerii hegeliene a categoriei, putem trece la examinarea a ceea ce este nou, pozitiv și genial în teoria lui Hegel asupra reflexivității. Cea mai generală trăsătură a reflexiei absolute, pure, este că ea e mișcare de la nimic către nimic [1]. În comentariul din *Caiete filozofice,* Lenin înseamnă : „Perspicace și profund. Există în natură și în viață «mișcarea spre nimic». Numai că mișcarea «de la nimic» nu există. Totdeauna se pleacă de la ceva" [2]. Prima legătură logică pe care Hegel o stabilește în descripția pe care o dă reflexiei este indiscutabila ei „negativitate". Existența reflexiei ca ceva

[1] Vezi Hegel, *Opere,* vol. V (Nauka Loghiki), Moscova, 1937, p. 466.
[2] *Lenin,* Caiete filozofice, E.S.P.L.P., 1956, p. 103.

esențial este determinată de faptul că ea este negarea a *ceva ce este* substanțial, că este rezultatul unei negări a negației (sau negativitatea absolută) care-i conferă valoarea unui *ce* pozitiv.

Putem să ne imaginăm cu deplină veracitate acest proces al mișcării de la ceva la ceva determinat, ca un proces de oglindire între două obiecte, nu absolut oarecare, de pildă raza de lumină incidentă pe o oglindă, sau interacțiunea a doi ioni din care rezultă cu o negativitate absolută un corp chimic compus, specific, sau reflexul taxic al unei rădăcini către sucurile acide din sol, sau zîmbetul copilului la vederea jucăriei, sau formularea legii căderii unui corp în expresii cantitative etc. Toate aceste reflectări au în comun faptul că sînt mișcări; că reprezintă treceri de la ceva esențial la ceva eterogen cu primul, dar tot esențial, adică avînd o esență proprie, în ciuda faptului că apare doar ca reflex sau ca aparență a primului ceva.

Ca *instituțivă*, reflexia pornește după Hegel, de la un ce nemijlocit pe care îl transcende și în care se întoarce: „mișcarea ca un marș progresiv se întoarce nemijlocit în sine însăși și numai în acest fel ea este auto-mișcare, mișcare izvorînd din sine, în măsura în care reflexia este instituțivă ea este presupunîndă, dar ca presupunîndă ea este în mod indiscutabil și instituțivă" [1].

Reflexia deci instituie, creează, pune un dat exterior sieși, în termeni de gnoseologie materialistă—*imaginea*. Aceasta nu este ea însăși decît în măsura în care exprimă presupoziția ei, adică obiectul care i-a dat naștere, în măsura în care, într-un anume mod, se întoarce într-însul, exprimîndu-l, comparîndu-se cu el.

„În acest fel, reflexia este *determinată*; în măsura în care prin această determinare ea *are* o oarecare presupoziție și pornește de la nemijlocit, ca de la alterul său, ea este *reflexie exterioară*" [2]. Vorbind despre reflexia exterioară, Hegel arată că în sfera existenței ea s-a manifestat ca infinitul, adică drept posibilitatea ființării de a ieși din ea însăși de un număr infinit de ori, de a se exterioriza sieși la infinit. (Aci o remarcă privind sistemul hegelian al categoriilor. Deși reflexia n-a fost expusă în sfera existenței, ea *există* acolo și legătura ei cu determinările existenței, în speță cu infinitul se face acum, ceea ce dovedește complicația enormă arhitecturală a sistemului hegelian, care ține efectiv seama de toate relațiile între categorii, neignorînd niciuna. Abstracția pe care o face la un moment dat de una sau alta din categorii este datorată necesităților sistematice, și de o asemenea abstracție e greu să se ferească și dialecticianul materialist). Reținem din acest paragraf, relativitatea noțiunii de exterioritate, aplicată aci reflexiei: „Reiese, în consecință că reflexia exterioară nu este exterioară, ci în aceeași măsură ea este și reflexia *imanentă* (subl. noastră) a nemijlocitului însuși, sau că, ceea ce are existență prin reflexia instituțivă, este o esență existentă în-sine și pentru-sine. În acest fel, ea este reflexia determinantă" [3].

---

[1] Hegel, *Opere*, vol. V (Nauka Loghiki), 1937, p. 470.
[2] *Ibidem*, p. 471.
[3] *Ibidem*, p. 473.

Demnă de subliniat încă o dată este critica făcută cu această ocazie subiectivismului kantian manifestat în considerarea reflexiei ca pur intelectuală și *exterioară lucrului* reflectat: „Aci nu este vorba nici de reflexia conștiinței, nici de reflexia mai determinată a intelectului, care are ca determinări generalul și particularul, ci se vorbește de reflexie în general" [1] — scrie Hegel.

„Și reflexia gîndirii, în măsura în care se comportă ca exterioară, pornește în egală măsură de la ceva dat, nemijlocit și străin ei, și se consideră doar ca o operație formală, care-și primește conținutul și materia dinafară, iar în sine nu este decît mișcarea determinată de aceasta din urmă. Mai departe, după cum ne vom convinge mai îndeaproape prin examinarea reflexiei determinante, determinările reflexive sînt de alt gen decît determinările simple, nemijlocite ale existenței. În ceea ce privește pe acestea din urmă, se cade de obicei ușor de acord în a le considera ca trecătoare, doar ca relative, găsindu-se în corelație cu altele; pe cînd determinările reflexive au forma existenței în sine — și — pentru sine; ele au de aceea pretenția de a fi esențiale, și în loc de a fi trecătoare în contrariul lor, ele sînt reprezentate, dimpotrivă, absolute, libere și independente una față de cealaltă. Ele se opun de aceea cu îndîrjire mișcării lor; *existența* lor este identitatea lor cu sine însăși în determinațiunea lor, după care, deși ele se presupun una pe cealaltă în mod reciproc, se păstrează cu toate acestea în această corelație cu desăvîrșire separate" [2]. Din acest text reiese cu deplină claritate că determinările reflexive, ale gîndirii logice, au fost oprite în loc, închistate, lipsite de legături, de treceri, de către gîndirea metafizică, discursivă (verständliche Denken). Astfel aceste determinări reflexive au ajuns să apară ca fiind operații formale pur exterioare și această concepție despre determinările reflexive este depășită de Hegel în paragraful despre reflexia determinantă, sinteză a reflexiei institutive și exterioare. În determinările reflexiei, primul moment de instituire, sau negare simplă, rămîne în sine. Al doilea moment, al negării negației creează întoarcerea reflectării asupra sa însăși, raportarea sa la sine, *o anumită esențialitate* (eine Wesenheit). Particularitatea raportului între esență ca atare și reflectare constă tocmai în faptul că ea nu se raportează la reflectarea sa ca la ceva exterior, absolut diferit de ea, ci ca la ea însăși. Credem că aici rezidă acel ceva care distinge de fapt determinările reflexive de orice alte determinări, de determinările contradicției de pildă. Prin reflectare, deși relația este între două esențe diferite, rezultatul procesului este o trimitere reciprocă de la una la alta, o reîntoarcere în sine a primei esențe, prin intermediul negativității celei de-a doua, este o operație fenomenală care restabilește esența în și pentru sine. Termenii contradicției sînt simțitor diferiți unul de altul, ei nu se adaptează unul la altul, ci se mențin distincți, în timp ce în reflectare unul din termeni, reflectantul, subiectul în cunoaștere, se modelează conform cu natura obiectului reflectat, reproduce această natură în mod mai mult sau mai puțin

[1] Hegel, *Opere*, vol. V (Nauka Loghiki), 1937, p. 473.
[2] *Ibidem*, p. 474.

asemănător, ca rezultat al reflectării, în imagine. Imaginea obținută într-un reflectant oarecare, are și ea esențialitate și nu este pur virtuală—aparentă. În timp ce între polii contradicției, chiar dacă există reflectare, rezultatul tensiunii polare este simțitor altul, este trecerea la o altă unitate de contrarii, la o determinare calitativă cu totul străină și opusă. Dar ar însemna să-l depășim deja pe Hegel și să dăm explicații materialiste particularităților determinărilor reflexive.

Or, pentru aceasta e necesar să recapitulăm în linii esențiale cele cîteva trăsături sau determinări specifice reflectării pe care le-am subliniat la cîțiva din filozofii citați. Tabloul poate fi incomplet, dar lacunele istoricului pot fi compensate pe cale logică, fie deductivă, fie prin apel la inducție, din faptele materiale particulare pe care le recunoaștem ca fiind fenomene reflexive.

Iată deci că noțiunea de reflectare ni se prezintă în primul rînd ca fiind o determinare a substanței materiale, unul din modurile ei cele mai răspîndite, raportîndu-se la forma mișcării.

Pentru a stabili locul reflectării printre formele mișcării, aceasta din urmă trebuie înțeleasă în primul rînd ca interacțiune, care presupune activitate vie, auto-mișcare și nu ca mișcare inerțială.

În interiorul interacțiunii reflexive, se conturează contrarietatea, opoziția termenilor, dar și asemănarea lor. Reflectarea nu este de conceput fără asemănarea imaginii cu obiectul. Ea este o asemenea interacțiune în care cei doi termeni se schimbă, se asimilează reciproc, iar pe treptele superioare ale reflectării în gîndire, unul din termeni, cel subiectiv se transformă conform cu natura celui obiectiv, dînd naștere imaginii lui, oglindindu-l. Valoarea de transformare reciprocă a termenilor oglindirii se observă în interacțiunea cea mai simplă dintre particule, fotonul și electronul de pildă, care se deviază reciproc din traseul lor. La acest nivel, pe scara particulelor individuale, reflectarea nu a putut fi calculată. Ea este însă în afară de orice îndoială determinată, în sine. Determinabilitatea „pentru sine" a efectului reflectării este deocamdată împinsă pe planul ansamblurilor de particule.

Reflectarea nu este orice fel de interacțiune. Produsul ei cel mai specific, imaginea, apare într-o formă de sine-stătătoare abia tîrziu, o dată cu evoluția creierului. Dar reflectarea, optică, acustică, electromagnetică, a razelor cosmice (în interacțiune cu substanța) etc., nu produce mai puțin „imagini", de un tip special, care constau într-o transformare pe care o suferă reflectantul în funcție de natura celui reflectat, transformare în care esența reflectată este reprodusă într-o mișcare nouă. Problema dacă imaginile oricărei reflectări sînt doar virtuale, ceea ce ar explica în ultimă instanță caracterul „ideal" al imaginilor gîndirii, sau dacă ele sînt de fapt materiale, de pildă imaginile luminoase în oglinzi, este o problemă care trebuie soluționată concret, pe baza analizei materialului de fizică respectiv. Din punct de vedere pur filozofic, atît cît ne permite generalizarea materialului relativ sărac de care dispunem pînă acum, tindem să credem că imaginea

nu este altceva decît o *mișcare nouă, indusă* în reflectant de natura reflectatului, și care reproduce cu mijloacele și pe substratul material al reflectantului — oglindă, albumină, creier — specificul esenței reflectate.

Asemănarea reprezintă principiul pe baza căruia e posibilă reflectarea, cunoașterea. Prin asemănare trebuie să înțelegem identitatea substanțială a tuturor formelor materiei în mișcare. O parte a materiei n-ar putea reflecta în mod adecvat o altă parte a ei, dacă în structura ei nu s-ar găsi elemente asemănătoare structurii celei dintîi, și posibilități asemănătoare de combinare între aceste elemente. Altminteri, nici o reproducere a esențelor, cît de rudimentară n-ar fi cu putință. „Corespondența obiectivă" dintre gîndire și materie de care vorbesc Engels și Lenin nu însemnează altceva decît acest principiu.

Al doilea principiu fundamental care stă la baza reflectării este cel al determinismului. Într-o formă mecanică, primitivă el a fost enunțat de Spinoza ; abia în biologia materialistă, în principiul variabilității adecvate și în cel al determinismului formulat de Pavlov, el a fost aplicat în mod consecvent la reflectarea propriu-zisă. De fapt, acest principiu este în mod logic o derivație a celui dintîi : din faptul că materia este unică și că păstrează veșnic aceleași atribute și proprietăți rezultă că interacțiunea între două părți ale ei este determinată, se petrece în limitele proprietăților materiale ale acestor două părți, deci este previzibilă ca un fenomen legic. Reflectarea se supune principiului determinismului în sensul că transformarea pe care obiectul reflectat o suferă prin reflectare este în funcție de structura reflectantului, și, cunoscînd ambele structuri rezultatul interacțiunii lor, imaginea, este previzibil. În acest sens și fenomenele de conștiință sînt determinate și susțin între ele legături de tip cauzal. Dar discutarea acestei chestiuni ne-ar îndepărta de la subiectul nostru care este categoria generală de reflectare.

Reflectarea merge de la esență la esență, dar și de la formă la formă și de la fenomen la fenomen. Într-adevăr, esența imaginii reprezintă o transformare a esenței obiectului reflectat, transformare în care un nou fenomen ia naștere pe baza celui vechi, iar materia trece dintr-o formă de existență într-alta. În limbaj fizic, avem de-aface cu transformări de energie, cu transfer de mișcare de la un purtător la altul. Această trăsătură a reflectării este generală, cu ea ne întîlnim și în cazul oglinzilor și al combinării chimice, în cazul reactivității vegetale sau animale, în cazul emoțiilor omenești și al judecăților de valoare, pentru a lua domeniile cele mai variate ale reflectării. Pretutindeni, aceeași transformare fenomenală, trecerea unui fenomen în altul, apariția unei noi forme de existență a materiei — imaginea optică, noua dispoziție a valențelor în cadrul combinației chimice noi, răspunsul activ al organismului față de stimulul exterior, răsunetul în conștiință al transformărilor fiziologice, transpunerea pe planul etic a unor imagini ale lumii obiective. Deși fiecare rezultat din cele enunțate are un puternic specific, ireductibil la oricare altul, tuturor le este comună această trecere de la esență la esență prin intermediul fenomenului și al formei de care vorbeam mai sus.

O trăsătură hotărîtoare a reflectării este infinitatea ei potențială ca proces. Această infinitate este inclusă ca posibilitate în reflectarea cea mai simplă, a razei luminoase în oglinzi paralele, de pildă, în interacțiunea chimică care reprezintă o stare de echilibru dinamic între donația și recepția de electroni, a ciocnirilor repetate la infinit în mișcarea browniană etc. Dar infinitatea reflectării se realizează în întreaga ei eficacitate și actualitate ca de altfel și celelalte determinări „superioare", complexe ale reflectării abia pe treapta gîndirii, a cunoașterii. Cunoașterea reproduce într-un proces infinit de reflectare întreaga infinitate a realului, fiecare reflectare în parte rămîne *însă un proces finit*, care abia prin negare și negarea negației devine infinit.

Reflectarea implică, pe lîngă aceste caracteristici generale și unele mai puțin esențiale cum ar fi de pildă rapiditatea *(relativă)* a efectului reflectării, ceea ce reprezintă de fapt o transformare în salt. De asemenea, specific reflectării este că ea lasă *o urmă*, capabilă să se reactualizeze și să ducă la rîndu-i la efecte de reflectare. Această trăsătură poate fi însă cu greu descoperită la nivelul formelor inferioare de mișcare a materiei, deși se pare că unele experiențe fizice o confirmă. Ea se desăvîrșește în creier, în facultatea memoriei.

In sfîrșit, despre legătura logică a categoriei de reflectare cu contradicția și negația. Reflectarea este un proces de trecere a contrariilor unul în celălalt, de identificare a lor. Imaginea, deși este diferită de obiect, se identifică cu el și nu-și are justificarea în afara acestei reîntoarceri asupra obiectului. Orice reflectare este o *reacțiune*, adică o întoarcere a acțiunii asupra ei însăși. Dar legea care exprimă cel mai complet esența reflectării mi se pare a fi, după cum Hegel a văzut-o, legea negării negației, nicăieri ca în reflectare neevidențiindu-se mai pregnant negativitatea intrinsecă fenomenelor și proceselor materiale.

Dar legătura categoriei de reflectare cu legile dialecticii, de altfel cu toate trei, este o subordonare a ei față de ele. Atît contradicția cît și negația cît și saltul au și infinit de alte multe determinări în afară de determinările reflexive. Și deși reflectarea nu este o determinare accidentală, neesențială, ci dimpotrivă, totuși, de pildă, dedublarea unicului în contrarii nu este neapărat un proces de reflectare, reflectarea nu are *universalitatea* legilor dialecticii.

Dacă ar fi să ne încadrăm în clasificarea categoriilor propusă de Tugarinov, am numi reflectarea o categorie atributională, stînd la mijloc, între categoriile substanțiale și cele relaționale. Într-adevăr, ea se referă la un atribut permanent al materiei, dar este numai o modalitate de relație între esențe.

Această schiță sumară a trăsăturilor reflectării, înglobînd în mod aproximativ exact unele păreri emise de-a lungul istoriei filozofiei despre acest proces, nu vrea să fie decît un prim pas către forjarea instrumentului logic și metodologic cu care trebuie pornit la cercetarea însușirii reflectării în realitatea obiectivă și în gîndire.

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ ОТРАЖЕНИЯ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В этой статье, являющейся частью более объемной работы, посвященной материалистической теории отражения, автор излагает некоторые положения, высказанные различными философами о принципе отражения; к этому вопросу относились по-разному: некоторые считали принцип отражения свойством движущейся материи, а другие — духовным актом. Автор ограничивается рассмотрением философского принципа отражения и подчеркивает в то же время логические определения этого принципа, вскрытые и постоянно обогащавшиеся на протяжении истории философии. В работе большое внимание уделяется онтологической стороне отражения, занимающейся отражающими свойствами материи на различных ступенях ее развития. Автор подходит к рассмотрению онтологической стороны процесса отражения, основываясь на богатом физическом и биологическом материале, а также используя данные нервной физиологии; он применяет методологическое средство, созданное в результате адекватного сочетания исторического анализа с логическим анализом.

Среди главных определений понятия отражения указываются следующие: определяющая связь с веществом, тот факт, что оно является определенной формой материального взаимодействия между телами, характеризующегося тем, что оно воспроизводит сущность отраженного предмета образом отражающего предмета, превращение терминов отражения в зависимости друг от друга, детерминизм отражающего действия, принцип сходства или объективного совпадения между терминами отражения, существенность и бесконечный характер отражения, наконец, связь отражения с основными законами диалектики.

DU CONCEPT DU REFLET

(RÉSUMÉ)

Dans ce fragment d'un travail consacré à la théorie matérialiste du reflet, l'auteur passe en revue quelques-unes des opinions exprimées par divers philosophes et concernant le principe du reflet considéré soit comme une propriété de la matière mouvante, soit comme un acte de l'esprit. L'auteur s'en tient exclusivement aux développements ayant trait au concept philosophique du reflet, dont il veut souligner les déterminations logiques, telles qu'elles ont été découvertes et progressivement enrichies au cours de l'histoire de la philosophie. L'aspect ontique du reflet, celui qui traite des propriétées réfléchissantes de la matière à divers degrés d'évolution, sera exposé à l'aide d'un matériel scientifique de physique,

biologie et physiologie nerveuse, interprété à l'aide de l'instrument méthodologique forgé par l'analyse historique et logique actuelle.

Comme déterminations majeures du concept du reflet, l'auteur nomme : sa liaison attributionnelle avec la substance, le fait d'être une forme déterminée de l'interaction matérielle entre les corps et dont la propriété spécifique est celle de reproduire l'essence de l'objet reflété par l'image de l'objet reflétant, la transformation des termes du reflet en fonction l'un de l'autre, le déterminisme de l'action réflexive, le principe de similitude ou de correspondance objective entre les termes du reflet l'essentialité et l'infinité du reflet, enfin son rapport avec les lois fondamentales de la dialectique.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

CREȘTEREA ROLULUI FACTORULUI SUBIECTIV AL DEZVOLTĂRII SOCIALE ÎN ZILELE NOASTRE *

DE

MIKLOS KALLOS (Cluj)

Sarcina care stă în fața întregului front filozofic — studierea și elaborarea categoriilor filozofiei marxiste — este acută și pentru materialismul istoric.

Factorii obiectivi și subiectivi ai dezvoltării sociale fac parte din categoriile materialismului istoric.

În cadrul lucrării de față vom încerca să analizăm conținutul categoriilor, corelațiile dintre ele, formarea și dezvoltarea acestor relații, în special pe baza ultimelor experiențe din domeniul dezvoltării sociale.

1. FACTORUL OBIECTIV ȘI SUBIECTIV AL DEZVOLTARII SOCIALE

Problema conținutului laturii obiective și subiective a dezvoltării sociale și a corelației dintre ele se leagă în mod organic de rezolvarea marxist-leninistă a problemei fundamentale a materialismului istoric, după cum problema raportului dintre obiectiv și subiectiv în general este reflectarea problemei fundamentale a filozofiei.

Ce este obiectul și subiectul, conținutul obiectului și subiectului, care e raportul dintre ele în filozofie ?

Obiectul, latura obiectivă în filozofie este lumea materială, realitatea

---

* Lucrarea de față este textul prescurtat al unui studiu mai amplu în curs de apariție. S-a urmărit expunerea aspectelor teoretice ale temei, omițînd aici, datorită spațiului restrîns, prezentarea consecințelor practice, politice, ale aplicării ei. În textul integral autorul se ocupă pe larg de rolul creșterii factorului subiectiv al dezvoltării sociale în perioada de după cel de-al doilea război mondial și de unele probleme ale rolului factorului subiectiv în țările de democrație populară.

existentă în afara noastră [1], independent de conștiința și voința noastră. Diferitele curente idealiste contestă existența lumii în afara noastră, respectiv o recunosc doar ca o coordonată, un produs al conștiinței, al spiritului. Adevărul însă este că tocmai această realitate obiectivă dă naștere și determină conștiința. Reflectarea realității obiective are loc sub acțiunea realității materiale și este rezultatul activității practice a subiectului. Cunoașterea umană și activitatea conștientă bazată pe această cunoaștere formează o latură a obiectului filozofiei. În acest sens nu are importanță dacă această cunoaștere este adecvată și justă sau nu și ce rezultate istorice va da.

Concepția materialist-dialectică asupra relației dintre latura obiectivă și cea subiectivă diferă nu numai de cea a filozofiei idealiste, ci și de cea a materialismului metafizic. Marx în tezele sale despre Feuerbach arată că materialismul dialectic acordă o mare însemnătate laturii subiective, activității umane. Ca și în raportul dintre existență și conștiință, nici în raportul dintre obiectiv și subiectiv nu este vorba de o contradicție [2] rigidă. Așa cum vom arăta mai jos este caracteristic pentru corelația contradicției că obiectivul și subiectivul, în procesul dezvoltării, se întrepătrund.

Care este raportul dintre existență și conștiință, dintre categoriile obiectivului și subiectivului?

Categoriile existenței exprimă însăși realitatea, cele două laturi sau forme ale ei. Categoriile obiectivului și subiectivului indică *raportul* acestor două părți și diferitele tărîmuri ale realității. Obiectivul este întotdeauna în afara conștiinței, indică ceea ce există independent de conștiință, în timp ce subiectivul este factorul conștient.

Categoriile obiectivului și subiectivului au legături interne și cu categoriile necesității și libertății. Latura obiectivă indică caracterul deter-

---

[1] Ar fi bine venită o lucrare consacrată noțiunilor obiect-subiect, obiectiv-subiectiv, obiectivitate-subiectivitate etc. După părerea noastră, din paginile *Caietelor filozofice* ale lui Lenin se poate desprinde că Hegel, precum și Lenin, s-au folosit de noțiunile obiect, obiectiv, obiectivitate, subiect, subiectiv, subiectivitate în același sens, opunînd fie obiectul, subiectivului, fie obiectivitatea, subiectului, fie obiectivul, subiectului etc. Ar trebui clarificat dacă Lenin nu a folosit uneori și diferențial obiectiv, obiect etc. După părerea noastră o asemenea distincție s-ar putea face cam în felul următor: prin obiect noi înțelegem fie lucrurile, fenomenele asupra cărora se îndreaptă cunoașterea (obiectul cunoașterii) fie lucrurile și fenomenele care formează „obiectul" unei activități oarecare (de exemplu se vorbește despre obiectul muncii). Prin subiect înțelegem persoana care cunoaște, respectiv persoana care acționează. Prin obiectiv, înțelegem în primul rînd acea însușire a lucrurilor și a fenomenelor care există în afară și independent de conștiință, în al doilea rînd înțelegem conținutul reflectării adecvate, corespunderea reflectării cu realitatea. De exemplu se vorbește despre reflectare obiectivă. Prin subiectiv înțelegem în primul rînd factorul conștient, pe de altă parte caracterul specific, diferit al reflectării în raport cu lucrurile reflectate. (De ex. se spune că senzația este imaginea subiectivă a realității obiective). Discutarea acestor probleme însă depășește cu mult cadrul lucrării de față.

[2] „... opoziția dintre materie și conștiință n-are semnificație absolută decît în limitele unui domeniu foarte restrîns: în cazul de față, exclusiv în limitele problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie să fie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de aceste limite relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică". (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 138). „Există o deosebire, între subiectiv și obiectiv, dar și ea își are granițele ei". (V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 70).

minat al proceselor care au loc în lume, în timp ce latura subiectivă exprimă necesitatea conștientă, tendința conștientă devenită posibilă prin libertate și activitate [1].

Care este conținutul și corelația dintre latura obiectivă și cea subiectivă a dezvoltării sociale ?

Conform materialismului istoric, existența socială determină conștiința socială, care oglindește existența socială și la rîndul ei o influențează. Prin latura obiectivă a dezvoltării sociale înțelegem înainte de toate legile de dezvoltare a societății, înainte de toate dialectica dezvoltării forțelor de producție și relațiilor de producție, în timp ce prin latura subiectivă înțelegem oglindirea acestei legi de dezvoltare, activitatea practică a oamenilor (adecvată oglindirii). Legile de dezvoltare a societății acționează cu forța necesității. Latura subiectivă este activitatea bazată pe oglindirea acestei necesități.

Definirea laturilor obiective și subiective, dată mai sus, are în vedere *totalitatea dezvoltării sociale* și cele două laturi ale sale, care sînt într-o unitate organică și nu se referă numai la un detaliu, moment sau element al acestuia. Raportul dintre obiectiv și subiectiv apare în cadrul mișcării muncitorești, în cadrul dezvoltării activității partidului, în cadrul unui sistem social dat, în cadrul unei clase date etc. Deși, în general, legătura dintre latura obiectivă și cea subiectivă se formează într-un chip asemănător în toate aceste cazuri (latura obiectivă există independent de cea subiectivă, se dezvoltă, determină cercul de activitate a laturii subiective, latura subiectivă reacționează etc.) conținutul celor două laturi diferă desigur, în dependență de cercul fenomenelor în discuție [2].

Se știe că, înainte de apariția marxismului nu se putea vorbi de o concepție consecvent științifică despre societate și istorie. Concepția marxistă despre societate și dezvoltarea ei este științifică tocmai pentru că face deosebire între primordial și secundar, între relații sociale fundamentale și relații determinate de acestea, între procese materiale și spirituale, între obiectiv și subiectiv.

Rădăcina lipsei fundamentale a concepțiilor despre societate și istorie din filozofia premarxistă trebuie căutată în faptul că „acestea cercetau, în cazul cel mai bun, numai motivele ideologice ale activității istorice a oamenilor, și nu cercetau ce anume dă naștere acestor motive, nu sezisau legile obiective în dezvoltarea sistemului de relații sociale, nu vedeau că aceste relații își au rădăcinile în gradul de dezvoltare a producției materiale" [3]. În societate, în aparență, totul depinde de voința oamenilor, deoarece omul social, înzestrat cu conștiință, acționează conform năzuințelor și tendințelor lui. În aparență, în viața, în dezvoltarea

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 133: N. B. Libertate=subiectivitate („sau") scop, conștiință, tendință.

[2] Problema factorului obiectiv și subiectiv a fost analizată în special în ceea ce privește mișcarea muncitorească și nici măcar în acest cadru nu s-a prea depășit interpretarea dată de Stalin în opera sa *Despre problemele strategiei și tacticii comuniștilor ruși*, apărută în 1923, deși Marx, Engels și Lenin au analizat fundamental această problemă în ceea ce privește întreaga dezvoltare socială.

[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 42.

societății se impune numai latura subiectivă, latura conștientă, deoarece oamenii își făuresc singuri istoria.

Marx și Engels, în primele opere de maturitate, au supus unei critici nimicitoare concepțiile idealiste despre istorie. Prima operă comună a lui Marx și Engels *Ideologia germană* este o critică nemiloasă a concepțiilor subiective idealiste despre societate și istorie. Marx în opera sa *Mizeria filozofiei* îndreptată împotriva proudhonismului demască concepția despre societate a idealismului obiectiv. În aceste două lucrări este expusă în chip complet ideea genială, care apare în primele opere ale lui Marx (de ex. în *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*) : materialismul în științele sociale ; *deocamdată* ea este privită desigur doar ca o ipoteză, însă ca o ipoteză care a creat pentru prima oară posibilitatea luării unei poziții riguros științifice în problemele istoriei și societății. Lucrările de mai tîrziu ale lui Marx și Engels — și în special opera principală a lui Marx *Capitalul* — sprijină și demonstrează cu un întreg Mont-Blanc de fapte, după cum se exprimă Lenin, cu cea mai riguroasă argumentare științifică, justețea concepției dialectice materialiste despre dezvoltarea istoriei și societății. Din punctul de vedere al discuției noastre este foarte importantă lucrarea lui Engels *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, precum și acele scrisori ale sale de mai tîrziu în care, clarificînd esența materialismului istoric, respinge concepțiile deformatoare, vulgarizatoare, dezvăluie raportul dintre necesitatea proceselor istorice și acțiunile libere ale oamenilor.

Și Lenin și-a scris prima sa operă împotriva idealismului istoric, în apărarea concepției materialismului istoric. În opera sa *Cine sînt „prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democraților*, Lenin a dezvăluit slăbiciunea sociologiei subiectiviste și a dovedit că materialismul istoric este singura concepție științifică despre societate. În cadrul apărării și demonstrării concepției materialiste despre lume, Lenin a fost nevoit să lupte pe două fronturi : atît împotriva sociologiei subiectiviste idealiste a narodnicilor cît și împotriva concepției subiectiviste asupra istoriei a lui Struve. În această operă, precum și în numeroase opere de mai tîrziu (în special în *Materialism și empiriocriticism* și în studiul intitulat *Karl Marx*, scris în 1913) Lenin expune și în mod teoretic esența concepției marxiste asupra istoriei și lămurește raporturile dintre factorii obiectivi și subiectivi ai dezvoltării sociale.

Monismul materialist marxist afirmă unitatea materială a lumii. Această unitate materială se referă atît la natură cît și la societate. În natură „acționează unele asupra altora numai forțe inconștiente, oarbe, în a căror interacțiune se manifestă legile generale" [1]. Tocmai din această cauză, în sfera naturii nu putem vorbi de un factor obiectiv și subiectiv, sau dacă apare, ne referim la el numai în legătură cu acțiunea omului asupra naturii.

În istoria societății situația este alta. Aici, acei care acționează sînt oameni, înzestrați cu conștiință, care acționează cu chibzuință sau pasiune,

[1] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, 1952, p. 356.

în vederea unor scopuri anumite : „aici nu se întîmplă nimic fără o intenție conștientă" [1]. Dar de aici nu rezultă că în viața societății nu au loc procese cu caracter material, obiective, că nu se afirmă necesități care acționează în mod determinat. Oamenii fac singuri istoria — accentuează Marx și Engels — dar în condiții foarte determinate, în cadrul cărora condițiile economice sînt hotărîtoare. Mai departe, istoria se făurește prin interferarea multiplelor scopuri, intenții, voințe, acțiuni individuale : „sînt deci nenumărate forțe care se încrucișează, o grupă infinită de paralelograme de forțe, din care ia naștere o rezultantă — rezultatul istoric, care iarăși poate fi privit la rîndu-i ca produsul unei forțe activînd ca totalitate, *în mod inconștient* și involuntar" [2]. Acele procese sociale, fenomene sociale, care apar ca rezultat al unor astfel de forțe, lipsite de conștiință și voință, în ciuda faptului că sînt produse de activitatea unor oameni care dispun de conștiință și voință, fac parte din factorii obiectivi ai dezvoltării sociale.

De exemplu, în procesul de producție, oamenii intră în relații determinate, independente de voința lor. Aceste relații de producție au caracter material, sînt obiective, întrucît există *în afara* conștiinței și voinței membrilor societății, *independent* de ei, deși oamenii intră în contact unii cu alții ca ființe conștiente.

După părerea revizioniștilor Max Adler, Bogdanov și a multor sociologi contemporani, aceste relații de producție au un caracter psihic, deoarece iau naștere prin intermediul conștiinței. Unor astfel de raționamente le-a răspuns Engels în opera sa *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*. Engels arată că nimic din ceea ce-l pune pe om în mișcare nu e nefiltrat prin conștiință. Însă acest fapt nu înseamnă nicidecum, că orice acțiune și eveniment din viața societății depinde de conștiința și voința omului și că — prin urmare — orice om normal este „spiritualizat" din născare. Prin argumentații de acest gen, s-ar ajunge la concluzia, că proletariatul a ajuns în mod conștient și voit în situația de a fi exploatat de capitaliști. Desigur, acestea sînt afirmații absurde. „Oamenii — scrie Lenin — *nu sînt conștienți* de relațiile sociale care se stabilesc între ei și de legile în virtutea cărora se dezvoltă acestea" [3].

Cauza schimbării, dezvoltării relațiilor de producție trebuie căutată în forțele de producție și în cadrul lor în dezvoltarea mijloacelor de producție. Dezvoltarea mijloacelor de producție este un proces obiectiv, independent de voința și conștiința omului, în afara lui. Este neîndoielnic, că mijloacele de producție se perfecționează, se dezvoltă în procesul de producție realizat de oameni, prin intermediul lor. Totuși, în ciuda acestui fapt, dezvoltarea mijloacelor de muncă, ca proces social, are loc independent de voința și conștiința oamenilor. Aceasta se explică în primul rînd prin faptul că oamenii nu sînt întotdeauna conștienți de urmările sociale ale perfecționării și dezvoltării mijloacelor de muncă. Dezvoltarea forțelor de producție și schimbarea corespunzătoare a relațiilor de producție are

[1] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, 1952, p. 356.
[2] *Ibidem*, p. 449.
[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 317.

loc în mod spontan numai pînă la un anumit punct și anume pînă cînd noile forțe de producție, coapte în sînul vechii societăți, nu vin în contradicție cu relațiile de producție învechite. În acest punct locul dezvoltării spontane îl ia activitatea conștientă și lupta claselor progresiste. Însă dezvoltarea forțelor de producție și a relațiilor de producție nu încetează de a mai fi un proces obiectiv. Dacă cunoaștem procesul spontan și ne întemeiem activitatea noastră pe această cunoaștere, procesul nu încetează prin aceasta de a fi obiectiv, de a avea un caracter material determinat. După cum scrie Engels, cunoașterea legilor economice încă nu-l poate salva pe capitalist de la faliment și nici pe muncitor de mizerie și șomaj. Aceste legi sînt obiective și rămîn obiective chiar dacă sînt descoperite și cunoscute. Dezvoltarea societății socialiste, de exemplu, care nu este un proces *spontan*, este însă *obiectiv*.

Dezvoltarea forțelor de producție, schimbarea relațiilor de producție și dezvoltarea lor, constituirea raportului de forțe ale claselor sociale, toate acestea fac parte din factorul obiectiv al dezvoltării sociale. Dezvoltarea forțelor de producție, sfărîmarea relațiilor de producție capitaliste, apariția și întărirea relațiilor de producție socialiste, descompunerea și pieirea burgheziei, dezvoltarea, creșterea, întărirea clasei muncitoare — toate acestea fac parte din procesul social-obiectiv al epocii noastre.

Factorul obiectiv, conținutul laturii obiective, este mai bogat decît noțiunea legilor de dezvoltare a societății. Latura obiectivă include în primul rînd legile de dezvoltare, dar nu numai pe acestea. Este vorba de faptul că legile sociale, ca legi în general, au caracter de tendințe, acționează ca tendințe și nu epuizează toate particularitățile, trăsăturile, situației date. Cînd partidele comuniste din țările occidentale apreciază latura obiectivă în vederea elaborării liniei lor politice, dezvăluie, înainte de toate, acești factori interni determinați, care acționează în lumea capitalistă, în viața economică, socială a acestei lumi. Astfel putem stabili că situația lumii capitaliste se caracterizează prin creșterea contradicțiilor interne, că imperialismul merge inevitabil spre noi zguduiri economice și sociale etc. Însă atîta nu este suficient. Prin aceasta nu se epuizează latura obiectivă. Partidele comuniste din Occident țin cont și de acei factori secundari, care nu rezultă din legile generale de dezvoltare a economiei capitaliste și care, deși se datoresc unor alte împrejurări există totuși în mod obiectiv. Așa sînt de pildă factorii datorită acțiunii cărora producția țărilor capitaliste — în ciuda tendinței de descompunere — a crescut [1]. Luînd în considerare latura obiectivă, trebuie în același timp avute în vedere condițiile concrete, determinate de situația dată, precum și necesitățile, legile de dezvoltare, care se vădesc și acționează în aceste condiții. Toate acestea la un loc constituie ceea ce numim latura obiectivă a dezvoltării sociale.

Să analizăm acum mai de aproape latura subiectivă a dezvoltării.

---

[1] Vezi *Capitalul, Situația economică a țărilor capitaliste și ascuțirea continuă a contradicțiilor sistemului capitalist* și N. S. Hrușciov, *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice la Congresul al XX-lea al partidului*, E.S.P.L.P., 1956.

Numeroase studii consideră că masele sînt factorul subiectiv [1]. După părerea noastră, această concepție nu este satisfăcătoare, mai bine zis este inexactă. După toate probabilitățile, această teorie încearcă să se bazeze pe teza marxistă despre popor și mase ca făuritori ai istoriei. Dar, am văzut mai sus, că clasicii marxismului au delimitat foarte precis modul în care înțeleg ei această teză fundamentală din punctul de vedere al materialismului istoric, au demonstrat raporturile *obiective* ale acestei făuriri a istoriei. Oamenii fac istoria, dar „ceea ce vrea fiecare în parte, e zădărnicit de un altul, iar ceea ce rezultă de aici este ceva ce n-a fost dorit de nimeni. Astfel, istoria de pînă acum s-a desfășurat în felul unui proces natural fiind supusă, în esență, acelorași legi ale mișcării" [2].

Afirmația după care masele constituie factorul subiectiv al dezvoltării istorice, sociale, duce la o contradicție netă. Față de cine sau ce, față de ce latură obiectivă masele joacă rolul de latură subiectivă ? Față de natură ? Însă natura nu este în cadrul societății, nu poate juca rolul de latură obiectivă a dezvoltării *sociale*. Trebuie să găsim factorul obiectiv și subiectiv, tocmai *în cadrul* activității maselor, în lumina rezultatului activității. Trebuie adăugat și faptul că însăși masa este un produs istoric și ca atare are caracter material, obiectiv ; că în numeroase raporturi (de exemplu față de partid, de personalitatea istorică) poate juca rolul de latură obiectivă. Caracterul material, obiectiv al masei reiese chiar din conținutul uneia dintre categoriile fundamentale ale materialismului istoric, aceea a forțelor de producție. Masa este un element component al forțelor de producție al căror caracter material se înțelege de la sine. Esența problemei constă tocmai în faptul că atît factorul obiectiv cît și cel subiectiv apar *în cadrul* procesului unitar de făurire a istoriei de către mase și că tocmai în acest cadru trebuie analizate și dezvăluite raporturile concrete. În sfîrșit încă un motiv care pledează împotriva considerării maselor ca atare, exclusiv drept factor subiectiv este acesta : prin mase, în general, noi înțelegem masa celor ce muncesc, excluzînd pe exploatatori și asupritori. Dar oare oglindirea laturii obiective (chiar oglindirea deformată) în conștiința exploatatorilor și activitatea corespunzătoare a acestora nu fac parte din așa-numiții factori subiectivi ? Una dintre lipsurile importante ale numeroaselor interpretări în legătură cu factorul subiectiv este că neglijează acest aspect al problemei și înțelege prin factor subiectiv doar activitatea conștientă a forțelor sociale progresiste. Or, este evident că teoriile reacționare, partidele și personalitățile reacționare exercită o influență anumită asupra mersului istoriei.

În timp ce noțiunea de mase este mai largă decît noțiunea de factor subiectiv, masele, clasele, conștiința și *organizarea* partidelor, oglindirea procesului obiectiv de dezvoltare a societății în conștiința oamenilor nu

---

[1] Vezi studiul lui M. D. Kammari, *V. I. Lenin despre rolul factorului subiectiv în istorie* în *Voprosî filosofii*, 1955, nr. 2. În accepția mai largă a cuvîntului — p. 20 — factorul subiectiv al istoriei este reprezentat de oameni, mase înseși, făuritorii adevărați ai istoriei, clasele, partidele și personalitățile care se leagă de acestea.

[2] Marx-Engels, *Opere alese*, vol. II, 1952, p. 449.

epuizează latura subiectivă a dezvoltării sociale[1]. Factorul subiectiv nu este numai oglindirea factorului obiectiv, ci și *activitatea* bazată pe această oglindire. Ideea în sine nu este încă un factor care formează istoria; devine forță materială numai cînd pătrunde în mase, numai dacă acestea, însuflețite de idee, *acționează*. Din această cauză, ni se pare că este justă determinarea factorului subiectiv ca oglindire a laturii obiective și activității practice corespunzătoare a oamenilor. Cu aceasta am și ajuns la problema relației dintre latura obiectivă și subiectivă. În ce constă această relație?

Înainte de toate — după cum am văzut — în faptul, că latura subiectivă oglindește pe cea obiectivă, latura obiectivă *determină* latura subiectivă. Această *determinare* trebuie înțeleasă în sensul că limitează cercul de acțiune a factorului subiectiv. De exemplu, statul de democrație populară sau partidul clasei muncitoare în țările de democrație populară nu poate desființa clasele, lupta de clasă etc. prin decrete, nu poate neglija acțiunea legilor obiective ale dezvoltării sociale, trebuie să țină seama de ele și în cadrul lor, în conformitate cu ele să-și elaboreze linia politică.

Factorul subiectiv poate încetini desfășurarea proceselor obiectiv necesare și poate crea condiții, care să nu permită afirmarea nestingherită a legității obiective. În această direcție acționează, înainte de toate, activitatea forțelor sociale reacționare în acele țări capitaliste, în care, în urma adîncirii contradicției dintre relațiile capitaliste de producție și caracterul forțelor de producție s-au maturizat încă de mult condițiile pentru pieirea societății capitaliste. Pe de altă parte, factorul subiectiv poate accelera acțiunea factorului obiectiv, desfășurarea proceselor obiectiv necesare, poate înlătura din cale acele condiții obiective, care împiedică afirmarea nestingherită a legii respective de dezvoltare. În acest sens se pot lua numeroase exemple din experiența partidelor comuniste și muncitorești din țările care construiesc socialismul. Activitatea acestor partide, printre altele — este îndreptată înspre înlăturarea din cale a tuturor condițiilor care frînează, a tuturor piedicilor obiective, care ar încetini ritmul construirii societății noi și înspre crearea unor condiții care facilitează această construcție.

Factorul subiectiv poate facilita și acele condiții obiective, care fac în general *posibilă* acționarea legii respective și poate crea condiții, în cadrul cărora se realizează necesități noi. Legile încetează de a mai acționa dacă dispar condițiile care le-au dat naștere; în condiții noi, situații noi determină apariția legilor noi. Aceasta este just, corespunde realității, corespunde învățăturii marxismului. În lupta împotriva subiectivismului, acest lucru este important de accentuat. Se pune însă întrebarea: datorită

---

[1] Vezi în studiul lui Kammari continuarea frazei citate: „În sens restrîns prin factorul subiectiv înțelegem conștiința și organizarea maselor, claselor, partidelor, oglindirea în rațiunea umană a proceselor obiective ale dezvoltării sociale" *(Voprosî filosofii,* 1955, nr. 2, p. 20).

cărui fapt dispar condițiile, care fac posibile acțiunile vechilor legi ? Datorită cărui fapt se creează noile condiții, care dau naștere la legi noi ? *Răspunsul care trebuie dat la această întrebare situează pe prim plan factorul subiectiv.* Marx, în cea de-a treia teză asupra lui Feuerbach, arată unilateralitatea, mărginirea materialismului metafizic, care se mulțumește cu afirmarea faptului că oamenii sînt un produs al împrejurărilor și uită, că *oamenii schimbă împrejurările.* „Coincidența dintre modificarea împrejurărilor și aceea a activității omenești poate fi concepută și înțeleasă în mod rațional numai ca *practică revoluționară*" [1].

Oare afirmația de mai sus nu ascunde în sine pericolul subiectivismului și voluntarismului ?

Aici este vorba de cele două laturi ale procesului unitar de dezvoltare a societății și se pune întrebarea, care este latura primordială. Dacă susținem, că un eveniment dat (de exemplu victoria socialismului) nu poate avea loc fără factorul subiectiv, aceasta nu înseamnă încă deviere subiectivistă-voluntaristă. Transformarea socialistă a societății depinde de acțiunea proletariatului capabil să transforme posibilitatea obiectivă a socialismului în realitate. În acest mod se poate explica de ce unele țări au ajuns la socialism, iar altele încă nu. Și de ce totuși aceasta nu este idealism, de ce nu este concepție subiectivist-voluntaristă ? Pentru că în același timp accentuăm, că maturizarea, coacerea acestui factor subiectiv depinde de latura obiectivă, are loc conform unor anumite necesități date, este determinată de condițiile obiective. Determinismul obiectiv în cazul victoriei socialismului nu constă numai în determinismul dialecticii relațiilor forțelor de producție și producției ; victoria socialismului este inevitabilă și datorită faptului că este o *necesitate obiectivă,* faptului că dezvoltarea proletariatului atinge gradul la care acesta va fi capabil să exercite o activitate, care să transforme posibilitatea obiectivă a socialismului în realitate. Orice altă concepție duce ori la automatizarea dezvoltării forțelor de producție, ori la faimoasa teorie a exportului revoluției.

În legătură cu aceasta, vom mai pomeni numai că Lenin, luptînd împotriva obiectiviștilor struviști, determină punctul de vedere marxist față de concepția obiectivistă arătînd că, în timp ce obiectivismul „vorbește" de tendințe istorice „invincibile", materialismul istoric vorbește despre acea clasă care „conduce" sistemul economic dat și care provoacă anumite reacții la celelalte clase. Deci, pe de o parte materialistul este mai consecvent decît obiectivistul și își exercită obiectivitatea mai profund, mai complet. „...nu se mărginește să arate necesitatea unui proces, ci lămurește care anume formație social-economică dă conținut acestui proces, care clasă anume determină această necesitate" [2].

În concluzie repetăm că factorul obiectiv și subiectiv apar împreună și în strînsă împletire în practica activității sociale a oamenilor. Acești doi factori sînt cele două laturi ale activității oamenilor, ale dezvoltării societății în care rolul hotărîtor, determinant, în ultimă instanță, îl are cel obiectiv. Aceasta însă nu înseamnă că în anumite condiții factorul subiectiv

[1] Marx-Engels, *Opere alese,* vol. II, ed. 1952, p. 363.
[2] V. I. Lenin, *Opere,* vol. I, Ed. P.M.R., 1950, p. 396.

nu poate ajunge pe prim plan, că nu ar putea avea un rol mai important din punctul de vedere al desfășurării procesului istoric dat.

Împletirea, unitatea factorului obiectiv și subiectiv este subliniată și de împrejurarea că subiectivul și obiectivul sînt definiții mobile. Această mobilitate trebuie înțeleasă înainte de toate în sensul că obiectivul și subiectivul trec unul în altul.

Trecerea laturii obiective în latura subiectivă se exprimă în esență și în definiția laturii subiective. Latura subiectivă nu este altceva decît oglindirea, devenirea conștientă a laturii obiective, și activitatea umană corespunzătoare.

Din expunerea de pînă acum a reieșit și trecerea subiectivului în obiectiv. Rezultatul istoric al acțiunilor umane conștiente (latura subiectivă) face parte din latura obiectivă : subiectivul trece în obiectiv.

Mobilitatea categoriilor obiectivului și subiectivului mai înseamnă și faptul că în diferitele conexiuni își pot schimba locul. Ceea ce aici și acum este latură obiectivă, în altă conexiune poate juca rol de latură subiectivă.

Locul factorului obiectiv și subiectiv se poate schimba în dependență de ce *domeniu al realității sociale analizăm*. Dacă luăm ca latură obiectivă dezvoltarea forțelor de producție și relațiilor de producție, atunci lupta forțelor sociale progresiste pentru crearea noilor relații de producție și efortul forțelor sociale progresiste în apărarea vechilor relații de producție se poate considera ca latură subiectivă. Dialecticii forțelor și a relațiilor de producție îi corespund, ca latură subiectivă, raporturi de forțe sociale determinate. În același timp, în altă conexiune, de exemplu față de partidul clasei muncitoare, ca latură subiectivă, aceste raporturi de forțe de clasă apar ca latură obiectivă. Să mai luăm încă un exemplu. Cînd Lenin a explicat ce trebuie să înțelegem prin situație revoluționară, a enumerat factori, care în altă conexiune ar face parte din rîndul factorilor subiectivi (păturile de jos nu mai vor să trăiască la fel ca în trecut, activitatea maselor se intensifică considerabil etc). Totuși, din punctul de vedere al desfășurării revoluției, toate aceste trăsături sînt obiective, țin de situația obiectivă și prin aceasta de latura obiectivă. Însă starea revoluționară obiectivă nu este încă suficientă pentru revoluție — ne învață Lenin. Doar atunci se poate ajunge la revoluție, cînd în aceeași direcție acționează și un factor subiectiv care, în acest caz, este capacitatea clasei revoluționare de a întreprinde acțiuni revoluționare de masă.

2. TENDINȚA DE CREȘTERE A ROLULUI FACTORULUI SUBIECTIV

Rolul factorului subiectiv, în diferite epoci istorice, nu are dimensiuni și însemnătate egală. Experiențele istoriei dovedesc că rolul factorului subiectiv crește în decursul dezvoltării sociale și că factorul subiectiv joacă un rol mai mare în epocile revoluționare, decît în anii așa-numitei dezvoltări pașnice. Creșterea factorului subiectiv — în orînduirile sociale bazate pe exploatare — atinge cel mai înalt grad în ideologia și activitatea proletariatului.

Proletariatul este un produs al procesului obiectiv al dezvoltării sociale. Ca factor subiectiv al dezvoltării sociale, este determinat de latura obiectivă. Proletariatul devine factorul subiectiv al dezvoltării sociale, se transformă din clasă în sine în clasă pentru sine, atunci cînd în factorul obiectiv au loc schimbări corespunzătoare. Aceasta „presupune existența tuturor forțelor de producție, care puteau să se nască în sînul vechii societăți" [1]. Tot de factorul obiectiv sînt determinate și particularități ale proletariatului, ca revoluționarismul, disciplina, organizarea sa etc., care rezultă din locul pe care-l ocupă în producție, rezultă din legătura lui cu marea industrie.

Descoperirea în sine *a interesului de clasă* încă nu face din proletariat factorul subiectiv de valoare deplină al dezvoltării sociale. Aceasta este doar condiția preliminară, pentru ca proletariatul să descopere latura subiectivă, factorii determinanți ai dezvoltării sociale și cunoscînd acestea să-și desfășoare activitatea istorică. Relațiile de producție se oglindesc înainte de toate în interese. Aceste interese se exprimă în conținutul ideologic al diferitelor forme ale conștiinței sociale. Pentru ca proletariatul să-și poată îndeplini misiunea istorică, are nevoie de o teorie de avangardă care să exprime în mod științific interesele sale de clasă. Întrucît aceste interese coincid cu mersul obiectiv al dezvoltării sociale, această teorie este în același timp și oglindirea științifică a laturii obiective a dezvoltării sociale.

Natural, teoria nu oglindește în întregime latura obiectivă, generalizarea nu oglindește condițiile concrete, obiective, care fac parte din latura obiectivă, deși, fără îndoială, ține cont de ele. Teoria exprimă procesele interne, legile de dezvoltare a societății. În același timp, teoria se ocupă și de cele mai generale probleme ale laturii subiective, se dezvoltă și pe baza generalizării experienței mișcării muncitorești internaționale.

Teoria, ca un element al factorului subiectiv este determinată de latura obiectivă nu numai în sensul că această latură obiectivă se exprimă, se oglindește în ea, ci și prin faptul că apariția ei depinde de aceasta din urmă. Teoria (este vorba de teoria științifică a proletariatului) apare atunci cînd — cum spune Marx — forțele de producție și relațiile existente de producție nu se mai împacă una cu cealaltă, cînd există o bază obiectivă pentru eliberarea clasei asuprite. De asemenea, obiectiv determinat este și locul apariției și dezvoltării teoriei științifice. Aceasta o dovedește nașterea marxismului în Germania.

Teoria — ca unul dintre elementele factorului subiectiv — are un rol imens în mișcarea muncitorească. Din această cauză a dus Lenin o luptă atît de aprigă împotriva economiștilor care susțineau teza spontaneității mișcării muncitorești și a diferiților revizioniști. „Fără teorie revoluționară nu există nici mișcare revoluționară" — ne învață Lenin. Deci nu este vorba numai de faptul că teoria accelerează mișcarea muncitorească, o ajută în atingerea scopului său, ci de faptul că, fără ea, nu-și poate atinge scopul. Ipoteza care susține că vaporul clasei muncitoare ar ajunge la mal și fără teorie, dar mult mai greu și anevoios, rămîne doar o ipoteză,

[1] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, Ed. P.M.R., 1947, p. 150.

deoarece, pe de o parte, procesul obiectiv al mișcării muncitorești dă naștere *în mod necesar* teoriei, pe de altă parte, teoria — deși face parte din latura subiectivă a mișcării muncitorești — este tot atît de indispensabilă din punctul de vedere al victoriei istorice a proletariatului, ca și procesul obiectiv. Și aici trebuie să prevenim din nou eventuala acuzație de subiectivism prin accentuarea faptului că esența problemei din punct de vedere filozofic, din punctul de vedere al materialismului dialectic, nu este contrapunerea artificială a laturii obiective și subiective în așa fel, încît să accentuăm rolul hotărîtor al laturii obiective. În anumite condiții și latura subiectivă poate avea importanță hotărîtoare. Important este să recunoaștem determinarea factorului subiectiv de către factorul obiectiv, esența secundară, derivată a factorului subiectiv. Însă factorul subiectiv secundar, derivat, este un atribut tot atît de indispensabil, nelipsit al procesului de dezvoltare a societății ca și cel obiectiv.

Pătrunzînd în mase, dirijînd activitatea acestora, teoria are rolul de a acționa asupra proceselor sociale obiective. Păstrarea purității teoriei, continua ei dezvoltare creatoare acționează (influențează) asupra dezvoltării societății, contribuie la desfășurarea proceselor obiective, în timp ce efectul tratării dogmatice a teoriei, închistarea ei, efectul tezelor teoretice greșite se manifestă prin îngreunarea și chiar împiedicarea temporară a acestei dezvoltări, desfășurări.

Teoria este introdusă în mase de către partid, care întruchipează forma cea mai înaltă de organizare a proletariatului; partidul o aplică, o cultivă și o dezvoltă.

Partidul marxist-leninist este elementul cel mai important din factorul subiectiv al dezvoltării societății contemporane. Luptînd împotriva modului obiectivist de a pune problema al neoiskriștilor, Lenin relevă importanța rolului pe care-l are partidul în dezvoltarea socială în felul următor: în dezvoltarea socială neoiskriștii „degradează concepția materialistă a istoriei prin faptul că neglijează rolul activ de conducere și îndrumare pe care-l au și trebuie să-l aibă în istorie acele partide care au ajuns să cunoască condițiile materiale ale transformărilor revoluționare și s-au situat în fruntea maselor... [1].

Partidul, aplicînd în situația concretă teoria care exprimă legile de dezvoltare a societății, elaborează strategia și tactica mișcării muncitorești. În timp ce teoria oglindește în primul rînd (chiar dacă nu exclusiv) latura obiectivă, procesele care în ultimă instanță determină dezvoltarea societății, raza de acțiune a strategiei și tacticii se reduce la latura subiectivă a mișcării muncitorești, deși indiscutabil trebuie să țină seama de indicațiile teoriei. „Latura subiectivă a mișcării o constituie reflectarea în mintea muncitorilor a proceselor spontane ale mișcării, o constituie mișcarea conștientă și sistematică a proletariatului către un țel bine definit" [2].

Strategia și tactica partidului sînt juste în măsura în care țin seama de latura obiectivă. Lenin arăta că, la elaborarea tacticii juste poate duce

[1] V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. I, ed. 1947, p. 5.
[2] Vezi I. V. Stalin, *Opere*, vol. 5, Ed. P.M.R., 1950, p. 169.

„numai considerarea obiectivă a totalității relațiilor dintre toate clasele, fără excepție, ale unei societăți date, prin urmare și considerarea treptei obiective de dezvoltare a acestei societăți, precum și considerarea relațiilor dintre ea și celelalte societăți..." [1].

În toate cele spuse pînă acum, prin latura subiectivă am înțeles clasa muncitoare, conștiința și activitatea ei; am analizat organizarea, teoria, partidul ca elemente ale acestei laturi. Drept latură obiectivă am considerat procesele obiective ale dezvoltării sociale, în speță legile de dezvoltare a societății capitaliste.

Dacă analizăm aceste fenomene din alt punct de vedere, din altă perspectivă, conținutul laturii obiective și subiective se formulează altfel. Dacă luăm bunăoară conducerea partidului, ca factor subiectiv, atunci conținutul laturii obiective în raport cu ea va fi mult mai larg, deoarece pe lîngă legile de dezvoltare a societății și în afară de ele mai conține organizarea, maturitatea, conștiința, capacitatea de acțiune a clasei muncitoare, mai conține însuși partidul cu legile lui interne specifice de dezvoltare (ca: întărirea continuă a relațiilor dintre partid și mase, aplicarea consecventă a democrației interne de partid, centralismul democratic etc.).

Conducerea partidului, ca factor subiectiv, trebuie să țină cont de toate aceste momente, obiective din punctul ei de vedere.

Una dintre sarcinile fundamentale ale strategiei și tacticii în general și a conducerii partidului în special, este să țină seama în mod just de dialectica laturii obiective și subiective, să știe să recunoască cînd ajunge factorul subiectiv pe prim plan, cînd capătă importanță hotărîtoare, cînd și în ce măsură s-au copt condițiile obiective ale activității revoluționare. Acest lucru este deosebit de important în pragul revoluției. Din punctul de vedere al revoluției socialiste este tot atît de importantă coacerea condițiilor obiective, mersul inevitabil al dezvoltării sociale spre revoluție, ca și existența forței revoluționare, a factorului subiectiv (nu numai fizic, ci și organizatoric și din punct de vedere al conștiinței, maturității politice și capacității), care să poată duce la îndeplinire această revoluție. În lucrarea sa *Război și revoluție,* Lenin ne avertizează că domnia capitalismului nu este subminată de faptul că cineva vrea să ia puterea. „Ar fi imposibil să se pună capăt dominației capitalismului dacă nu ar duce la aceasta întreaga dezvoltare economică a țărilor capitaliste... Nici o forță nu ar putea distruge capitalismul dacă acesta nu ar fi ros și subminat de istorie" [2]. Pentru luarea puterii mai este nevoie și ca proletariatul, chiar dacă nu constituie majoritatea populației să știe să atragă de partea sa această majoritate, „întrucît întreaga experiență a revoluțiilor ne învață că numai acea putere care se sprijină pe majoritatea populației este trainică" [3].

Procesul obiectiv de dezvoltare a societății, în sine, nu poate duce la răsturnarea capitalismului, la construirea socialismului. Aceasta poate

---

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere,* vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 61.
[2] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 24, E.S.P.L.P., 1954, p. 407.
[3] *Ibidem.*

fi exclusiv opera maselor revoluționare. Numai atunci cînd factorilor obiectivi li se alătură și cei subiectivi, se poate înfăptui revoluția socialistă.

Dialectica factorilor obiectiv și subiectiv din punctul de vedere al înfăptuirii revoluției socialiste nu poate fi concepută în sensul că, întîi trebuie așteptat pînă cînd dezvoltarea obiectivă a societății capitaliste ajunge la stadiul cînd aceasta, ca un fruct putred, cade în poalele proletariatului în așteptare și factorul subiectiv abia atunci să iasă pe prim plan. Trebuie să ținem cont de faptul, că dezvoltarea laturii obiective nu este unitară și uniformă. Cum înțelegem aceasta? În cadrul laturii obiective deosebim legile interne de dezvoltare și condițiile concrete, necesitatea și întîmplările (în care în ultimă instanță se manifestă necesitatea, legea internă de dezvoltare). Or, se poate întîmpla, ca într-o țară, dezvoltarea societății capitaliste să atingă un grad mai înalt, capitalismul să fie mai „copt", dar condițiile concrete totuși să nu fie favorabile pentru revoluția socialistă. În același timp, într-o altă țară, în care dezvoltarea capitalistă n-a atins acest grad, se pot crea condiții care fac posibilă revoluția. Lenin numește aceste condiții: *situația revoluționară*[1]. Mobilitatea categoriilor subiectiv și obiectiv, trecerea lor din una în alta, o demonstrează împrejurarea că, condițiile situației revoluționare pomenite de Lenin se formează ca rezultat al schimbărilor care au loc atît în factorul obiectiv cît și în factorul subiectiv și anume în așa fel încît nu depind de voința vreunui grup, partid sau clasă, deci au un caracter deopotrivă de obiectiv. Numai acea situație revoluționară duce la revoluție, ne învață Lenin, în care schimbărilor obiective, care dau naștere situației revoluționare, li se alătură și un factor subiectiv, adică, atunci cînd clasa revoluționară este capabilă de acțiuni de masă revoluționare și aceste acțiuni de masă sînt suficient de puternice să zdrobească vechea forță guvernamentală (sau s-o slăbească) deoarece vechea forță guvernamentală nu „cade nici odată", nici măcar în epocile de criză, dacă nu este răsturnată.

Evidențierea pe prim plan a factorului subiectiv în timpul revoluției socialiste poate fi explicată prin faptul că această revoluție pune bazele societății care înseamnă un salt din imperiul necesității în cel al libertății.

Revoluția în general și revoluția socialistă în special este perioada de afirmare viguroasă a factorului subiectiv, cînd acest factor capătă importanță hotărîtoare din punctul de vedere al dezvoltării ulterioare. După caracterizarea lui Lenin, revoluția socialistă este momentul avîntului și încordării deosebite a tuturor capacităților umane și capacitatea, conștiința, pasiunea, imaginația milioanelor de oameni o înfăptuiește. În timpul revoluției socialiste crește și activitatea conștientă a forțelor

[1] Vezi *Operele* lui V. I. Lenin, vol. 21, p. 202 și vol. 31. Lenin indică cele trei caracteristici ale situației revoluționare: 1) clasele dominante nu-și pot menține dominația într-o formă neschimbată, politica lor a ajuns în criză, nu mai pot trăi ca înainte; 2) mizeria și suferințele claselor oprimate sînt mai mari decît în mod obișnuit; 3) activitatea maselor din cauzele amintite crește considerabil.

reacționare, ceea ce se manifestă conform experienței istorice de pînă acum, prin împotrivirea lor crescîndă și prin apărarea tenace a relațiilor de producție capitaliste.

După victoria revoluției socialiste, problema conștiinței — în ceea ce privește forțele care reprezintă socialismul, activitatea lor conștientă bazată pe cunoașterea necesităților obiective — se pune și mai mult pe prim plan. În majoritatea lucrărilor scrise după Revoluția din Octombrie, Lenin accentuează tot timpul că victoria deplină a socialismului depinde de acest factor subiectiv, pe toate liniile. În latura obiectivă, a avut loc schimbarea fundamentală : au luat naștere condițiile concordanței dintre relațiile de producție și caracterul forțelor de producție. Apărarea, întărirea continuă și dezvoltarea noilor relații de producție este opera activității conștiente a maselor. În condițiile istorice particulare ale țării sovietice masele au fost nevoite să ducă o luptă deosebit de plină de abnegație în interesul asigurării și apărării cuceririlor revoluției. În timpul războiului civil Lenin a biciuit fără milă pe acei oportuniști care pălăvrăgeau despre situația istorică obiectivă și uitau de un factor ca hotărîrea neînduplecată a proletariatului. „Hotărîrea clasei muncitoare, voința ei neclintită de a-și realiza lozinca „mai bine pierim, decît să ne predăm" constituie nu numai un factor istoric, dar și un factor hotărîtor, un factor aducător de victorie" [1].

Tot avîntul revoluționar al maselor, a fost acea forță care a refăcut economia națională după marile distrugeri și suferințe cauzate de războiul mondial și de războiul civil și a pornit lupta pentru obținerea unei productivități ridicate a muncii, chezășie a victoriei istorice a socialismului. În anul deosebit de greu 1919, Lenin — la una din conferințele sale — a vorbit despre cercul vicios dintre foamete și productivitatea muncii : pentru ca să ridicăm productivitatea muncii a trebuit să scăpăm de foamete, pentru a putea scăpa de foamete trebuia ridicată productivitatea muncii. Lenin a arătat că astfel de contradicții s-au rezolvat în practică prin spargerea cercului vicios — rezultat al cotiturii ce a avut loc în spiritul maselor care, în urma inițiativei unor grupuri eroice, au înfruntat greutățile (în cazul dat foametea), în scopul *obținerii unei ridicări uriașe a productivității muncii*. Forța noii societăți socialiste rezidă în activitatea bazată pe cunoașterea conștientă a necesităților obiective. Dacă masele sînt pătrunse de conștiința socialistă, socialismul devine invincibil. Aceasta este învățătura lui Lenin, subliniată mereu în perioada construirii socialismului. Statul „este puternic atunci cînd masele știu totul, cînd sînt în stare să judece totul și cînd fac totul în mod conștient" [2]. Baza sistemului socialist este trainică, construirea comunismului poate fi încununată de succes „numai în cazul cînd țărănimea va ajunge în mod conștient la o concluzie bine definită. Vom putea face aceasta numai dacă ne vom alia cu țăranii" [3].

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 30, E.S.P.L.P., 1956 p. 447.
[2] *Ibidem*, vol. 26, E.S.P.L.P., 1956, p. 240.
[3] *Ibidem*, vol. 30, E.S.P.L.P., 1956, p. 118.

Creşterea rolului jucat de factorul subiectiv în societatea de tip socialist nu trebuie concepută în dauna laturii obiective. Unitatea laturii subiective şi obiective în dezvoltarea socială nu este o sumă matematică, la care dacă unul dintre componenţi este mai mare, celălalt se micşorează. Latura obiectivă se înfăptuieşte independent de conştiinţa şi voinţa oamenilor şi în societatea socialistă şi rămîne şi mai departe în ultimă instanţă factorul determinant al dezvoltării istorice. Tocmai condiţiile create de procesele obiective duc la creşterea rolului factorului subiectiv. Marxismul ne învaţă că, cu cît transformările în faţa cărora se află societatea sînt de proporţii mai mari şi mai profunde, cu atît mai mare este forţa conştientă, care ia naştere pentru înfăptuirea acestei transformări. Creşterea mare a rolului factorului subiectiv în socialism este tocmai rezultatul faptului că procesele care au loc în latura obiectivă necesită schimbări de proporţii mult mai mari şi mai profunde decît au survenit vreodată.

Ca rezultat al revoluţiei socialiste, factorul subiectiv se îmbogăţeşte cu elemente noi ca : rolul conducător al statului socialist şi al partidului în acest stat. Creşterea rolului factorului subiectiv în societatea de tip socialist situează în mod acut pe primul plan importanţa problemei conducerii partidului şi statului.

Conducerea de partid şi de stat, ca factor subiectiv, nu poate epuiza niciodată pe deplin, în mod absolut, factorul obiectiv, niciodată nu-l poate oglindi cu o exactitate absolută. Creşterea rolului factorului subiectiv este un proces neîntrerupt şi, datorită acestui fapt, el poate exprima tot mai deplin procesele laturii obiective fără a le exprima vreodată în sens absolut. Atît timp cît conştiinţa rămîne în urma existenţei, această oglindire nu poate epuiza cu totul existenţa, raportul fundamental de determinare dintre existenţă şi conştiinţă rămînînd însă neschimbat. Care este sarcina conducerii în astfel de condiţii ? Cum se poate apropia conducerea, ca factor subiectiv, cît mai mult de latura obiectivă, cum o poate exprima în modul cel mai adecvat ?

Sarcina conducerii, înainte de toate, constă în reducerea la minimum a posibilităţilor de a greşi. Lucrul acesta se poate face prin două modalităţi, organic legate între ele. În primul rînd trebuie aplicată teoria leninistă a conducerii colective, mijlocul cel mai sigur de evitare, de biruire a subiectivismului şi unilateralităţii. Lenin, în ultimele sale lucrări în care a descoperit cu o precizie neîntrecută punctele slabe ale statului sovietic, ale aparatului şi muncii de partid, a desemnat sarcinile cele mai urgente, a îndrumat partidul spre întărirea conducerii colective [1]. În al doilea rînd, în legătură cu aceasta trebuie să se aibă în vederea iniţierea şi aplicarea unor astfel de forme care să facă posibilă atragerea cît mai eficace a maselor la conducere.

Experienţa de pînă acum a construirii socialismului demonstrează că, în perioada de început a revoluţiei socialiste, pînă la înfiinţarea noului aparat de stat socialist, pînă la întărirea conştiinţei socialiste a maselor,

[1] Vezi Documente de Lenin în *Kommunist*, 1956, nr. 9.

pînă la întărirea instituțiilor suprastructurii socialiste, este nevoie de un înalt grad de centralizare, ceea ce împiedică, într-o oarecare măsură, perfecționarea acestor forme. Experiența dovedește că, atunci cînd condițiile întăririi conștiinței sociale a maselor s-au format deja, în anumite domenii trebuie să se tindă la înlăturarea exagerărilor centralismului (fără ca funcțiunile centralizate ale statului să se desființeze), în caz contrar, creîndu-se un teren propriu pentru extinderea birocratismului [1]. Trebuie asigurat terenul cel mai larg pentru dezvoltarea inițiativei și activității maselor. În dictatura proletariatului, inițiativa și activitatea maselor se dezvoltă neîngrădite și tocmai aceasta conține în sine posibilitatea îndreptării diferitelor greșeli comise în epoca dictaturii proletariatului [2].

★

În perioada de după cel de-al doilea război mondial se pot observa unele modificări atît în domeniul acțiunii factorului obiectiv, cît și în domeniul manifestării factorului subiectiv. Aceste modificări sînt determinate de schimbarea condițiilor concrete în care se desfășoară legile de dezvoltare a societății.

Deosebirea fundamentală dintre perioada de după cel de-al doilea război mondial și cea anterioară constă în transformarea socialismului într-un sistem mondial. Capitalismul n-a putut să oprească acest proces care a avut loc cu forța necesității obiective. O dată cu întărirea considerabilă a socialismului prin același proces s-a restrîns și a slăbit lagărul imperialismului.

Prin urmare, într-una din componentele factorului obiectiv, în condițiile concrete ale dezvoltării sociale s-au petrecut schimbări esențiale. Schimbarea condițiilor a dus, pe de o parte, la apariția unor noi legități, pe de altă parte a contribuit la schimbarea modului de manifestare a unor anumite legi.

Ce fel de legi noi au apărut în viața socială și economică a perioadei de după război? Ne referim în primul rînd la legile care se manifestă în cadrul sistemului mondial al socialismului. O asemenea lege este de exemplu întărirea și dezvoltarea continuă a colaborării frățești și a întrajutorării reciproce a țărilor socialiste. Și aici avem de-a face cu trecerea subiectivului în obiectiv. Colaborarea și întrajutorarea țărilor socialiste este rezultatul voinței și politicii maselor, partidelor și guver-

[1] Toate acestea sînt în primul rînd probleme ale formei și nu ale conținutului în sensul că, „esența democrației nu trebuie căutată în trăsăturile formale, ci în faptul dacă într-adevăr puterea politică slujește și oglindește voința și interesele fundamentale ale majorității poporului" (Hotărîrea Comitetului Central al P.C.U.S. în legătură cu lichidarea cultului personalității și urmărilor lui). Statul de tip socialist și în cazul unui grad deosebit de înalt de centralizare este democrat, incomparabil mai democrat decît orice stat nesocialist. Necesitatea democratizării mai largi, după o perioadă istoricește determinată, se pune în raportul formelor, neuitînd de faptul, că forma influențează conținutul, poate stînjeni sau ajuta dezvoltării conținutului.

[2] Despre experiența istorică a dictaturii proletariatului. Articolul din *Jenminjibao*.

nelor din aceste țări (adică al unor factori subiectivi). Aceasta nu exclude însă faptul că e vorba de manifestarea unor legități obiective. Din punctul de vedere al existenței, al întăririi și al dezvoltării lagărului socialist, factorul în cauză se manifestă cu forța necesității obiective. În strînsă legătură cu această lege, acționează și alte legi noi, ca aceea a coordonării planurilor de dezvoltare a economiei naționale, dezvoltarea specializării și cooperației între țări etc.

Ca urmare a schimbărilor ce au avut loc în latura obiectivă, determinate în primul rînd de transformarea socialismului în sistem mondial, a crescut considerabil rolul jucat de factorul subiectiv pe diferite planuri ale dezvoltării sociale. Acest fapt reiese și dintr-o analiză succintă a principalelor probleme ale actualei evoluții internaționale.

Se știe că, Congresul al XX-lea al P.C.U.S. a analizat trei probleme principale ale zilelor noastre și anume: coexistența pașnică a celor două sisteme; posibilitatea preîntîmpinării războaielor în epoca actuală; formele de trecere a diferitelor țări la socialism. Este deosebit de semnificativ faptul că în rezolvarea acestor probleme Congresul a avut în vedere tocmai creșterea rolului factorului subiectiv.

Principiul leninist al coexistenței pașnice a țărilor cu sisteme economice și sociale diferite este o linie de conduită a politicii externe a Statului Sovietic începînd din zilele Revoluției din Octombrie. Justețea politicii externe sovietice este asigurată de caracterul științific al acesteia. Caracterul științific decurge din faptul că principiul în cauză reflectă adecvat realitatea și necesitatea obiectivă. Coexistența pașnică a celor două sisteme este o consecință firească a dezvoltării sociale. Necesitatea, caracterul inevitabil al ei, se explică prin faptul că, în condițiile imperialismului, socialismul nu poate să învingă o dată în toate țările, ci mai întîi doar într-o singură țară sau în cîteva țări. Coexistența celor două sisteme, prin urmare, nu depinde de voința oamenilor, ci ea este o manifestare a unei legități obiective a dezvoltării sociale. Această latură obiectivă are însă și o consecință, o urmare cu caracter subiectiv care nu este altceva decît *cunoașterea și recunoașterea* necesității obiective a coexistenței *pașnice*. Lămurind problemele legate de coexistența pașnică Congresul al XX-lea a ținut cont de existența unor forțe sociale uriașe capabile să sprijine această politică. Tocmai de *factorul subiectiv* depinde dacă coexistența va fi sau nu trainică. Dacă factorul subiectiv, reprezentînd voința și lupta pentru pace a popoarelor, va reuși să pună frîu factorului subiectiv reprezentînd voința și activitatea potrivnică cauzei păcii, coexistența pașnică va fi asigurată. Congresul al XX-lea a atras atenția că nu ne putem mulțumi doar cu simpla coexistență, ci trebuie mers mai departe. Creșterea rolului factorului subiectiv în această direcție constă în activitatea depusă „spre îmbună-

tățirea relațiilor, spre întărirea încrederii între ele, spre colaborare" [1]. Iată sarcina impusă de interesele vitale ale popoarelor, de faptul obiectiv al coexistenței celor două sisteme.

Posibilitatea preîntîmpinării războaielor în epoca actuală este un exemplu edificator din care reiese că în dialectica factorului obiectiv și subiectiv s-a mărit rolul și importanța celui din urmă.

Baza obiectivă a izbucnirii războaielor o formează contradicțiile vieții economice a sistemului capitalist. Între existența războaielor și sistemul capitalist există o legătură lăuntrică, intrinsecă, necesară. A uita că atît timp cît există imperialismul, există și bază economico-socială a războaielor ar însemna o greșeală gravă. Aceasta cu atît mai mult, cu cît la acest factor obiectiv se alătură și unul subiectiv; activitatea forțelor reacționare în scopul declanșării unui nou război. O greșeală nu puțin mai mare ar fi dacă am uita de faptul că factorul subiectiv reprezintă activitatea conștientă a maselor voitoare de pace, politica țărilor iubitoare de pace, de creșterea rolului acestui factor. Deși pînă astăzi continuă să existe latura *obiectivă* care determină izbucnirea războaielor imperialiste, problema preîntîmpinării războaielor depinde de latura subiectivă, de lupta dintre factori de ordin subiectiv. În problema: va fi sau nu război, are o mare importanță raportul forțelor de clasă, politice, gradul de organizare și voința conștientă a oamenilor. Mai mult, în anumite condiții, lupta forțelor sociale și politice înaintate poate juca un rol hotărîtor în această problemă [2]. Raportul expus la Congresul al XX-lea arată că în trecut forțele care se pronunțau împotriva războiului erau slab organizate, n-au putut să impună voința lor. Transformarea socialismului într-un sistem mondial a schimbat situația și în acest domeniu. Forțele păcii dispun de acuma în lupta lor pentru preîntîmpinarea agresiunii nu numai de mijloace morale, dar și de uriașe posibilități materiale. O atitudine activă împotriva războaielor iau și multe state nesocialiste. S-a întărit considerabil mișcarea muncitorească din țările capitaliste, a luat ființă și s-a dezvoltat mișcarea pentru pace a sutelor de milioane de oameni. Această creștere însemnată a rolului factorului subiectiv explică de ce războaiele nu sînt în mod fatal inevitabile (deși există încă baza economică a izbucnirii lor). „Cu cît popoarele vor apăra mai activ pacea, cu atît sînt mai mari garanțiile că nu va fi un nou război" [3].

Analizînd problema formelor de trecere a diferitelor țări la socialism, Congresul al XX-lea a arătat că ele vor deveni tot mai variate.

Formele concrete ale trecerii la socialism depind de factorii obiectivi și subiectivi. Printre factorii obiectivi amintim gradul dezvoltării economice a țării respective, precum și condițiile internaționale în cadrul cărora are loc trecerea. În alte forme se realizează această trecere într-o

---

[1] N. S. Hrușciov, *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice la Congresul al XX-lea al partidului*, E.S.P.L.P., 1956, p. 43.

[2] *Ibidem*, p. 44.

[3] *Ibidem*, p. 45.

țară cu o economie dezvoltată și în alte forme în condițiile existenței unui nivel scăzut de dezvoltare economică. În ceea ce privește condițiile internaționale trebuie spus că la Congresul al XIV-lea al P.C.F., tov. Maurice Thorez a vorbit despre trecerea Franței la socialism presupunînd că aceasta va avea loc înaintea trecerii la socialism a S.U.A. și a arătat că în acest caz Franța va trebui să înfrunte o eventuală intervenție din partea S.U.A. Firește, dacă trecerea Franței la socialism va avea loc o dată cu trecerea S.U.A. la socialism, situația, formele concrete ale trecerii vor fi altele.

Printre factorii subiectivi care contribuie la determinarea formelor de trecere la socialism găsim organizarea și conștiința clasei muncitoare, justețea strategiei și tacticii clasei muncitoare, precum și voința și posibilitatea diferitelor pături ale burgheziei de a opune rezistență față de transformările socialiste. Partidele comuniste și muncitorești acordă toată importanța cuvenită acestor factori de ordin subiectiv, considerînd că de ele depinde în primul rînd trecerea la socialism. Pentru pregătirea trecerii la socialism partidele comuniste și muncitorești se preocupă în momentul de față de trei probleme centrale: 1) crearea și întărirea frontului unic muncitoresc, 2) promovarea unei politici juste în problema aliaților proletariatului și 3) întărirea continuă a conștiinței socialiste în rîndurile maselor.

Toate aceste idei își găsesc o bază în creșterea fără precedent a organizării maselor, în lărgirea cadrelor organizatorice ale mișcărilor de masă. Ne referim doar la dezvoltarea Federației Sindicale Mondiale, la organizațiile mondiale ale femeilor, studenților, tineretului, partizanilor păcii etc. Organizații și mișcări organizate de această amploare au fost necunoscute pînă în zilele noastre. Toate acestea confirmă — și prin limbajul cifrelor — creșterea rolului factorului subiectiv al dezvoltării sociale în zilele noastre.

УСИЛЕНИЕ РОЛИ СУБЪЕКТИВНОГО ФАКТОРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Данная работа состоит из трех глав. В первой главе автор рассматривает диалектику объективного и субъективного факторов общественного развития. Здесь подчеркнуто, что под объективной стороной общественного развития следует понимать в первую очередь законы развития общества (диалектику развития производительных сил и производственных отношений), а также конкретные условия, в которых обнаруживается действие этих законов. Под субъективной стороной автор понимает отражение законов развития и конкретных условий, в рамках которых эти законы действуют, а также адекватную практическую деятельность людей, соответствующую отражению. Ав-

тор подчеркивает значение роли субъективного фактора в общественном развитии, указывая, что этот фактор является такой же необходимой стороной развития, какой является объективный фактор. В работе большое внимание уделяется конкретному анализу взаимодействия между вышеназванными сторонами общественного развития (объективной и субъективной), а также вопросу о переходе одной в другую.

Во второй главе автор рассматривает стремление к усилению роли субъективного фактора, указывая, что роль субъективного фактора на протяжении истории возрастает, достигая своей высшей точки проявления в социалистической революции. В работе подчеркивается особое значение социалистического государства и партии (как субъективных факторов) в общественном развитии, особенно в области воспитания и сплочения масс. Рост и усиление роли субъективного фактора общественного развития в период строительства социализма и коммунизма тесно связаны с освобождением творческих сил масс, с руководящей ролью партии рабочего класса в этом обществе.

Рассматриваются еще некоторые стороны способа обнаружения роста и усиления роли субъективного фактора при социализме. Автор приходит к выводу, что на современном этапе рост и усиление субъективного фактора является характерной и необходимой чертой общественного развития.

LE RÔLE DU FACTEUR SUBJECTIF DU DÉVELOPPEMENT SOCIAL CONTEMPORAIN

(RÉSUMÉ)

L'ouvrage comprend trois chapitres. Le premier traite de la dialectique des facteurs objectif et subjectif du développement social. L'auteur soutient que, par côté objectif du développement social, il faut entendre, en premier lieu, les lois de ce développement (la dialectique du développement des forces productives et des rapports de production) ainsi que les conditions concrètes dans l'ensemble desquelles l'action de ces lois se manifeste. Par côté subjectif, l'auteur entend le reflet des lois du développement et des conditions concrètes dans lesquelles elles se manifestent ainsi que l'activité pratique des hommes, adéquate, correspondante au réfléchissement. L'auteur souligne l'importance du rôle du facteur subjectif dans le développement social, et soutient que ce facteur constitue un côté tout aussi indispensable au développement que le facteur objectif. L'article accorde une grande importance à l'analyse concrète des deux côtés du développement social (objectif et subjectif), insistant sur le problème du passage de l'un à l'autre.

Le second chapitre s'occupe de la tendance du facteur subjectif à jouer un rôle de plus en plus grand et démontre que celui-ci s'accroît au cours de l'histoire, atteignant un haut degré dans la révolution socialiste.

L'auteur met l'accent sur l'importance particulière de l'Etat socialiste et du Parti, en tant que facteurs subjectifs du développement social, surtout dans le domaine de l'éducation et de la mobilisation des masses. L'extension du rôle joué par le facteur subjectif du développement social dans la période d'édification du socialisme et du communisme est étroitement liée à la libération des forces créatrices des masses, au rôle directeur du Parti de la classe ouvrière au cours de cette période.

Le troisième chapitre discute certains aspects du mode par lequel se manifeste l'extension du rôle du facteur subjectif en régime socialiste. L'article conclut par l'idée que l'extension du facteur subjectif est, de nos jours, un trait caractéristique et nécessaire du développement social.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

CONTRIBUȚIE LA ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE A SAȘILOR TRANSILVĂNENI DIN SECOLUL AL XIX-lea

DE

C. GÖLLNER (Sibiu)

În viața spirituală a sașilor transilvăneni din secolul al XIX-lea dezbaterea problemelor filozofice joacă un rol minim. Cercetarea dialectelor, istoria și etnografia, au fost cultivate și stimulate de către Asociația Ardeleană pentru studierea țării (Verein für siebenbürgische Landeskunde), în timp ce studiile filozofice importante, deși nu prea numeroase, nici nu se amintesc în discursurile programatice ale lui G. D. Teutsch și Fr. Teutsch [1]. Nici Oscar Wittstock [2], Adolf Schullerus [3], Richard Csaki [4] și Karl Kurt Klein [5] nu pomenesc în cercetările lor despre viața spirituală a secolului al XIX-lea de nici un filozof sas transilvănean; realizările acestora se părea că nu rezistă valorificării critice. Acestei poziții rezervate a cercurilor științifice burgheze oficiale îi corespunde și părerea opiniei publice, influențată de aceasta. Îngustimea perspectivei a determinat poziția sceptică a publicului față de marile realizări. Filozofia era considerată ca preocuparea unor visători străini de realitate sau a unor fantezişti săraci lipiți pămîntului, care erau expuși batjocurii marei burghezii îmbuibate. Deci sarcina noastră nu constă în revalorificarea avu-

[1] Puncte de referințe constituie discursurile comemorative ale lui Teutsch.

[2] O. Wittstock, *Das literarische Leben der vierziger Jahre, in: Hundert Jahre sächsische Kämpfe,* Sibiu, 1896, S. 99—128. (Viața literară a anilor 40, în O sută de ani de luptă a sașilor).

[3] A. Schullerus, *Unsere geistige Entwicklung in den Jahren 1850—1880 in: Bilder aus der Kulturgeschichte der Sachsen.* Hermannstadt, 1928, Bd. 2, S. 203—243. (Dezvoltarea noastră spirituală în anii 1850—1880. Aspecte din istoria culturală a sașilor, Sibiu, 1928, vol. 2, p. 203—243).

[4] R. Csaki, *Vorbericht zu einer Geschichte der deutschen Literatur in Siebenbürgen,* Sibiu, 1920. S. 118. (Raport preliminar la istoria literaturii germane din Transilvania, Sibiu, 1920, p. 118).

[5] K. K. Klein. *Die deutsche Dichtung Siebenbürgens in Ausgange des 19. und im 20. Jahrhundert.* Jena, 1925, S. 178. (Poezia germană a Transilvaniei în decursul secolelor 19 și 20. Jena, 1925, p. 178).

tului spiritual al gînditorilor saşi din Transilvania ci în descoperirea şi valorificarea lui, întrucît în această direcţie nu s-a făcut nici un fel de lucrări premergătoare. Valorificarea nu trebuie să aibă în vedere, în mod îngust numai realizările existente, ci trebuie să le raporteze la marile curente spirituale ale vremii, la lupta dintre idealism şi materialism.

★

Pentru a aprecia operele gînditorilor saşi din Transilvania, trebuie schiţată întîi, pe scurt, starea economică şi socială a saşilor, deoarece „...*în sînul fiecărei culturi naţionale — arată Lenin — există elementele*, chiar dacă nedezvoltate, ale unei culturi democrate şi socialiste, pentru că în sînul fiecărei naţiuni există mase muncitoreşti exploatate, ale căror condiţii de viaţă produc, în mod necesar, o ideologie democrată şi socialistă. Însă în sînul fiecărei naţiuni există şi o cultură burgheză şi aceasta constă, ceea ce trebuie subliniat, nu numai în forma elementelor, ci şi în forma culturii dominante“ [1]. Aceste constatări sînt valabile şi pentru viaţa spirituală a saşilor transilvăneni.

După „anii liniştiţi“ ai primei jumătăţi a secolului al XIX-lea începe războiul civil (1818—1848), se incendiază oraşe, pe străzi mărşăluiesc trupele austriace imperiale, ţariste şi revoluţionare. Revoluţia — expresia contradicţiilor de clasă existente — nu duce încă la prăbuşirea edificiului putred al feudalismului. Persistă rămăşiţele feudale ; învechitele privilegii de breaslă, care împiedicau dezvoltarea manufacturilor şi fabricilor, sînt apărate cu încăpăţînare. Îndelungata criză economică, ascuţită de pierderea pieţelor de desfacere de dincolo de Carpaţi, face pe meşteşugarii şi comercianţii progresişti să caute căi noi pentru a ţine pas cu dezvoltarea industriei din Europa occidentală. Începe o luptă înverşunată împotriva familiilor de patricieni saşi, care întreţineau relaţiile feudale şi urmăreau cu temere dezvoltarea capitalismului. Breslele pierd tot mai mult din teren, piaţa lor de desfacere se îngustează, numărul maiştrilor meşteşugari scade din an în an. Această dezvoltare este accelerată şi de *războiul vamal din Austria. Maiştrii săraci devin proletari. Se dezvoltă* un proletariat sas. Un consilier comunal remarcă cu îngrijorare că descompunerea breslelor favorizează dezvoltarea proletariatului, iar proletariatul caută calea spre revoluţie [2].

Lupta dintre feudalismul în descompunere şi capitalismul în ascensiune — pe de o parte — şi conflictele dintre capitalism şi proletariat, pe de altă parte, determină lupta dintre materialism şi idealism. Lumea este *materială sau ideală ? Ce este primar şi ce secundar : materia sau* conştiinţa ? Raţiunea umană este în stare să cunoască realitatea obiec-

---

[1] Citat după N. Ignat, *Cu privire la valorificarea moştenirii culturale*, Bucureşti, 1954, E.S.P.L.A., Mica Bibliotecă Critică, p. 15.

[2] *Archivele Statului*, Sibiu, Actele Magistratului, 1805/1848, 452/1850.

tivă, ori există între eă și natură un zid despărțitor? Aceste probleme, situate în centrul celor mai ascuțite lupte ale diferitelor orientări în filozofie, preocupau și pe gînditorii sași din Transilvania.

Patricienii și clasa funcționarilor superiori au încercat să paralizeze pe cît posibil orice mișcare progresistă. Oskar Wittstock caracterizează această cenzură neoficială a clasei dominante din deceniul patru astfel: „Asupra individualităților creatoare s-a exercitat peste tot o presiune, în măsura în care participau la viața publică, deși tocmai aceștia înțelegeau să se opună realității existente, să zguduie ceea ce era considerat de cei mai mulți ca un adevăr intangibil, să pună întrebări și să cerceteze chiar și autoritățile... De aici se poate explica de ce peste numeroasele spirite independente și peste aspirațiile lor se trecea pur și simplu, în cazul că acestea nu împărtășeau ideile dominante... La noi domina un partid riguros conservator, care se compunea din clerul superior și clasa funcționarilor, ce respectau litera legii, mai ales cînd aceasta era aplicată împotriva celor prost văzuți; aceștia erau de altfel ...tipicari, privind cu o bănuială pedantă orice mișcare liberă, fiindu-le frică de orice înnoire sau, cel puțin, pretextînd că ea lezează interesele naționale. Oricine își ridica vocea împotriva realității existente, era considerat trădător" [1].

Totuși, cine critica concepția oficială idealistă, despre lume? Conducerea spirituală a burgheziei o aveau profesorii de școală medie și preoții. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea are loc o anumită rupere de monopolul teologic, totuși și în această perioadă, viața științifică este încă mult influențată de pătura profesională, orientată teologic și didacticist [2]. Însă în rîndurile profesorilor de școală medie există reprezentanți ai ideilor progresiste, pe care doreau să le transplanteze pe terenul îngust al patriei lor transilvănene.

Relațiile cu cultura germană aveau loc pe tărîm academic; studenții sași frecventau școli superioare germane, unde nu rămîn străini față de curentele și mișcările revoluționare. Gottlieb Budaker [3] și Frantz Obert [4], apariții marcante ale vieții spirituale din ultimul pătrar al secolului, ca

---

[1] O. Wittstock, *Josef Marlin, Ein Beitrag der sächsischen Literaturgeschichte der vierziger Jahre*, în: Arhiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, 1894, N. F., Bd. 26, S. 436—438. *(O contribuție la istoria literaturii săsești din deceniul al patrulea*, în Arhiva Asociației ardelene pt. studierea țării, 1894 N. F., vol. 26, p. 436—438).

[2] R. Csaki, *op. cit., Sibiu* 1920, p. 92. Csaki scrie despre poziția de respingere a oricărei critici: „și în orașe s-a găsit că tratarea neajunsurilor sociale și morale contemporane din viața modernă a sașilor este jignitoare".

[3] G. Budaker a participat în 1845 la demonstrația împotriva prințului moștenitor prusac; s-a tras în demonstranți. G. Budaker a fost expulzat ca un conducător al studenților. În *Denkrede auf Gottlieb Budaker und Heinrich Wittstock (Discurs comemorativ despre Gotlieb Budaker și Heinrich Wittstock)*, Arhiva Asociației Ardelene pentru studierea țării, 1903, N. F., vol. 32, p. 212.

[4] Fr. Schuller pomenește de Franz Obert, *Schriftstellerlexikon der Siebenbürger Deutschen (Lexiconul literar al germanilor din Transilvania)*, Sibiu, 1902, vol. 4, p. 327. Ca membru al Comitetului studențesc de acolo, el a participat în mod strălucit la revoluția din regatul Saxoniei, a căzut prizonier și a fost predat contelui Küffstein, trimisul imperial regal de atunci din Dresda.

studenți, au luptat pe baricade la Leipzig. Studenții sași transilvăneni erau în relații cu Arnold Ruge, redactorul ziarului progresist „Die Reform".

În fruntea gînditorilor progresiști din deceniul al patrulea trebuie situat Stephan Ludwig Roth. Prin activitatea lui scriitoricească atît de multilaterală, în viața spirituală, care lîncezea și amenința să sece, a pătruns un suflu nou de idei. Maximilian Moltke, Anton Kurz și Josef Marlin, în calitate de iconoclaști, încearcă să năruie instituțiile de stat existente; „scheletele istorice statistice" care împiedicau progresul, sînt fără milă puse la stîlpul infamiei. Revoluția i-a atras pe St. L. Roth, Anton Kurz, Josef Marlin și Maximilian Moltke în vîltoarea ei. St. L. Roth a fost executat, Kurz a căzut împreună cu poetul maghiar Petöfi în sîngeroasa bătălie de la Sighișoara, Marlin a căzut victima holerei, iar Moltke a fost luat ca prizonier de război. O dată cu mijlocul secolului, linia ascendentă de dezvoltare a burgheziei din Transilvania decade brusc.

Absolutismul austriac a încercat să închidă accesul spiritual al sașilor transilvăneni la tendințele progresiste din străinătate [1]. Funcționarii superiori și patricienii sași, cu puternice legături feudale, care mai erau serios legați de birocratismul pedant al lui Metternich, sprijineau lupta împotriva gîndirii materialiste. Cu o bănuială deosebită era privită răspîndirea teoriilor științelor naturii. În științele naturii se bănuia, pe drept cuvînt, influența materialismului, iar în descoperirile biologice și valorificarea psihologiei ei vedeau periclitată lumea existentă.

Consistoriul suprem bisericesc găsea că spațiul acordat științelor naturii și matematicilor în proiectul de organizare al școlilor medii (1873—1879), ar fi prea mare, hotărînd ca școlile medii să rămînă instituții umanistice [2]. Acest punct de vedere a fost apărat încă și la finele secolului al XIX-lea de profesorul de școală medie din Brașov J. Vogt. „Legile de dezvoltare ale sufletului omenesc — oricît ar construi progresul, turnul său babilonian în exterior — rămîn pe aceeași treaptă în veci aceleași". Aprofundarea învățămîntului științelor naturii este respinsă pe considerente „moral-religioase" [3].

În timp ce revoluția a cuprins în vîrtejul ei întreaga Transilvanie, la Sibiu, adepți însuflețiți ai științelor naturii, au înființat asociația pentru științele naturii (1849). Frații Fuss, Schur, Reissenberger și, mai tîrziu, Römer, Capesius și Jickeli au fost pionerii acestor eforturi.

Tot mai energic era subliniată importanța predării matematicilor și științelor naturii de către C. Albrich, C. F. Weber și J. Römer. C. F. Weber pune întrebarea: „Cu ce contribuie liceul la uriașele progrese din secolul nostru? În mod intenționat, cu nimic. Deoarece aceste progrese sînt privite ca simbol al materialismului dominant, împotriva căruia se consi-

[1] *Landesregierungsblatt* 1853, 1. Abt., S. 738; Arhivele Statului Sibiu, Actele Magistratului, 724/1853.

[2] Fr. Teutsch, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, Hermannstadt, 1932, Bd. 2, S. 366. *(Istoria bisericii evanghelice din Transilvania.* Sibiu, 1932, vol. 2, p. 366).

[3] J. Vogt, *Die heutige Ehrziehung.* Programm des Gymnasiums zu Kronstadt, 1882, S. 21—24. *(Educația de azi.* Programul liceului din Brașov, 1882, p. 21—24).

deră că trebuie luptat din toate puterile“ [1]. Studiile naturaliștilor sași din Transilvania, dintre care cele mai importante au fost cele ale lui C. F. Jickeli, poartă pecetea clară a materialismului în științele naturii, pe care însă ei nu-l recunosc încă în principiu. Este vremea în care Ludwig Büchner din Tübingen a trebuit să-și întrerupă cariera academică din cauza prelegerilor sale materialiste iar „prejudecata filistină“ față de materialism predomina [2].

Dacă-i considerăm, pe lîngă darwiniștii din această perioadă, și pe gînditorii preocupați de teoria cunoașterii, nu vom găsi nici un reprezentant proeminent de la St. L. Roth, pînă în ultimele decenii, cînd J. Capesius ocupă o poziție importantă. O apreciere deosebită merită Friederich Krasser, deși acesta duce deja spre cultura democratică și socialistă, sub forma unor „elemente nedezvoltate“. Burghezia se apropie din nou de filozofia idealistă, după ce s-a eliberat de cătușele feudalismului, părăsind modul de gîndire materialist.

Existența unui proletariat săsesc în Ardeal în secolul al XIX-lea a fost adesea pusă sub semnul întrebării. Totuși, realitățile istorice, care se pot dovedi (prin material arhivistic) și legile obiective de dezvoltare a societății umane, nu pot fi zdruncinate. Dezvoltarea relațiilor de producție capitaliste are efectul unei mașini centrifugale, despărțind pe exploatatori de exploatați, pe sărac de bogat. Proletariatul orașelor din sudul Transilvaniei ducea lupta de clasă împotriva privilegiilor de breaslă și, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, împotriva metodelor de exploatare capitalistă. Ideile lui Marx și Engels au fost răspîndite în Transilvania de meșteșugarii ambulanți veniți din America, Germania și Elveția [3]. În 1884, cu ocazia unei percheziții la brutarul Johann Schubert din Sibiu s-au găsit numeroase scrieri marxiste [4]. Doctorul Friederich Krasser recunoaște deschis că este adept al socialismului.

Învățătura lui Marx întîmpină cea mai aprigă dușmănie, din partea întregii lumi civilizate și marea ură a întregii lumi științifice burgheze, care a văzut în marxism un fel de „sectă dăunătoare“ — arată Lenin. Și în Transilvania s-a încercat, în publicistică, combaterea, subminarea, negarea marxismului. Fr. Schuller publică o lucrare voluminoasă sub titlul *Socialismul și internaționala* [5] în care încearcă să combată tezele marxismului. Această străduință apare și în opera sa *Economia politică* [6]. Oskar Meltzl ia chiar apărarea militarismului, pe care îl caracterizează drept un puternic stimulent al civilizației [7].

[1] C. F. Weber, *Der naturwissenschaftliche Unterricht auf den Gymnasium*, Programm des Gymnasiums in Mediasch, 1877, S. 21. (*Predarea științelor naturii în liceu.* Programul liceului din Mediaș, 1877, p. 21).

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 344.

[3] *Landesregierungsblatt*, 1853, I, Abt. S. 738; *Arhivele Statului* Sibiu. Actele Magistratului, 724/1853.

[4] *Ministerul de Interne Ungar.* Budapesta, 647/1887.

[5] Leipzig, 1875, p. 69.

[6] Sibiu, 1871, p. 180.

[7] Fr. Teutsch, *Denkrede auf Oskar von Meltzl (Discurs comemorativ despre Oskar von Meltzl)*, Arhiva Asociației Ardelene pentru studierea țării, 1908, N. F., vol. 35, p. 40—42. Articolul lui Meltzl a apărut în 1882 ca supliment la „Allgemeine Zeitung“ din Augsburg.

Lupta dintre idealism și materialism — filozofie a marxismului — trebuie înțeleasă și apreciată în esența ei de clasă.

★

După această generală trecere în revistă a vieții spirituale a sașilor transilvăneni din secolul al XIX-lea, vom încerca să apreciem concepția despre natură, poziția față de cognoscibilitatea lumii și ideile social-politice ale gînditorîlor sași din această epocă.

Alegerea celor de mai sus nu s-a făcut în mod arbitrar din multitudinea problemelor filozofice, deoarece concepția despre natură, poziția față de cognoscibilitatea lumii și ideile social-politice ale unui gînditor constituie o unitate dialectică și atitudinea lui față de ele îl situează pe pozițiile materialismului sau idealismului.

„Pătrunderea *materialismului*" în lumea *ideii* kantiene a „lucrului în sine" a avut loc prin intermediul științelor naturii. Legătura strînsă a științelor naturii cu filozofia s-a închegat prin munca comună a filozofilor și naturaliștilor; ea corespunde conștiinței metodice și logice sigure a diferitelor ramuri a științelor naturii. Naturaliștii sași din Transilvania n-au pierdut niciodată aceste relații cu filozofia; concepția lor despre lume este un monism determinat de științele naturii cu indiciile unui *materialism* vulgar (Moleschott).

Tînărul *Stephan Ludwig Roth* (1769—1849), căutînd legile naturii, ajunge, ca rezultat al acestor cercetări, la teze despre filozofia naturii cu elemente materialiste. Astfel, după el, filozofia naturală și diferitele științe ar fi încheiat un „pact al adevărului" [1] opunîndu-se ca adversari firești, superstiției și necredinței. După Roth, filozofia naturală este știința principiilor fundamentale și a forțelor de creștere ale naturii [2].

Monismul materialist — un materialism naturalist încă naiv — a devenit concepția despre lume a lui *Julius Römer* (1848—1926): „Mă consider fericit, pentru influența teoriei darwiniste, care m-a obligat, pe de o parte la serioase conflicte recompensîndu-mă în schimb din belșug, pe de altă parte, prin mulțumirea interioară, pe care o emană... Prelegerile lui Haeckel au exercitat asupra mea o influență hotărîtoare și m-au ferit de pericolul degradant ca forțele mele spirituale, să cadă prizoniere plăsmuirilor milenare ale fanteziei" [3].

Deși Römer nu este încă un monist materialist consecvent, pentru el nu mai există nici o îndoială că substanța originară a lumii este materia. El se îndepărtează în mod conștient nu numai de idealismul kantian, ci

---

[1] *Gemälde einer Reise (Tabloul unei călătorii)*, în *St. L. Roth gesammelte Schriften und Briefe (Culegere de scrieri și scrisori)* de Otto Folberth, Brașov, 1927, vol. I, p. 33—163.

[2] *Ibidem*, p. 35, ne referim la disertația, din păcate netipărită a lui L. Binder, *Weltanschauung und Religion St. L. Roths (Concepția despre lume și religie a lui Roth)*, Viena, 1944 N. S.

[3] J. Römer, *Wesen und Begründung der Lehre Darwins (Esența și argumentarea teoriei lui Darwin)*, programul liceului din Brașov, 1876, p. III.

și de monismul idealist al lui Hegel, care a încercat să înlocuiască materia prin lumea ideilor. Römer, ca monist, și-a sintetizat concepția despre lume prin cuvintele lui Goethe:

Natura nu are nici miez
nici coajă
ea este totul dintr-o dată [1].

Cercetările astronomice și meteorologice, apreciate pozitiv în lumea savanților europeni, ale lui *Moritz Guist* (1854—1892) contribuie la conturarea mai exactă a imaginii materialiste a lumii. În studiul său *Luna internă a planetei Marte și ipoteza lui Kant-Laplace* se încearcă stabilirea unor legături între viteza de rotație și raza sferei de aburi produse și viteza de revoluție a planetelor respinse. Diferitele aspecte, pe care le reflectă Guist din totalitatea problemei prezintă întotdeauna un important interes teoretic sau practic, sînt probleme a căror rezolvare au încercat-o cele mai mari spirite ale epocii sale, fără a le fi rezolvat complet [2].

O tratare mai aprofundată merită și gîndirea naturaliștilor și matematicienilor *Carl Fuss* (1817—1865) [3], *Michael Fuss* (1832—1833) [4] și *Carl Albrich Jun.* (născut la 1861) [5] care au luptat împotriva superstițiilor și prejudecăților și au aplicat metodele de cercetare ale științelor naturii la domeniul cunoașterii umane.

Ludwig Korodi (născut în 1834) ca reprezentant al burgheziei încă progresiste, caracterizează biserica, drept o piedică în calea științei [6].

Friederich Krasser (1818—1893) respinge toate „speculațiile transcendentale". Krasser acceptă numai legile naturii, care sînt științific demonstrate și numai acele cunoștințe, percepute de către intelectul uman. El își exprimă convingerea „că pentru a ajunge la cunoștințe sigure", ar trebui să fi cercetător al naturii. Marșul victorios al științelor naturii nu mai poate fi oprit de obscurantism. „Însă pentru noi este o mîngîiere și o speranță hotărîtă pentru viitor că știința și cunoașterea modernă au atins deja un nivel de răspîndire, de la care nici nu mai este posibilă o revenire. Legea dezvoltării continue își croiește drum cu o forță irezistibilă, depășind tot mai mult vechea sa albie; curentul imens al cunoașterii pozitive a lumii se revarsă peste tot globul pămîntesc și numai un nebun poate face încercarea de a întoarce roata vremii, de a împiedica

---

[1] J. Römer, *Die Lehre Darwins als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung (Teoria lui Darwin ca obiect de cercetare)*. Dezbaterile și comunicările asociației pentru științele naturii din Transilvania, 1880, vol. 30, p. 29—31; K. Ungar, *Gedenkrede auf J. Römer u. J. Bielz. (Discurs comemorativ despre J. Römer și J. Bielz)*.

[2] J. Capesius, *Moritz Guist*, reproducere separată a dezbaterilor și comunicărilor Asociației Transilvănene pentru științe naturale, 1892, vol. 42, p. 32.

[3] G. D. Teutsch, *Denkrede auf Carl Fuss (Discurs comemorativ despre Carl Fuss)*, în Arhiva Asociației Ardelene pentru studierea țării 1875, N. F., vol. 12, p. 75—80.

[4] *Idem, Denkrede auf Michael Fuss (Discurs comemorativ despre Michael Fuss)*, Arhiva... 1884, N. F., vol. 19, p. 501—528.

[5] C. Albrich, *Der Unterricht in Mechanik auf geschichtlicher Grundlage (Predarea mecanicii pe bază istorică)*, program de liceu, Sibiu 1894, p. 33—35.

[6] C. Korodi, *Theologischer Schutt (Gunoi teologic)*, Brașov, 1873, p. 33.

mersul victorios al spiritului cercetării sau de a devia legislatorul suprem al întregii firi, necesitatea de fier, care mișcă cu mînă sigură de ordonator, deosebind într-un șir nesfîrșit, cauză și efect, cer și pămînt" [1].

Concepția despre lume a medicului s-a dezvoltat și format sub influența teoriilor lui Galilei, Keppler și Darwin. El glorifică cu încîntare microscopul și telescopul, care dezvăluie omului microcosmosul și macrocosmosul...

Iată-l pe cercetător îngîndurat croindu-și calea.

Oprindu-se la fiecare insulă
Și sădind ale științei steaguri... [2]

Căutătorul adevărului și liber cugetătorul Friederich Krasser se răfuiește în al său *Antisyllabus* cu dogmele depășite și cu stăpînitorii vrăjmași ai progresului, clerici și oameni politici, care încearcă să ascundă maselor înapoiate ale poporului cuceririle științei.

Jos cu Kabala și cartea de vise a puternicului trecut.

Construiți școli raționale pentru generația vremurilor noi [3].

Această poezie a fost apoi răspîndită în milioane de exemplare, ca manifest, în Europa și America.

Străduința savanților sași din Transilvania în vederea obținerii unor rezultate certe ale cercetării, care să se încadreze în munca științifică internațională a savanților, a dus la publicațiile de biologie ale lui *C. F. Jickeli* (1850—1925) [4]. Problemele devenirii, existenței și morții viețuitoarelor, problemele „substanței originare" aparțin nu numai științelor biologice, ci și filozofiei. C. F. Jickeli a găsit calea de la descrierea analitică la explicația sintetică. Punctul de plecare al teoriei sale îl constituie observațiile îndelungate, conform cărora celulele vii se divid nu datorită faptului că în urma asimilării unor noi substanțe organice au devenit prea mari, ci datorită faptului că condițiile lor de viață se înrăutățesc. Acest principiu, denumit de Jickeli „pathogeneză" demonstrează că vietățile n-au fost create de vre-o forță supranaturală sau de vreo forță vitală metafizică, ci sînt un proces natural chimico-fizic. Acest proces fizic este, după Jickeli, imperfecțiunea asimilării și dezasimilării.

Naturaliștii sași din Transilvania, s-au pronunțat fără echivoc împotriva provenienței spirituale a naturii și au respins orice fel de teorie asupra creației transcendentale a lumii. Concepția lor despre natură a lărgit orizontul și a determinat o orientare nouă a filozofilor locali în problema cognoscibilității lumii

---

[1] Friedrich Krasser, *Offnes Visier (Vizieră deschisă)*, Poezii și documente din viață, București, 1954, p. 234; Introducerea și reconsiderare de Harold Krasser.

[2] *Die letze Instanz (Ultima instanță)*, *Ibidem*, p. 86.

[3] Apărut pentru prima dată în *Siebenbürgischen Blättern*, 31.VII.1869 și în *Offnes Visier* al lui Fr. Krasser, București, 1954, p. 141—154.

[4] K. Ungar, *Gedenkrede auf Dr. Carl Friederich Jickeli (Discurs comemorativ despre Dr. Carl Fr. Jickeli)*, Dezbaterile și comunicările Asociației pentru științele naturii din Transilvania, 1925, vol. 75—76, p. 1—16. C. F. Jickeli, *Die Unvollkommenheit des Stoffwechsels im Kampf ums Dasein (Imperfectitudinea asimilării și dezasimilării în lupta pentru existență)*, Berlin, 1902.

★

Dacă vrem să formulăm precis deosebirea dintre gîndirea materialistă și idealistă, putem afirma că ea constă în poziția față de experiență. Procesul cunoașterii umane se compune din două elemente de bază, din cel empiric sau senzorial și din cel rațional sau intelectual. Recunoașterea faptului că experiența este izvorul cunoașterii noastre, nu înseamnă încă orientarea materialistă a unui sistem filozofic. Experiența poate fi considerată ca izvor al cunoașterii nu numai de către materialism, ci și de către idealism ; determinant este ce se înțelege prin noțiunea de „experiență" [1].

Această scurtă precizare ni s-a părut a fi necesară, pentru a nu caracteriza pe toți gînditorii sași din secolul al XIX-lea drept „empiriști", deoarece aceste caracterizări pot fi date pe drept numai acelora, care se situează pe solul concepției materialiste despre lume.

Influențe spirituale contradictorii — indici ai luptei pentru o nouă imagine a lumii ale unei burghezii în ascensiune — par a slăbi unitatea personalității lui St. L. Roth, determină însă tocmai prin tensiunea lor reciprocă dinamismul spiritual al gînditorului, care-și avea rădăcinile într-o țară în care mai persistau relații de producție feudale și care și-a însușit lumea spirituală a burgheziei de pe vremea revoluției industriale.

Considerațiile asupra teoriei cunoașterii la St. L. Roth pot fi cu greu etichetate cu caracterizarea școlărească de empirism, supranaturalism sau raționalism. Toate aceste sisteme filozofice, diametral opuse, nu determină trepte de dezvoltare, limitate în timp, ale gîndirii sale, ci constituie concepția lui St. L. Roth în general.

În străduința lui faustiană de a cerceta fenomenele naturii, de a acumula experiențe, pentru a căpăta noi cunoștințe din acestea, este de înțeles că Roth se ocupă de empiriștii englezi. Roth cunoștea bine teoria lui Locke. El explică amănunțit formarea noțiunii, care se naște din experiență și nu există nicăieri în afara gîndirii noastre. De aici rezultă, că orice intuiție „spirituală" își are întotdeauna baza într-o „intuiție pămîntească" ; toate noțiunile suprasenzoriale se sprijină pe o intuiție senzorială. Pe lîngă problema formării noțiunii el cercetează în mod aprofundat și problema „socializării" reprezentărilor.

În același timp, pe vremea studiilor sale universitare, Roth s-a ocupat în mod serios de filozofia kantiană. Raționamente ca „Ceea ce este reprezentat și ceea ce reprezintă sînt de aceeași natură. Reprezentarea este tocmai cea ce este cel care reprezintă același egal. Dar există și un raport al acestor două între ele, reprezentarea fiind un produs al celui care reprezintă" [2] caracterizează idealismul kantian. Deși Roth nu cade într-un agnosticism în sensul lui Hume, se pot constata totuși semnele unui scepticism și „supranaturalism" care „vorbește despre peretele de scîndură care înconjoară rațiunea noastră" [3]. Se pot constata ușor la el

[1] Vezi, F. I. Hashacih, *Posibilitatea de cunoaștere a lumii.*

[2] O. Folberth, *op. cit.*, vol. 2, p. 255.

[3] K. Reinerth, *St. L. Roth als Prediger (St. L. Roth ca predicator)*, în Folberth, *op. cit.*, vol. 3, p. 213—219.

și idei ale lui Herder [1] și Fichte. Importanța progresistă a lui Roth nu constă în concepția sa despre teoria cunoașterii, ci în concepțiile sale social-politice, pe care el a încercat să le transforme în realitate.

Articolul despre legitate în acțiunile aparent arbitrare ale oamenilor și relațiile ei față de esența și de hotarele libertății de voință a omului de *Ludwig Reissenberger* (născut în 1850) tratează tema în sens kantian, fără a o aprofunda mai departe [2].

Johann Friedrich Geltch (1815—1851) [3], *Heinrich Neugeboren* (1832—1901) și *Ludwik Korodi* sînt sub influența psihologului german Beneke; ultimii doi sînt editorii unei reviste trimestriale de psihologie. Beneke, un dușman al idealismului hegelian, consideră, împreună cu Herbart, psihologia drept știința filozofică fundamentală; el vrea însă s-o bazeze în sens subiectivist idealist numai pe „experiența internă", pe care încearcă s-o trateze cu metoda științelor naturii (inductivă). Neugeboren și Korodi reprezintă în sensul lui Beneke un sistem filozofic, care pretinde că „pe baza experienței știe să evite atît exagerări speculative fictive, cît și terenurile întunecate ale materialismului". Astfel au încercat ei să aducă la numitor comun ideile idealiste și materialiste, încurcîndu-se în contradicții tot mai serioase. Unică și nemijlocit dată după Korodi și Beneke, este conștiința noastră proprie, experiența noastră internă.

În anii de mai tîrziu, L. Korodi devine tot mai mult un raționalist. Omul trebuie să rezolve problemele cunoașterii numai prin raționament [4].

În urma influenței dominante a lui Beneke, un adversar al dialecticii hegeliene, nici unul dintre gînditorii sași din secolul al XIX-lea nu a aprofundat dialectica acestui important filozof german. Karl Brandsch (1818—1894) respinge dialectica „prea rece" [5] a lui Hegel, în timp ce Fr. Geltch face chiar încercarea de a o combate (Bazele unui sistem sigur și ferit de orice schimbare a științelor filozofice și mai ales a metafizicii) [6]. Cel mai aproape de dialectica lui Hegel a fost Franz Obert [7].

Monismul haeckelian, în forma sa poetic și panteistic colorată, corespundea ca concepție despre lume burgheziei care era interesată să pună forțele naturii în slujba producției capitaliste, și care apoi s-a speriat de materialism ca o concepție despre lume a proletariatului. Monismul părea să facă legătura dintre idealism și materialism și să facă posibilă o pace între aceste două concepții despre lume. Însă și această formă idealist sclipitoare a monismului era prea progresistă pentru unii repre-

---

[1] Cf. E. Morres, *Herder als pädagog (Herder ca pedagog)*, în Reins-Päd. Stud. (Studiile pedagogice ale lui Rein), 1876/9.

[2] S. D. Wohnenblatt, 1870, p. 231—247—264—280—295—314.

[3] Frantz Obert, *Sächsische Lebensbilder (Aspecte din viața sașilor)*, Viena, 1896, p. 124—159.

[4] L. Korodi, *Theologischer Schutt (Gunoi teologic)*, Brașov, 1873, p. 33.

[5] H. Jekeli, *Rektor Carl Brandsch zu seinem 100. Geburstag (Rectorul Karl Brandsch la cea de-a 100-a aniversare de la nașterea sa)*, Mediaș, 1918, p. 4.

[6] Fr. Obert, *op. cit.*, S. 131.

[7] E. Morres, *Franz Obert, Sein Leben und Wirken (Franz Obert, viața și activitatea sa)*, Brașov, 1937, p. 12.

zentanți ai burgheziei. *Carl Capesius* (1844—1874) [1], care a murit de tînăr, se plînge că concepția monistă despre lume ar fi atît de răspîndită „încît trebuie să ne păzim în societate de a exprima deschis convingerea noastră dualistă, pentru a nu fi luați drept proști sau ipocriți". Tratatul său *Despre dualismul și monismul existenței umane* demonstrează mai mult dorința decît posibilitatea rezolvării problemei în sens idealist. Această violentă contrapunere a spiritului și materiei în sens dualist cu primatul spiritului, încearcă s-o evite *Johann Salzer* (1823—1905) în străduința sa de a uni materialismul și idealismul „darwinismul și creștinismul" într-o concepție monistă despre lume. Un atare compromis ar fi posibil dacă darwinismul, în monismul său, ar da întîietate spiritului, și dacă creștinismul, în poziția sa dualistă, ar deveni monist, încît darwinismul să poată fi astăzi transplantat pe solul unui monism idealist [2].

Cel mai profund și, în același timp, mai ager gînditor sas transilvănean din secolul al XIX-lea, care a dezbătut în mod critic problema teoriei cunoașterii, a fost *Josef Capesius* (1853—1918) [3]. Tratatele sale filozofice *Noțiunea de apercepție la Leibniz și urmașii săi și Metafizica lui Herbart în istoria dezvoltării sale și după poziția sa istorică* [4] au fost puțin apreciate de contemporanii săi, abia citite și neînțelese. Capesius nu putea conta nici în Germania pe o apreciere generală, în măsura în care „tratarea pe care o are așa numitul criticism kantian, contrazice prea mult cultul kantian, în prezent încă foarte răspîndit... Filozofia germană a stat aproape un secol cu respect în fața scolasticismului cras al lui Kant și acesta oferea tocmai prin întunecimea și concluzia lui, fiecărui filozof, un locșor, unde se putea instala nestingherit, cu pasiunile și înclinațiile proprii, cum credea el. În acest secol kantian, la noi n-a existat nici o orientare filozofică și nici o rătăcire filozofică care să nu fi crezut a avea cel puțin într-un punct al kantismului un sprijin de nădejde" [5]. Capesius a fost considerat ca „un riguros dogmatic herbartian" [6] fără a-și considera propria lui poziție ca făcînd parte din lumea gîndirii lui Herbart. El scrie „Printr-un curs deosebit al studiilor mele, am fost îndemnat de a mă înfunda complet în metafizica lui Herbart și m-am debarasat de ea tot singur, independent" [7]. Criticînd metafizica lui Herbart, Capesius a fost totuși herbartian ca pedagog însă nu ca teoretician al cunoașterii. În *Metafizica lui Herbart* el ia parte la lupta dintre raționalism și empirism

---

[1] C. Capesius, *Ueber Dualismus und Monismus des menschlichen Sein (Despre idealismul și monismul existenței umane)*, Program de liceu, Reghinul săsesc, 1873.

[2] J. Salzer, *Darwinismus und Christentum (Darwinism și creștinism)*, în *Buletinul școlar și bisericesc*, 1876, p. 53, 77, 101, 125, 149, 182.

[3] A. Schullerus, *Ein sich sächs Schulmann J. Capesius (J. Capesius, un dascăl sas din Transilvania)*, în Cuvîntări și articole de J. Capesius, Sibiu, 1925, p. XXXV.

[4] Sumarul complet al scrierilor lui Capesius se găsește în *Schriftstellerlexicon (Lexiconul scriitorilor)* al lui F. Schuller, vol. IV, p. 68—69.

[5] J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte (Metafizica lui Herbart* (Leipzig 1878, p. 91).

[6] H. Brandoch, *Unsere pädagogische Literatur der letzten 80 Jahren (Literatura noastră pedagogică din ultimii 80 de ani)*, Schässburg, 1831. p. 108.

[7] J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts (Metafizica lui Herbart)*, p. VII.

de partea empirismului în sens materialist, care „nu se simte atins", după cum spune Capesius, de loviturile pe care Herbart le dă unei plăsmuiri fantastice care poartă acest nume [1].

Teza lui Locke că experiența livrează materialul oricărei gîndiri și cunoașteri, este pilonul de bază, pe care se sprijină întreaga concepție despre lume a lui Capesius [2].

În încheiere mai putem constata, că puțini gînditori sași transilvăneni din secolul al XIX-lea s-au ocupat de probleme de teoria cunoașterii și, în afara lui Capesius, apărau numai tezele profesorilor lor universitari. Părăsirea conștientă a lui Kant a avut loc la Capesius, care vedea experiența ca izvor al cunoașterii noastre în sensul materialismului.

★

Ideile social-politice ale gînditorilor progresiști sași din Transilvania secolului al XIX-lea sînt mult influențate de ideile iluminismului și socialismului utopic. Însuși Friedrich Krasser, un contemporan al lui Karl Marx, se mai mișcă în cercul vicios al socialismului utopic și n-a găsit calea spre socialismul științific.

St. L. Roth este la granița a două epoci; multe dintre ideile lui anticipează posibilitățile de dezvoltare ale vremurilor noastre, în timp ce, o anumită înfrumusețare romantică a instituțiilor feudale depășite (breslele, zeciuiala) mai trădează încă serioase limitări de clasă.

Din dizertația de doctorat a lui Roth, „Despre esența statului" s-a păstrat numai prima versiune. Tînărul autor ia poziție împotriva absolutismului lui Metternich și apără ideile lui Montesquieu și Rousseau despre separația puterilor și contractul social ca o condiție pentru existența statului. Orice lege impusă cu sila este respinsă. Roth scrie: „Cu măciuca deasupra capului se pot într-adevăr dicta legi, însă atunci se pune întrebarea: sînt ele drepte?

Forța vrea să secere unde n-a arat, să recolteze unde n-a semănat. Omul este un animal minunat! Dacă se dezvoltă în el lăcomia de a înfuleca a lupului, în același timp îi stă la dispoziție și viclenia vulpii. Dar dacă el a pus în luptă viață contra viață, atunci el se postează la pîndă ca un hoț de stradă. Lupta pentru prețiosul bun al libertății este întotdeauna teribilă, însă pasiunea animalică după putere îi pune în cale piedici și curse la picioare" [3].

Familia trebuie să devină celula germene a statului și atunci, speră tînărul Roth, toate inconvenientele existente vor dispare. Aici este clară influența lui Pestalozzi (fundamentarea statului pe dragoste și viață de familie).

Roth dezbate și în alte opere esența statului și vede în separarea puterii executive de cea legislativă garanția împotriva actelor samavol-

[1] J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts (Metafizica lui Herbart)*, p. 67.

[2] J. Capesius, *Der Aperceptionsbegriff bei Leibniz (Noțiunea de apercepție la Leibniz)*, p. 6—7.

[3] Folberth, *op. cit.*, vol. 2, p. 278.

nice ale prinților și a interpretării arbitrare a legilor. Poporul trebuie să-și păzească singur constituția și drepturile. Fiecare popor are administrația pe care o merită" [1].

Ca și Saint-Simon, ale cărui scrisori genoveze Roth cu siguranță le-a citit în Elveția, el cere ca toți oamenii să muncească. Ca și socialiștii utopici, Roth schițează în linii mari o formă de stat idealist-utopică a rațiunii și dreptății — regatul idealizat al burgheziei. Ca și iluminiștii el voia să elibereze nu o anumită clasă, ci direct întreaga omenire. Burghezia este privită nu ca o clasă aparte ci ca intermediar între nobilimea feudală și țăranii iobagi.

Roth deși avea încredere în burghezia ascendentă ca factor progresist, a descoperit și părțile negative ale societății burgheze și în „Geldmangel" *(lipsă de bani)* scrie o satiră pasionată la adresa societății burgheze din vremea sa. Roth speră în victoria rațiunii dar îi este frică de revoluția populară — „bonetele roșii de pe Rin". Pe lîngă contradicția dintre nobilimea feudală și burghezie, care apare ca reprezentanta întregii societăți, există contradicția generală dintre exploatatori și exploatați, dintre pierde-vară și bogați, muncitori și săraci.

În scurta dar multilaterala lor activitate *Josef Marlin* (1824—1849) și *Anton Kurz* luptă pentru realizarea unei gîndiri liberale, care corespundea intereselor burgheziei, încă puțin numeroase. Marlin și Kurz sînt reprezentanți tîrzii ai filozofiei iluministe a secolului al XVIII-lea, care în Transilvania a avut un caracter de opoziție față de presiunea politică, bisericească și socială a habsburgilor. Adesea este un ideal neclar, acela pe care tînărul Marlin îl urmărește în puternica sa aspirație spre libertate. El ar vrea să lupte pentru toți cei ce sînt „obișnuiți să sufere".

Cu tine vreau să trăiesc,
Să jelesc și să lupt
Sărmane fiu al pămîntului,
Omule, obișnuit cu suferința
Dar plin de speranță [2].

Aspirațiile politice ale lui Marlin nu se mărgineau la lanțul Carpaților. El plănuia apariția unei reviste „Pentru emanciparea popoarelor orientului" [3].

Tînărul spirit înflăcărat critică cu curaj și liber neajunsurile vremurilor sale și ale partidului conducător conservator al sașilor, care persecută orice mișcare liberală și voia să lase aparența că, prin aceasta „s-ar leza interesele naționale".

Marlin dezvăluie neajunsurile condițiilor existente fără a găsi însă calea spre rezolvarea acestei probleme.

---

[1] Folberth, *op. cit.*, p. 340.

[2] K. K. Klein, *Briefe Marlins (Scrisorile lui Marlin)*, ziarul de corespondență al Asociației ardelene pentru studierea țării, anul 51, p. 177.

[3] O. Wittstock, *op. cit.*, p. 435—521.

Anton Kurz devine un activ apărător al programelor revoluționare și militează pentru cauza revoluționarilor maghiari. Spiritul vremii este glorificat cu cuvinte exuberante: „Ei au vrut să abată orientarea spiritului vremii cu decrete, în timp ce trăsnetul ei i-a nimicit. Ei au vrut să înghesuie curentul universal al ideii într-un mic pîrău, pentru ca acesta să le pună în mișcare morile lor artificiale, însă curentul universal a luat moara cu morar cu tot“ [1].

Dar, din păcate, nici lui Marlin nici lui Kurz nu le-a fost permis să-și maturizeze ideile care constituiau, chiar în cadrul sistemului lui Metternich un factor care nu era neglijabil, în sudul Transilvaniei.

După generația deceniului IV, lupta pentru progres social este dusă de *Siebenbürgische Blätter* (Foi Transilvănene). Ele cer „eliberarea poporului de lanțurile care împiedică dezvoltarea științifică și socială“ [2].

Franz Obert pune fiecărei națiuni sarcina de a contribui cu toate forțele la progresul general al culturii umane. „Fiecare națiune este chemată să-și cultive calitățile pe cît posibil mai mult și să și le afirme; s-ar putea astfel măsura valoarea fiecărei națiuni, după ceea ce a făcut ea pentru întreaga omenire“ [3]. Pentru eliberarea exploataților — nu mai este întrebuințată noțiunea neclară de popor— scrie căutătorul de adevăr și liberul cugetător *Friedrich Krasser* în articolele și poeziile sale. După cum a relevat publicistul socialist, Paul Engelmann „Poeziile lui Krasser au împrospătat, vreme de decenii, inimile și spiritul sutelor de mii de proletari și le-au umplut cu încredere în luptă“ [4].

Dar Fr. Krasser „reformatorul“, cum îl numeau deja prietenii lui din timpul studenției, luptă nu numai împotriva misticismului și obscurantismului, ci și pentru „prăbușirea zidului chinezesc al deosebirilor de stare“. Copil fiind încă, a învățat să stimeze omul în om și să urască prejudecățile, care despart oamenii, în loc de a-i uni frățește [5]. Din păcate programul său social democrat s-a pierdut. Astfel gîndirea socialistă a lui Friedrich Krasser se poate cerceta azi numai în poeziile sale social-politice și în cîteva articole (Congresul gînditorilor păcii din Neapole, Inchiziția modernă). Poezia lui Krasser poartă caracterul socialismului utopic. Bogatele cunoștințe în disciplinele științelor naturii și în neajunsurile sociale-existente n-au putut să înlocuiască o preocupare aprofundată pentru economia națională și scrierile marxismului. El n-a recunoscut inevitabilitatea revoluției și spera să ducă spiritul uman, printr-o evoluție pașnică, printr-un progres general și prin ridicarea nivelului cultural „la acea treaptă a umanismului și fericirii, la care este chemat prin darul său firesc și predestinare“ [6].

---

[1] *Satellit*, 27.3.1848, nr. 60; C. Göllner, *Anton Kurz-Umriss seines Wirkens, Volk- und Kultur*, 1956, nr. 6, p. 7—8 (*Anton Kurz, Schițarea activității sale*).

[2] *Sieb. Blätter (Foi Transilvănene)*, I, 1867 .

[3] E. Morres, *op. cit.*, p. 138—139.

[4] Fr. Krasser, *Offnes Visier (Vizieră deschisă)*, p. 4.

[5] Scrisoare către Paul Engellmann, *idem*, p. 251.

[6] *Congresul libericugetătorilor din Neapole*, *idem*, p. 224.

★

Problema primatului materiei sau a conștiinței desparte materialismul de idealism, totuși „discuția asupra realității sau nerealității unei gîndiri, care se izolează de practică este o problemă pur scolastică" după cum arată Marx. St. L. Roth, Fr. Obert și Fr. Krasser nu s-au izolat niciodată de „practică" și și-au dovedit prin fapte concepția progresistă despre lume.

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ТРАНСИЛЬВАНСКИХ САКСОВ В XIX ВЕКЕ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор рассматривает некоторые моменты из истории философской и социально-политической мысли трансильванских саксов в XIX веке, ставя себе целью критически переоценить взгляды поколения мыслителей этого периода, о которых буржуазная историография упорно молчала.

Данная статья начинается широким изложением исторических условий, после чего подчеркивается социально-политическая и идеологическая основа, породившая рассматриваемые философские воззрения.

Среди рассматриваемых автором мыслителей можно отметить Степана Людвига Рота, Ж. Реммера, И. Капесиуса, К. Ф. Жикели, Фридриха Крассера, Людвига Короди, Ж. Марлина и др. Автор изучает воззрения вышеуказанных мыслителей, руководствуясь их отношением к трем главным вопросам как: а) взгляды на природу; б) позиция в вопросе о познаваемости мира; в) социально-политические идеи.

В данной работе автор выводит некоторые общие положения, характеризующие вышеуказанных мыслителей, в зависимости от позиций, занимаемых ими по отношению к вышеназванным вопросам. Красной нитью через всю статью проходит борьба между материализмом и идеализмом, как характерная черта философской мысли саксов в XIX веке.

Автор рассматривает одновременно и политическую, литературную, публицистическую педагогическую деятельность, в которой конкретизировались философские и социально-политические идеи мыслителей этого периода среди саксов.

BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES PHILOSOPHISCHEN DENKES DER SACHSEN SIEBENBÜRGENS IM 19. JAHRHUNDERT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Verfasser unternimmt in seiner Studie einen Streifzug in die Geschichte des philosophischen und sozial-politischen Denkens der Sachsen Siebenbürgens im 19. Jahrhundert, um die Auffassungen der Plejaden

der Denker dieser Epoche, die die bürgerliche Geschichtsschreibung der Philosophie mit Schweigen überging, kritisch auszuwerten.

Die Studie beginnt mit einer umfassenden Darstellung der historischen Verhältnisse und hebt die sozial-politische und ideologische Grundlage hervor, welche die philosophischen Auffasungen hervorbrachte, deren Untersuchung er vornimmt.

Der Verfasser bezieht in seine Analyse eine grosse Anzahl von Denkern ein, darunter Stephan Ludwig Roth, J. Römer, I. Capesius, C. F. Jickeli, Friedrich Krasser, Ludwig Kerodi, J. Marlin, und baut seine Arbeit über ihre Auffassungen auf drei Hauptrichtungen auf: a) Auffassung über die Natur, b) Stellungnahme zur Erkennbarkeit der Welt, c) sozialpolitische Ideen.

Gemäss der Einstellung zu diesen Problemen werden allgemeine Wesenszüge der erwähnten Denker behandelt und der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus, als ein Hauptzug des philosophischen Denkens der Siebenbürger Sachsen im 19, Jahrhundert hervorgehoben.

Im Artikel wird auch die politische, literarische, publizistische und didaktische Tätigkeit analysiert, in der die philosophischen und sozialpolitischen Ideen der sächsischen Denker dieser Periode Gestalt annahmen.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

DESPRE TRADIȚIILE GÎNDIRII ATEISTE DIN ROMÎNIA *

DE

S. GHIȚA

În literatura filozofică burgheză a avut circulație ideea că filozofia din Romînia ar avea un caracter mistic, religios. Numeroase manifestări materialiste și ateiste erau trecute sub tăcere, iar concepția materialistă a lui Vasile Conta era considerată ca produs al unui sol străin, — al Europei Occidentale — fără aderențe la gîndirea romînească. Este adevărat că pînă spre sfîrșitul veacului al XVIII-lea, în Țările Romîne, predomină gîndirea religioasă. Nu trebuie să se uite însă că în perioada feudală acest fapt este caracteristic tuturor țărilor. Datorită condițiilor istorice specifice, pe teritoriul patriei noastre perioada feudală s-a prelungit mai mult, iar o dată cu ea și dominația gîndirii religioase. Insă, pe măsura dezvoltării capitalismului, alături de gîndirea religioasă, idealistă, și în luptă cu ea, apar și se dezvoltă curente iluministe și materialiste care, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea iau o amploare deosebită.

În dezvoltarea gîndirii ateiste din Romînia se disting mai multe perioade [1] deosebite prin amploare și conținut în funcție de condițiile sociale și culturale ale timpului. Prima perioadă începe în ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea și durează pînă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea ; în Principate pînă la 1860, iar în Ardeal ea se prelungește cu aproape două decenii. Aceasta este perioada de asimilare a ideilor noi, în care gîndirea se emancipează treptat de concepția religioasă și, ajutată de progresul și răspîndirea științei, ajunge pînă la ateism. Condițiile istorice din Ardeal, deosebite față de cele din Principate, au influențat și

* Studiul de față urmărește evoluția gîndirii ateiste din Romînia pînă la 1921. O serie de aprecieri făcute de autor asupra unor gînditori fiind discutabile, materialul se publică în vederea dezbaterii lui *(Nota Redacției)*.

[1] Această periodizare nu coincide cu periodizarea istoriei gîndirii filozofice și social-politice din Romînia.

dezvoltarea culturală a acestuia. Ardealul a păşit mai de timpuriu pe calea dezvoltării capitaliste; cultura iluministă burgheză a apărut aici mai devreme decît în Principate. Dar, în condiţiile care favorizau doar burghezia maghiară şi germană, burghezia romînă din Ardeal a rămas firavă, în timp ce cea din Muntenia şi Moldova, mai ales după pacea de la Adrianopole, s-a întărit tot mai mult. De aceea, în Principate s-a dezvoltat o mişcare culturală mai largă, iar procesul de emancipare a gîndirii de dogmele religiei a fost mai rapid şi a avut ca rezultat, în perioada unirii, a desfiinţării iobăgiei şi a formării statului romîn modern, apariţia unui curent materialist şi ateist.

In perioada iluministă, care începe în ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea, Principatele se aflau sub stăpînirea turcească. Pînă la 1821 — ultima parte a epocii fanariote, cînd Principatele erau considerate provincii ale imperiului otoman iar domnitorii greci simpli funcţionari ai Porţii — cultura oficială din Muntenia şi Moldova era dirijată de la Constantinopol, fiind pusă, pe de o parte, în slujba boierimii feudale şi, pe de altă parte, în slujba stăpînirii otomane. Sultanul dădea dispoziţii Patriarhiei din Constantinopole să tipărească lucrări în care era combătut spiritul revoluţionar şi ateist francez pentru că venea în sprijinul mişcării de eliberare naţională şi socială a popoarelor din Imperiul Otoman. Aceste cărţi de apologetică creştină erau pătrunse de spiritul politic reacţionar al stăpînirii turceşti.

Spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, o parte a boierimii, care sprijinea dezvoltarea socială şi culturală a ţării, se arăta dornică de a cunoaşte şi răspîndi ideile iluministe. Incep să fie citite şi traduse lucrările lui Voltaire, Rousseau, Montesquieu şi chiar Enciclopedia care a fost o vreme interzisă şi în Franţa. Acest fapt a determinat Patriarhia din Constantinopole să ameninţe cu mînia cerească pe cei care vor citi lucrările marelui Voltaire [1].

In acest timp, în Ardeal se desfăşoară o remarcabilă mişcare culturală cunoscută în literatură sub numele de „Şcoala Ardeleană" ce a avut ca reprezentanţi principali pe Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Budai-Deleanu. Din punct de vedere filosofic, mişcarea culturală ardeleană, prin caracterul enciclopedic al preocupărilor, prin încrederea în raţiune şi în ştiinţă, prin străduinţa de popularizare a ştiinţei şi de luptă împotriva superstiţiilor precum şi prin elementele de critică antifeudală şi anticlericală, avea o orientare iluministă. Deşi au primit educaţie religioasă, reprezentanţii şcolii ardelene au criticat pe unii conducători ai bisericii catolice, aliata feudalităţii, au combătut infailibilitatea papei şi „năravurile popeşti". Scrierile lui Budai Deleanu sînt pătrunse de un adevărat spirit voltairian.

In Principate, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, progresul luminilor este considerabil. Se organizează învăţămîntul naţional, se în-

[1] Jean-Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*. Avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux provinces, Iassy, 1777, p. 219. Carra însuşi a fost expulzat din Moldova pentru indiscreţia cu care predica fiilor domnitorului Grigore Al. Ghica ideile ateiste.

ființează presa românească, se dezvoltă știința și cultura națională. În Moldova ia naștere mișcarea științifică caracterizată prin activitatea societății de medici naturaliști din Iași, înființată în anul 1833. Nu putem insista asupra progresului realizat în epoca luminilor prin propagarea raționalismului și a științei în care se remarcă Asachi, Lazăr, Cihac, Stamate, Ghica, iar din Ardeal Bariț, Vasici și Bărnuțiu. Prin răspîndirea cunoștințelor științifice se lărgește sfera explicațiilor materialiste asupra lumii. Referindu-se la mișcarea științifică și culturală din perioada 1838, 1858, Asachi arată că: „În cursul acestui timp, multe prejudecăți nutrite de ignoranță au pierit înaintea luminii și a cunoștințelor pozitive" [1], iar Ion Ghica, unul din intelectualii care au contribuit cel mai mult la progresul luminilor din această perioadă mărturisește: „...Mult am luptat noi tinerii de pe atunci cu prejudecările și cu obiceiurile rele... multe idei greșite de ale bătrînilor și de ale boierilor am spulberat și multe idei moderne am implîntat în spirite; multă rugină am curățat de pe mulți" [2]. Deși cărturarii din această perioadă nu neagă existența lui dumnezeu, totuși ei sînt pătrunși de spiritul raționalist și științific al veacului, iar explicarea științifică a fenomenelor naturii fără invocarea divinității, recunoașterea existenței unor legi obiective în natură, critica bisericii pentru prigoana împotriva științei etc., sînt elemente prin care gîndirea se emancipează de religie și se apropie de ateism. Manifestări și reflecții cu caracter ateist întîlnim și la C. A. Rosetti și Cezar Bolliac. În *Note intime scrise zilnic*, C. A. Rosetti scrie în 1852: „Religia împiedică într-adevăr omenirea de a înainta" [3].

Mai categoric împotriva religiei s-a pronunțat Cezar Bolliac. Într-un studiu despre poezie el cere „să se schimbe biserica în școală și să se organizeze dintr-însa o educație populară care să se întindă deopotrivă peste tot poporul și clerul să-l prefacă în simplii învățători ai poporului". Bolliac dezvăluie legătura dintre religie și clasele stăpînitoare. Într-o scrisoare din 1880, adresată lui C. A. Rosetti, el scrie: „Pînă nu vom răsturna monarhia din cer, nu o putem răsturna de pe pămînt". Mai tîrziu, sub influența burgheziei, combativitatea sa slăbește tot mai mult; spre sfîrșitul vieții ajunge să considere proprietatea, familia și religia ca elemente de bază ale societății. Bolliac a publicat și cîteva scrieri prin care milita pentru secularizarea averilor mănăstirești.

A doua perioadă, cuprinsă între anii 1860—1900, se caracterizează prin afirmarea puternică a relațiilor de producție capitaliste, alături de numeroase și puternice rămășițe feudale. În timpul domniei lui Cuza are loc desființarea iobăgiei, secularizarea averilor mănăstirești, înființarea universităților din Iași și din București, a unor societăți științifice și culturale, factori care au favorizat dezvoltarea gîndirii materialiste și ateiste, subminînd în același timp puterea economică și spirituală a bisericii. Slăbită din punct de vedere economic și ne mai constituind o instituție de bază, biserica exercită o influență politică și ideologică mult mai redusă în această

[1] Gh. Asachi, *Cvestia învățăturii publice în Principatul Moldovei*, Iași, 1858, p. 20.
[2] Ion Ghica, *Scrieri*, vol. I, ediția P. V. Haneș, p. 39.
[3] În volumul „Lui C. A. Rosetti"..., Buc., 1916, p. 214.

perioadă a formării statului romîn modern. Lipsită de cadre cu o pregătire superioară, biserica ortodoxă romînă nu putea ține piept asaltului dat de curentele materialiste și ateiste în plin avînt. Între timp, știința vremii făcuse progrese însemnate. Două cuceriri vin să dea lovitura de grație concepției creaționiste: principiul conservării și transformării energiei — prin care se dovedea eternitatea materiei și darwinismul, care a pus temelia explicării materialiste a originii omului. În Romînia se dezvoltă spiritul științific, crește prestigiul științei în care mulți intelectuali — situîndu-se pe o poziție iluministă — vedeau factorul principal al dezvoltării societății romînești. Știința aducea cu sine reabilitarea materialismului pe care reprezentanții săi — Conta, Michăilescu și alții — îl înfățișau în adevărata sa lumină. În această perioadă se dezvoltă o puternică mișcare ateistă, sprijinită, pe de o parte, de reprezentanții cercurilor progresiste ale burgheziei și, pe de altă parte, de mișcarea muncitorească. Se disting astfel două curente ateiste care merg oarecum paralel. Un curent reprezentat de intelectuali și gînditori progresiști: Conta, Michăilescu, Panu, Dumitrescu-Iași — și un alt curent legat de mișcarea muncitorească reprezentat prin revistele: *Contemporanul, Emanciparea, Critica socială* etc. în care se evidențiază în special Ion Nădejde, Sofia Nădejde, Ionescu Rion, C. Gheorghiu. Gînditorii aparținînd primului curent au insistat mai mult asupra rădăcinilor gnoseologice ale religiei, asupra opoziției dintre știință și religie. În presa socialistă se insistă mai ales asupra rădăcinilor și funcțiilor sociale ale religiei, fără să se neglijeze rădăcinile ei gnoseologice. Aici apare evidentă superioritatea teoretică și practică a ateismului proletar, care punea în lumină și funcția socială a religiei, legînd eliberarea spirituală a maselor muncitoare de eliberarea lor materială.

În domeniul filozofiei, primul gînditor ateist din Romînia a fost Titu Maiorescu, care, după 1873, a devenit, prin activitatea sa politică, un exponent al regimului burghezo-moșieresc. Totuși în primul deceniu al activității sale culturale (1862—1872), Maiorescu a desfășurat o activitate publicistică în care a luat poziție împotriva religiei, și s-a pronunțat pentru despărțirea bisericii de stat, pentru laicizarea învățămîntului. În concepția sa ateistă se simte influența lui Feuerbach [1].

Cel mai de seamă reprezentant al ateismului în Romînia a fost însă filozoful materialist Vasile Conta, „patriarhul ateismului în Moldova", cum îl numeau redactorii *Revistei Teologice* din Iași. Ateismul lui Conta este o consecință logică a concepției sale materialiste, în care lumea este explicată prin ea însăși, pe baza unui determinism riguros. Chiar în prima pagină din *Teoria fatalismului*, Conta scrie: „Eu mă voi sili prin această scriere a dovedi că toate fenomenele din lume fie cele fizice, morale sau intelectuale sînt regulate după legi fixe și naturale, că prin urmare nu există nimic din tot ceea ce s-a numit voință *liberă* omenească sau dumnezeiască, nici ceea ce s-a numit *întîmplare*; și că în lume nu există decît

[1] Vezi *Einiges Philosophische in Gemeinfasslicher Form*, Berlin, 1861, în special capitolele IX și X.

materie care se mișcă și se metamorfozează pînă la înfinit în spațiu și în timp, ascultînd în toate mișcările și în metamorfozele sale de legi fatale" [1].

Problemei originii și istoriei religiei, Conta îi consacră întreaga lucrare, *Încercări de metafizică*. Originea religiei, după el, este frica omului de necunoscut. Religia este o fază în evoluția concepțiilor filozofice, *depășită* azi și condamnată deci să dispară. Din această cauză ea nu poate fi considerată alături de știință, așa cum face Herbert Spencer. „A zice că religiunea poate coexista și prin urmare poate fi conciliată cu știința, este tot așa de absurd ca și a zice că pot coexista două forme succesive ale aceluiași lucru ; ca și a zice de exemplu că se poate concilia astronomia veche, care zicea că Soarele se învîrtește în jurul Pămîntului, cu astronomia modernă care zice că Pămîntul se învîrtește în jurul Soarelui. Metafizica religioasă este destinată a pieri și nu a coexista cu metafizica științifică, pentru motivul că ea se transformă pentru a da naștere acesteia din urmă" [2].

Primită cu simpatie de presa muncitorească, care a folosit-o în propaganda sa, concepția ateistă a lui Vasile Conta a fost combătută cu vehemență de către teologi, decenii de-a rîndul.

În aceeași perioadă, își desfășoară activitatea Ștefan Michăilescu, cunoscut și apreciat de contemporani, dar ignorat de istoriografia burgheză de mai tîrziu. Concepția materialistă — spune Michăilescu — exclude „orice ființă supranaturală capabilă de a lucra într-un oarecare mod asupra naturii" [3].

Asupra originii religiei și a raporturilor ei cu știința, Michăilescu ne-a lăsat un studiu de peste o sută de pagini — deși neterminat : *Încercări filozofice asupra raporturilor dintre știință și religiune* (1876). El susține că religia a apărut într-o anumită fază a dezvoltării omenirii, „din teamă și neștiință" și combate pe Spencer care susținea că religia își are originea în cultul morților.

În problema originii ideii de dumnezeu, Michăilescu îmbrățișează ideea lui Feuerbach, afirmînd că „omul face întotdeauna pe dumnezeu după chipul său, iar nu cum pretinde scriptura" [4].

Și în problema raportului dintre știință și religie, Michăilescu îl critică pe Spencer care propunea împăcarea dintre știință și religie. În secolul al XIX-lea nu poate fi vorba de o egalitate sau — cu atît mai puțin — de o împăcare între știință și religie „...nici o comunicare, nici un amestec nu mai poate să existe între convențiunea prin probe și demonstrațiuni și între credința prin revelațiuni, separate în secolul nostru printr-un abis de nestrăbătut" [5]. El arată legătura dintre biserică și feudalitate, și condamnă îndeosebi biserica catolică pentru crunta persecuție a filozofiei și a științei, numind catolicismul „despotul fără control al evului mediu".

---

[1] Vasile Conta, *Opere filozofice*, ediția N. Petrescu, p. 35.
[2] *Ibidem*, p. 348.
[3] Ștefan Michăilescu, *Spiritualism și materialism*, în *Revista contemporană*, 1875, p. 264.
[4] Șt. Michăilescu, *Revista contemporană*, 1876, p. 60.
[5] *Ibidem*, p. 2.

Un loc important în propaganda ateistă din a doua jumătate a veacului trecut, ocupă Gheorghe Panu (1848—1910), reprezentantul burgheziei radicale din acea perioadă. În paginile ziarului radical *Lupta* (1884—1895), condus de el, Panu s-a manifestat ca un adversar temut al monarhiei și al religiei. Ateismul lui are un caracter militant, combativ, neegalat în literatura noastră ateistă decît doar de doctorul Tiron la începutul veacului nostru. Ziarul *Lupta* a fost o tribună în care Panu a atras un larg cerc de colaboratori, care au publicat ani de-a rîndul, în spiritul ideilor ateiste. În unele articole ale sale el susține o concepție materialistă, trăgînd concluzii ateiste asupra originii lumii, a omului, asupra fenomenelor psihice, a moralei laice și respinge concepțiile care susțineau existența lui dumnezeu și a sufletului. Cele mai multe articole sînt consacrate problemelor pe care le punea situația politică, socială și culturală a Romîniei din vremea sa. Panu se opune astfel tendinței cercurilor teologice și guvernamentale de a intensifica propaganda religioasă și de a ridica rolul bisericii în stat. Guvernul sprijinea clerul, găsind în senatorii clericali elemente docile care îl sprijineau în lupta cu celelalte partide, iar în clerul de jos instrumente de ordine împotriva nemulțumirii maselor.

Panu cere despărțirea bisericii de stat, scoaterea religiei din învățămînt și răspîndirea științei în pături cît mai largi.

„Dacă ne-am ține de cultura religioasă — scrie Panu — și am suprima pe cealaltă, a *noastră*, cu care este în opoziție, ne-am întoarce cu o mie de ani în urmă, am fi jucăria eresurilor, a miracolului, a explicațiilor copilărești ca în timpul înfloririi credinței. Am căuta să mișcăm mașinile nu prin aburi, ci prin rugăciuni, după cum se caută a se aduce ploaie prin scoaterea și preumblarea de icoane“ [1].

În Ardeal, atitudinea ateistă și antireligioasă se manifestă cu aproape două decenii mai tîrziu. Spre sfîrșitul vieții lor, Gh. Bariț și Pavel Vasici se emancipează de concepția religioasă și încep să înțeleagă rolul social al religiei. Tot acum își începe activitatea dr. A. P. Alexi, materialist și ateist consecvent. Marele iluminist ardelean Gh. Bariț, care scria că „un mijloc radical împotriva înșelăciunii și a superstiției este cultivarea minții“ [2], a întrevăzut, după cum am amintit mai sus și rolul social al religiei. Tirania modernă — scrie Bariț — este mascată în veșmintele cristianismului. Ea s-a folosit de religie pentru îngenunchierea popoarelor și în special a poporului romîn. „Din nefericire acest popor nu cunoștea acele maxime aflurisite ale tiraniei din cauza mai virtos că acele erau mai totdeauna învelite bine în formule religioase, așa că ei îi era peste putință să le aleagă și distingă de preceptele religiunii sale. „Toată puterea e de la dumnezeu“, îl învăța religiunea sa; venea însă tirania și dădea puterea de judecător unui bandit, cea de administrator și polițian altui bandit, apoi cu sfruntare ireească zicea romînului: Aceasta este puterea pusă preste tine cu voia dumnezeului la care te închini tu. Așa vorbea și făcea tirania care nu credea și nu voia să audă de nici un dumnezeu“ [3].

[1] Ziarul *Lupta*, din 2 august 1884.

[2] *Credințe deșarte* în *Foaie pentru minte*, 1841, nr. 1/1841, 2.

[3] Gh. Bariț, *Părți alese din Istoria Transilvaniei...*, Sibiu, 1890, vol. II, p. 619.

Dr. Pavel Vasici, care a desfășurat o bogată activitate de răspîndire a științelor, evoluează tot mai mult spre un materialism consecvent, sub influența darwinismului și a materialismului german reprezentat de Büchner, Vogt, Molleschott. Într-un ciclu de articole cu titlul general „Cercul vieții", Vasici expunea idei materialiste despre eternitatea și veșnica transformare a materiei. Arătînd importanța darwinismului, pe care îl compară cu teoria lui Copernic, Vasici trage toate concluziile materialiste care rezultă din această doctrină. „Din această teorie purcede cu o inteițitoare necesitate logică consecința că și nobilul „homo sapiens" nu poate fi alta decît numai un ram... în pomul vieții, al tuturor animalelor, că el așadară nu a ieșit, de-a dreptul din mîna creatorului, precum ne învață Moise, ci cu încetul, din o specie mai inferioară prin „selecția naturală" și continuă perfecționare" [1].

Dr. A. P. Alexi, profesor naturalist și publicist ardelean a fost unul din primii adepți ai darwinismului la noi. Pe lîngă scrierile sale de botanică, meteorologie, istorie, literatură etc., Alexi a mai publicat articole de filozofia științelor naturii în care se manifestă ca un materialist și ateist consecvent și ca un luptător înflăcărat pentru libertatea națională, pentru democrație și progres social.

Un puternic curent ateist s-a format în legătură cu mișcarea muncitorească din Romînia. Între anii 1880 și 1900 au apărut numeroase periodice muncitorești — *Contemporanul, Dacia viitoare, Emanciparea, Drepturile Omului etc.* — în care se publicau articole și studii împotriva religiei. Cele mai multe și mai importante articole ateiste le găsim în *Contemporanul* (1881—1891) : *Este oare spiritul ceva deosebit de materie? Este sau nu dumnezeu? Creștinismul și desființarea robiei,* toate de Ion Nădejde ; apoi, *Credințele religioase la Romîni* de Sofia Nădejde, *Ateismul* de C. Gheorghiu etc.

Unul din argumentele prin care se urmărea dovedirea existenței lui dumnezeu, constă în admiterea forței sau forțelor care ar acționa asupra materiei, pentru a-i schimba starea. Dacă se admite existența mai multor forțe care cîrmuiesc materia, trebuie să admitem că există o forță supremă — dumnezeu — care se manifestă sub formă de forțe speciale. Dar nu există forță deosebită de materie, scrie Ion Nădejde. Ceea ce acționează asupra unor corpuri pentru a le pune în mișcare sau pentru a le opri nu este o forță deosebită, ci un alt corp sau altă cantitate de materie în mișcare. Este deci greșit a se vorbi despre forță, ca ceva deosebit de materie, cum fac chiar unii materialiști, de pildă, Büchner. În spațiul infinit — scrie Nădejde — nu există materie *și forță, ci numai* „materie în mișcare de diferite feluri" [2]. În afară de materie și spațiu nu există nimic : nici forță, nici spirit, nici dumnezeu. Pentru a dovedi aceasta, Nădejde face următorul raționament :

„Tot ce este în adevăr ca ceva deosebit, este întins.

Tot ce este întins, adică tot ce este în adevăr în lume, nu poate fi

---

[1] P. Vasici, *Higiena și școala*, 1878, nr. 8, p. 128.

[2] I. Nădejde, *Este sau nu Dumnezeu?*, în Contemporanul, IV, p. 124.

decît ori penetrabil — spațiul — ori nepenetrabil — materia —; deci nu este în lume decît spațiu și materie" [1].

Pe baza datelor științifice ale vremii, Nădejde combate concepțiile care admiteau existența unei forțe vitale care ar conduce lumea organică.

Foarte interesant este modul în care Nădejde combate înțelegerea greșită a legilor naturii. Se afirmă de multe ori, chiar și de către unii materialiști, că legile stăpînesc materia. Acest lucru nu este adevărat, arată Nădejde. Legile nu sînt decît „formularea chipului cum se petrec fenomenele în privința legăturii între dînsele, tăriei etc.". Să luăm de exemplu legea căderii corpurilor: spațiile parcurse de un corp în cădere sînt proporționale cu pătratul timpului întrebuințat. Se poate spune că este aici o lege care stăpînește materia? Metafizicienii, afirmînd greșit că legea stăpînește fenomenele, „au personificat legea, au făcut dintr-însa o putere mai presus de materie și la urma urmei au ajuns să zică despre dumnezeu că este *legea legilor*" [2].

Nădejde a combătut și așa-zisul argument teleologic. Demonstrînd prin exemple concrete că în natură și societate nu domnește armonia, el ajunge la concluzia inexistenței unui plan inteligent, a unei înțelepciuni, în alcătuirea lumii.

„În scurt — scrie el — știința de azi a ruinat complet argumentul teologic și a dat explicațiile naturale, fără minuni și fără planuri inteligente alcătuite de dumnezeu" [3].

Dacă religia este contrazisă de știință, se pune întrebarea de ce învățații au admis dogmele bibliei atîtea veacuri și de ce mulți le admit și astăzi? Cea mai importantă cauză este *nevoia economică*, arată el. „Învățații sînt economicește robi ai claselor ce au nevoie ca mulțimea să creadă în lumea cealaltă, în dreptatea lui dumnezeu și în alte frumuseți de acestea" [4].

Ion Nădejde a scris de asemenea un studiu foarte interesant și bine documentat în care combătea ideea că creștinismul prin morala superioară pe care o propovăduiește, ar fi determinat sau ar fi grăbit desființarea robiei [5].

Desființarea robiei, scrie el, nu se datorește unor cauze morale, și de aceea chiar dacă creștinismul ar fi condamnat în principiu sclavia, nu ar fi reușit să o desființeze. Adevăratele cauze ale desființării robiei, sînt de natură economică materială [6].

Ateismul din presa muncitorească nu se limitează numai la domeniul filozofiei și al științelor naturii. Întreaga cultură promovată de mișcarea muncitorească este pătrunsă de spiritul ateist. Unul dintre militanții ei

---

[1] I. Nădejde, *Este oare spiritul ceva deosebit de materie*, *Contemporanul*, anul III, 1883, p. 353.

[2] I. Nădejde, *Este sau nu Dumnezeu?*, *Contemporanul*, anul IV, p. 455.

[3] *Ibidem*, p. 186.

[4] *Ibidem*, p. 670.

[5] I. Nădejde, *Creștinismul și desființarea robiei*, *Contemporanul*, anul V, 1886.

[6] Apreciind meritele activității culturale a lui Ion Nădejde de pînă la 1900, trebuie să menționăm că după această dată, el trădează cauza clasei muncitoare și intră în partidul liberal. Această dată marchează și încetarea activității sale culturale progresiste.

cei mai însemnați a fost C. Dobrogeanu-Gherea. Deși, după cîte știm, el n-a scris nici un articol consacrat special problemei religiei, contribuția sa la promovarea ateismului în cultura romînească are o deosebită însemnătate. În problema originii ideii de dumnezeu, Gherea admite concepția lui Feuerbach „...oamenii l-au făcut pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lor, dîndu-i însușirile lor, mai exagerate bineînțeles, concentrînd într-însul toate însușirile și cerințele morale, idealul lor moral [1].

Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, misticismul ia un nou avînt. Ce a determinat această recrudescență mistică în secolul științei? Oricît s-ar părea de ciudat, noii reprezentanți ai misticismului afirmă că tocmai știința. Omul modern — spun ei — este însetat de idealuri; știința deși îi deschide imense orizonturi, nu-i dă răspunsuri la întrebările vitale și atunci el se întoarce la religie. „Stranie logică și stranie căutare de idealuri — scrie Gherea. Știința deschide imense orizonturi pentru idealuri mărețe și, în loc de a se ridica tot mai sus, lucrînd pentru lărgirea acestor orizonturi, misticul modern se întoarce la religiune și se mulțumește cu explicări și cu ipoteze copilărești ce n-au pic de verosimilitate. Așa ar fi cu un șoim care, fiindcă nu poate să-și înalțe zborul mai sus de piscurile înalte ale Alpilor, decepționat, s-ar lăsa jos pe pămînt și ar începe să mănînce grăunțe împreună cu găinile, rațele și gîștele, ajungînd o pasăre de curte" [2].

Adevărata cauză a noului misticism religios stă în orînduirea capitalistă arată Gherea. Mizeria și nesiguranța zilei de mîine pentru marea masă a oamenilor muncii în societatea burgheză constituie condiții favorabile pentru nașterea sentimentului religios.

Spre sfîrșitul veacului trecut, burghezia, temîndu-se de mișcarea muncitorească și de ideologia revoluționară, se orientează din ce în ce mai mult spre religie, în care vede o armă spirituală de dominare a maselor, prezentînd socialismul ateist ca un pericol pentru societate.

Pentru a demasca substratul de clasă al atitudinii burgheziei față de religie, Raicu Ionescu-Rion publică interesantul studiu *Religia, familia, proprietatea* în revista *Critica socială* din 1893. Reprodus și în revista socialistă *L'Ère nouvelle* care apărea la Paris, acest articol al lui Ionescu-Rion a fost cunoscut și apreciat de către Engels. Urmărind evoluția atitudinii burgheziei franceze în perioada revoluției, Ionescu-Rion arată că numai în cîțiva ani, ea a parcurs drumul de la ateismul cel mai vulgar, pînă la revenirea la catolicismul clasic. Atunci cînd burghezia lupta pentru putere împotriva orînduirii feudale, împotriva nobililor și a clerului, ea era împotriva religiei. După ce a luat puterea în mînă, burghezia, temîndu-se de clasa muncitoare, a devenit subit evlavioasă. Ea avea în această perioadă nevoie de religie — ca instrument de ordine și de supunere a maselor.

Reacțiunea împotriva ateismului în această perioadă (1860—1900) nu a fost la înălțimea gîndirii ateiste, iar literatura teistă, religioasă a fost mult mai săracă. Curentul teist religios a fost reprezentat de *Revista teo-*

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, București, 1890, p. 214.
[2] *Ibidem*, E.S.P.L.A., p. 142.

logică din Iași (1883—1887), redactată de Constantin Erbiceanu și Dragomir Demetrescu, profesori la seminarul teologic din Socola. Îngrijorați de „marea propagandă de ideile materialiste și ateiste ce se face în societatea noastră de către unii profesori și mai ales de socialiști anarhiști" [1], colaboratorii *Revistei teologice* au dus o luptă sistematică împotriva ateismului și a aliaților lui, a darwinismului și a socialismului.

Săgețile *Revistei teologice* se îndreaptă îndeosebi asupra filozofiei lui Conta, asupra revistelor *Contemporanul* și *Lupta*. În lupta împotriva darwinismului, ateismului și socialismului, colaboratorii *Revistei teologice* s-au folosit de lucrările unor teiști eruditi din străinătate.

A treia perioadă durează de la începutul secolului al XX-lea până după primul război mondial (aproximativ 1900—1920). Pe plan ideologic asistăm la o ascuțire a luptei dintre materialism și idealism, exprimate îndeosebi prin lupta dintre ateism și religie, și care se împletește foarte strîns cu lupta politică directă dintre forțele progresiste și cele reacționare. Clasele conducătoare erau interesate în menținerea religiei. Ateismul era aliatul direct al democrației ; luptînd pentru separarea bisericii de stat și a școlii de biserică, el lovea în alianța seculară dintre clasele stăpînitoare și religie.

Sub influența dezvoltării științelor naturii, al căror prestigiu crescuse foarte mult în această perioadă, ca și al mișcării sociale general-democratice, se dezvoltă în Romînia o mișcare ateistă care cuprinde : socialiști (Gh. Alexe), oameni de știință (Leon, Voinov), gînditori cu idei înaintate (Dumitrescu-Iași) și curentul liberilor cugetători în frunte cu Tiron și Zosin.

De data aceasta și reacțiunea împotriva ateismului e mult mai puternică. La începutul secolului al XX-lea, o dată cu intrarea capitalismului în faza sa imperialistă, burghezia dezlănțuie o puternică ofensivă împotriva materialismului. El este condamnat — printre alții — și de către G. G. Antonescu în *Studii asupra filozofiei germane contemporane* (1906).

Apariția în București a *Revistei idealiste* (între 1903—1916), tribună de propagandă a concepțiilor idealiste, este un simptom și pentru orientarea gîndirii din Romînia. Mihail G. Holban, conducătorul revistei, scrie chiar în primul număr un articol semnificativ : *Renașterea idealismului în lumea contemporană,* în care combate concepția materialist-ateistă a lui Conta și își exprimă regretul pentru faptul că savanții romîni au îmbrățișat „teoriile evoluției și ale științei experimentale". „Materialismul naturalist ateist aparține secolului al XIX-lea — scrie Holban. Secolul al XX-lea este idealist și religios". Această orientare idealistă a filozofiei europene a influențat și gîndirea filozofică din Romînia : Ion Petrovici, Rădulescu-Motru și alții. În mișcarea filozofică europeană se dezvoltă acum un curent materialist ateist, în fruntea căruia se afla Haeckel. Pentru propagarea ateismului, acesta înființează în 1906 „Uniunea Moniștilor", cu filiale în diferite țări, care a avut influență considerabilă și în țara noastră.

Totuși, acțiunea factorilor sociali interni asupra luptei ideologice din Romînia rămîne hotărîtoare. În ciuda crizei prin care trecea clerul de la

[1] *Revista teologică,* 1883—1884, p. 269

noi, influența bisericii ortodoxe romîne reprezintă un spirijin prețios al claselor dominante, ce urmăreau consolidarea regimului burghezo-moșieresc, zguduit de profunde contradicții sociale. Dogmatica religioasă este folosită de către cercurile șovine și rasiste în lupta împotriva democrației și liberei cugetări. Spre deosebire de perioada precedentă, acum biserica începe să-și formeze cadre de teologi bine pregătiți, care atacă darwinismul și ateismul. De asemenea, teologii găseau aliați fanatici printre oamenii de știință situați pe poziții idealiste (Paulescu) și printre politicienii reacționari (A. C. Cuza). În această perioadă, conflictul dintre știință și credință, dintre libera cugetare și religie, are două momente importante care îmbracă forma unor polemici publice :

1) Lupta împotriva fideismului în știință (polemica dintre Leon, Voinov și Paulescu).

2) Polemica dintre dr. Tiron și teologi, în sprijinul cărora intervine A. C. Cuza. Un moment important al conflictului dintre religie și știință îl constituie polemica de la începutul secolului al XX-lea dintre Leon și Voinov pe de o parte și dr. Paulescu pe de altă parte. În cursurile sale de Fiziologie de la Facultatea de medicină din București, N. Paulescu caută să introducă în știință noțiunile de „suflet" și „dumnezeu", iar într-o lecție publicată în revista *Spitalul* din 1902, atacă teoria generației spontane și darwinismul.

Împotriva încercării de a explica pe baza concepției religioase, creaționiste, aceste probleme, împotriva introducerii în fiziologie a noțiunilor de suflet și dumnezeu, s-au ridicat savanții materialiști N. Leon și D. Voinov. Ei considerau viața ca o formă de organizare a materiei, apărută pe o treaptă nouă a dezvoltării ei, fără intervenția unor factori supranaturali.

Atacînd teoria darwinistă, Paulescu, susține finalismul cu argumente învechite, moștenite încă de la Linné și Cuvier. Leon și Voinov iau apărarea darwinismului și aduc noi argumente în sprijinul acestei teorii științifice. Polemica care a durat mai mulți ani (1902—1909) s-a sfîrșit prin triumful darwinismului și a avut răsunet în toată țara, ecourile făcîndu-se simțite încă mult timp după terminarea ei.

Cea mai puternică lovitură a primit-o concepția creaționistă prin noua teorie a originii omului, ale cărei baze științifice le-a pus Darwin. Darwiniști consecvenți, majoritatea naturaliștilor noștri au susținut ideea originii animale a omului, combătînd în același timp legenda biblică a creării omului de către dumnezeu.

În această perioadă își desfășoară activitatea marele nostru savant Victor Babeș, care s-a manifestat ca materialist și ateu ; el a relevat opoziția dintre religie și știință, militînd pentru scoaterea religiei din învățămînt. În prima jumătate a veacului al XX-lea, profesorul P. P. Negulescu, în scrierile sale și mai ales în cursurile pe care le ținea la Facultatea de filozofie, a combătut sistematic, cu argumente solide, concepțiile teiste. Datorită prestigiului său științific, P. P. Negulescu a exercitat o puternică influență, mai ales asupra studenților și a intelectualilor.

În primul deceniu al secolului al XX-lea, la Iași — exista un cerc de profesori atei declarați. Ei protestează împotriva slujbei religioase care se făcea la deschiderea Universității. Cu această ocazie, dr. Tiron publică o broșură cu titlul *Conflictul dintre știință și religiune* (1909) în care arată că religia este contrazisă de știință și nu-și mai are rostul în societatea modernă. El cere despărțirea bisericii de stat și a școlii de biserică. Doctorului Tiron îi răspunde Iuliu Scriban printr-o serie de articole publicate în revista *Biserica Ortodoxă Romînă* din 1909—1910 sub titlul *Libera cugetare și cugetarea liberă*, și A. C. Cuza, prin mai multe articole publicate în revista *Neamul Romînesc* din 1909. Dr. Tiron a publicat cinci broșuri cu caracter ateist, în care combătea religia și informa străinătatea — cu ocazia diferitelor congrese moniste internaționale — despre problema religioasă la noi.

Începută în 1909, anul în care sfîrșește polemica în jurul darwinismului, polemica între dr. Tiron și teologi poate fi privită ca o continuare a celei dintîi. De fapt, între susținătorii teismului din știință și teologi exista o strînsă legătură. O legătură destul de strînsă exista și între lupta în jurul religiei, care se desfășoară în Romînia, și mișcarea ateistă și religioasă internațională. În această perioadă au apărut mai multe lucrări și articole ateiste în afara polemicii, dar spațiul nu ne permite să ne oprim asupra lor. Menționăm că acum apar și tendințele împăciuitoriste, manifestate prin articolele lui Leon Cosmovici și M. Strahan, care se ridică împotriva dr. Tiron, afirmînd că nu este oportună lupta împotriva religiei.

Legat de dezvoltarea puternică a științelor naturii, s-a format în țara noastră un curent filozofic materialist ateist, care a depășit cercul oamenilor de știință și a avut un mare răsunet în viața noastră culturală. În fruntea acestei orientări se afla dr. Zosin, dr. Tiron și publiciștii grupați în jurul revistei *Rațiunea*. S-au organizat în București și în alte centre culturale ale țării, societăți de liberi cugetători, care editau reviste, broșuri și țineau conferințe cu caracter ateist. Cercurile teologice au răspuns printr-o adevărată campanie împotriva științei materialiste și a liberilor cugetători, care atacau frontal religia. Cu un ascuțit spirit critic și cu solide argumente științifice era combătută concepția religioasă creaționistă despre lume, arătîndu-se totodată rolul de frînă pe care l-a jucat religia în dezvoltarea științei, precum și legăturile ei cu clasele dominante. În multe din aceste scrieri, problema originii religiei și a rolului ei social este explicată în chip materialist. Lucrul nu este întîmplător, deoarece exista o strînsă legătură între ateii liberi cugetători și mișcarea muncitorească. Scrierile ateiste sînt mult mai numeroase în această perioadă. În afară de revista *Rațiunea* (1911—1914) a mai apărut *Revista Ideii* (1900—1916) care propaga ateismul. Ea era condusă de Panait Mușoiu, unul din protagoniștii mișcării ateiste de la noi, care a avut mai ales un rol de popularizator și traducător. El a editat „Biblioteca Revistei Ideii" în cadrul căreia a publicat lucrări ateiste, mai ales traduceri din Diderot, Darwin, Haeckel, Mecinikov etc.

În numeroasele sale broșuri, Mușoiu, popularizează cele mai de seamă opere ale culturii universale și naționale, pătrunse de spirit materialist și

democratic. Un mare merit al lui îl constituie traducerea unor lucrări ale clasicilor marxismului, aducînd prin aceasta un mare serviciu clasei muncitoare și culturii romîne. Un loc important în mișcarea ateistă în această perioadă îl ocupă ziarul socialist *Romînia muncitoare*. Articolele cu caracter ateist apărute în acest ziar tratau problema religiei de pe pozițiile ateismului proletar.

În această perioadă, gîndirea ateistă din Ardeal se oglindește în deosebi în presa muncitorească. Ziarul socialist *Adevărul* a publicat numeroase articole în care, deși se susținea că problema religioasă nu este o problemă a partidului socialist, ci o chestiune personală, era combătută concepția religioasă asupra lumii, se releia rolul social al religiei și se milita pentru despărțirea bisericii de stat și a școlii de biserică.

A patra perioadă este cuprinsă între cele două războaie mondiale. Evoluția politică a Romîniei spre fascism a favorizat apariția a numeroase concepții idealiste și mistice, cărora li s-a opus un larg front raționalist, în fruntea căruia se afla presa comunistă și progresistă aflată sub influența Partidului Comunist din Romînia. O dată cu interzicerea P. C. R., mișcarea ateistă din țara noastră a îmbrăcat forme deosebite, impuse de condițiile luptei ilegale.

După 23 August 1944, sub puternica influență a ideologiei marxiste și a luptei pentru construirea socialismului, mișcarea ateistă din Romînia a pășit pe o nouă treaptă, calitativ superioară.

О ТРАДИЦИЯХ АТЕИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РУМЫНИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В этой работе автор анализирует процесс эмансипации мысли от религиозного мировоззрения и эволюцию атеизма в Румынии, имеющую несколько периодов.

Первый период (приблизительно 1770—1860) является просветительским периодом; он совпадает с периодом перехода румынских княжеств от феодализма к капитализму. В этот период в румынские княжества проникают новые идеи и начинается постепенная эмансипация мысли от религиозного мировоззрения. В этот период в Румынии жили известные просветители: Г. Лазэр, Г. Асаки, Ион Гика, Чезар Болиак, а в Трансильвании Самуил Мику, Петру Майор, Г. Шинкай, Будай Деляну и Г. Бариц. Философская мысль вышеуказанных деятелей не достигла еще атеизма, она стояла на уровне просветительства — деизма.

Второй период (1860 — 1900) начинается объединением румынских княжеств и образованием современного румынского государства.

Отмена крепостного права и поддержка, оказанная промышленному развитию, секуляризация монастырских земель и развитие мощного научного и культурного движения (в это время были созданы университеты в Яссах, Бухаресте, Румынское академическое общество и т. д.) способствовали развитию материалистической и атеистической мысли. Под сильным влиянием естествознания развивается атеистическое течение, представленное в философии такими мыслителями как Титу Майореску, Василе Конта, Штефан Михайлеску, Думитреску-Яссы. После 1880 года развивается новое атеистическое течение, связанное с рабочим движением. В «Контемпоранул» (Современник), «Еманчипаря» (Эмансипация), «Критика сочиалэ» (Социальная критика) и других социалистических газетах и журналах появлялись многочисленные исследования и атеистические статьи. Их писали Ион Нэдежде, София Нэдежде, Райку-Ионеску-Рион, К. Георгиу и другие. Этим двум течениям идущим несколько параллельно противостояло довольно слабое теистическое течение, представленное почти исключительно теологами.

Третий период (1900 — 1919) характеризуется усилением борьбы между наукой и религией, приобретшей подчеркнутый политический характер. С 1902 по 1909 год разгорелся сильный спор вокруг дарвинизма, явившийся по существу одной из сторон борьбы между наукой и религией. В этот период появилась богатая атеистическая литература, из которой отмечаем работы доктора Зосима, доктора Тирона, статьи, напечатанные в журнале свободных мыслителей «Рациуня» (Разум) 1911 — 1914 годов и в рабочей печати «Ромыния Мунчиторе» (Рабочая Румыния), «Адеверул» (Правда) и т. д.

Четвертый период охватывает годы между двумя мировыми войнами (1924—1944). Политическая эволюция к фашизму способствовала появлению многочисленных идеалистических и мистических концепций, которым противостоял широкий рационалистический фронт, состоявший из интеллигентов, прогрессивных ученых и рабочих печатных органов, находившихся под идеологическим влиянием Коммунистической партии Румынии. Важнейшими представителями атеизма в этот период были П. Негулеску в философии и Виктор Бабеш в естествознании.

После 23 августа 1944 года, дня освобождения Румынии из-под гитлеровского ига, влияние марксистской идеологии и эволюция Румынии к социализму подняли атеистическое движение в стране на новую ступень от абстрактного атеизма интеллигентов к пролетарскому атеизму, связывающую духовное освобождение народа с социальным освобождением.

DES TRADITIONS DE LA PENSÉE ATHÉE EN ROUMANIE

(RÉSUMÉ)

Dans la présente étude, l'auteur examine le processus par lequel la pensée s'est affranchie de la conception religieuse, ainsi que l'évolution de l'athéisme en Roumanie et distingue, à cet égard, plusieurs périodes :

La première, illuministe (1770—1860 environ), coïncide avec celle pendant laquelle les pays roumains passent du féodalisme au capitalisme. A cette époque a lieu l'assimilation des idées nouvelles et l'émancipation graduelle de la pensée de l'empire des conceptions religieuses. Cette période est marquée par l'activité des illuministes Gh. Lazăr, Gh. Asachi, Ion Ghica, Cezar Bolliac et, en Transylvanie, Samuil Micu, Petru Maior, Gh. Șincai, Budai Deleanu, Gh. Bariț. La pensée philosophique n'est pas encore athée, mais illuministe-déiste.

La seconde période (1860—1900) commence avec l'union des Principautés roumaines et la formation de l'Etat roumain moderne. L'abolition du servage et les débuts de l'industrie, la sécularisation des biens ecclésiastiques et le développement d'un puissant mouvement scientifique et culturel (création des universités de Jassy et de Bucarest, de la Société Académique roumaine, etc.) ont favorisé le développement de la pensée matérialiste et athée. Sous l'influence puissante des sciences naturelles, un courant athée se développe, qui trouve en philosophie des représentants, tels que Titu Maiorescu, Vasile Conta, Ștefan Michăilescu, Dumitrescu-Jassy. Après 1880, un courant athée se forme, lié au mouvement ouvrier. *Contemporanul* (Le Contemporain), *Emanciparea* (L'émancipation), *Critica socială* (La critique sociale) et d'autres périodiques socialistes, publient de nombreuses études et articles athées signés Ion Nădejde, Sofia Nădejde, Raicu Ionescu-Rion, C. Gheorghiu, et d'autres. A ces deux courants, en quelque sorte parallèles, on a opposé un courant théiste assez faible, représenté presque exclusivement par des théologiens.

La troisième période (1900—1919) est caractérisée par les luttes de plus en plus intenses entre la science et la religion, luttes qui acquièrent maintenant un caractère politique très prononcé. Entre 1902 et 1909 a lieu une polémique, au retentissement national, autour du darwinisme, qui n'était d'ailleurs qu'un aspect de la lutte entre science et religion. Pendant cette période paraît une abondante littérature athée, dont font partie les écrits du Dr. Zosin, du Dr. Tiron, les articles publiés dans la revue des libres penseurs *Rațiunea* (La raison) (1911—1914) et dans la presse ouvrière *Rominia muncitoare* (La Roumanie ouvrière), *Adevărul* (La vérité), etc.

La quatrième période se situe entre les deux guerres mondiales (1920—1944). L'évolution politique de la Roumanie vers le fascisme a favorisé l'apparition de nombreuses conceptions idéalistes et mystiques auxquelles se sont opposés un large front rationaliste — comprenant des

intellectuels et des savants progressistes — ainsi que les publications ouvrières, sous l'influence idéologique du Parti Communiste de Roumanie. Les plus importants représentants de l'athéisme à cette époque ont été P. P. Negulescu en philosophie et Victor Babeș pour les sciences naturelles.

Après le 23 Août 1944 (date de la libération de la Roumanie du joug nazi), l'influence de l'idéologie marxiste et l'évolution de la Roumanie vers le socialisme, ont porté le mouvement athée de ce pays à un plan supérieur, passant de l'athéisme abstrait des intellectuels à l'athéisme prolétarien qui rattache la libération spirituelle du peuple à sa libération sociale.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

TEORIA JUDECĂȚII INFINITE ÎN LOGICA FORMALĂ ȘI ÎN LOGICA DIALECTICĂ

DE

G. N. ÖFFENBERGER

1. CARACTERUL REFLECTORIU AL JUDECAȚILOR INFINITE, ÎN LOGICA FORMALĂ

Caracterul reflectoriu al formelor logice nu este discutat de obicei ca atare de logicienii idealiști [1]. Tocmai de aceea va trebui să ne ocupăm mai pe larg de teoriile acelor logicieni, care chiar dacă nu discută valoarea reflectorie a *tuturor* formelor judicative, sînt totuși de părere că *unele* forme judicative — de exemplu judecățile negative și cele infinite — nu au funcție reflectorie, punînd în acest fel sub semnul întrebării valoarea cognitivă a formelor logice în general. În cazul judecăților infinite, logicienii idealiști recurg la metode noi pentru a „demonstra" lipsa de valoare cognitivă a acestei forme judicative. Dacă unii logicieni vor contesta că judecata infinită ar fi o formă logică autonomă, alții vor căuta să afirme valoarea cognitivă a judecăților infinite tocmai datorită caracterului nedeterminat, „infinit" al predicatului judecății infinite [2].

După cum se știe, Immanuel Kant a împărțit judecățile din punctul de vedere al calității logice, în afirmative, negative și limitative sau infinite. În logica lui Kant citim că „judecata infinită nu arată numai că un subiect nu se află în sfera unui predicat, ci și că el se află în afara sferei predicatului, undeva în sfera infinită" [3].

---

[1] Că Aristotel se numără printre acei logicieni care prin excelență afirmă caracterul reflectoriu al tuturor formelor logice ierarhizînd chiar valoarea reflectorie a acestor forme — nu e necesar să demonstrăm în succinta noastră lucrare.

[2] Această poziție a logicienilor idealiști se va desprinde și din scurta privire istorică de mai jos.

[3] Kant, *Logik*, Ed. Meiner, ediția a III-a, p. 113, par. 22.

Iar ceva mai jos: „în judecata infinită nu legătura, ci predicatul este afectat de negație [1].

Judecata infinită enunță deci, că unui subiect îi *revine* un predicat *negativ*: *S. este non-P.* Această formă judicativă nu enunță numai că un subiect nu poate fi subsumat de un predicat (deoarece predicatul este afectat de negație) dar subliniază și faptul că subiectul se *află* „undeva în sfera infinită" *(non-P.)* Să luăm exemplul dat de Kant: *Sufletul este nemuritor.* Subiectul este *exclus* din sfera predicatului, dar în același timp *pus,* raportat pozitiv față de sfera infinită *(non-P),* care este *„limitată"* doar de sfera predicatului afectat de negație.

Această formă judicativă n-a fost propriu-zis descoperită de Kant. Judecăți infinite (ἀόριστοί) care predică un predicat negativ (ῥῆμα ἀόριστον) despre un subiect, găsim și în *Organonul* lui Aristotel. Mai mult, Aristotel analizează și asemenea judecăți, în care și subiectul este afectat de negație"[2] (ὄνομα ἀόριστον). ceea ce — după cum observă Ueberweg [3] — Kant a trecut cu vederea.

După cum ne informează Erdmann, și Hobbes a admis judecățile infinite, concepînd negația ca *propositio, cuius praedicatum est nomen negativum* [4] confundînd pe cît se pare judecata negativă, cu cea infinită. B. Erdmann consideră de altfel că judecățile infinite sînt afirmative numai potrivit formei lor, în fond însă ele sînt negative și de aceea le și numește judecăți mijlocit negative (*mittelbar verneinende*). În judecățile infinite este vorba tocmai de *lipsa* predicatului care este afectat de negație. Potrivit *formei* sale logice, judecățile infinite sînt totuși afirmative; ceea ce *gîndim* în judecata infinită este lipsa, absența determinării care este afectată de negație; ceea ce exprimăm însă în această judecată, este faptul că această lipsă *are loc, există.* Iată de ce, potrivit formei sale logice, această judecată este considerată drept afirmativă.

Interesantă ni s-a părut și observația lui Erdmann, privitoare la sfera predicatului afectat de negație în judecata infinită. Erdmann e de părere că sfera predicatului negat *(non-P)* poate să conțină: a) sfera tuturor obiectelor nedefinite și neidentice cu *P*; b) sfera obiectelor diferite de *P,* dar comparabile cu *P*; c) poate avea și sensul deosebirii contradictorii.

Acest ultim punct îl îndreptățește pe Erdmann să tragă concluzia că putem enunța predicatele afectate de negație și în mod pozitiv; de exemplu în loc de a spune *nemuritor* se spune *veșnic,* în loc de *neadevărat — fals,* în loc de *nefericit — suferind* [5]. Vom vedea însă mai departe că numai în cazul cînd predicatul negat este o *categorie,* sau o noțiune care se află pe o treaptă foarte înaltă de generalitate, îl putem substitui cu predicatul

---

[1] Kant, *op. cit.,* p. 113, par. 22; vezi și Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* ed. Erdmann, 1919, p. 102—103.

[2] Aristotel, *De interpretatione.* Cap. X, 35—40, Firmin-Didot, Paris, p. 30.

[3] Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren,* Bonn, Ed. Marcus 1882, p. 208.

[4] Hobbes, *De corpore,* p. I, cap. III, paragraful citat după Erdmann, *Logik,* p. 500.

[5] B. Erdmann, *Logik,* ediția a III-a, Halle, Niemeyer, 1907, p. 495—500.

său corelat, și nu atunci cînd predicatul judecății infinite este o noțiune la un nivel redus de generalitate [1].

Judecățile infinite ca formă logică nu sînt admise nici de Lotze [2] care susține că datorită caracterului infinit al predicatului, această formă judicativă nu poate avea nici un rost în cunoaștere. Predicatul „infinit" *non-om* poate însemna de exemplu, — ca să citățm exemplul dat de Lotze — nu numai animal și înger, dar și triunghi, dor și acid sulfuric. Totuși, puțin mai departe Lotze caută să determine mai precis sfera predicatului afectat de negație. Din judecata *medicii sînt necombatanți* — arată Lotze — nu tragem concluzia că necombatanții sînt literele, căruțele și caii, ci atunci cînd rostim predicatul afectat de negație *non-combatant* ne referim numai la acei *oameni* care aparțin totuși oștirii. Teoretizînd oarecum această încercare de a delimita sfera predicatului infinit în felul de mai sus, am putea ajunge la concluzia că prin *non-combatant* nu trebuie să înțelegem altceva, decît celelalte specii ale genului proxim al combatanților (adică trebuie să luăm în considerație pe soldații unei oștiri, în cazul de față).

E interesant că chiar și neokantianul P. Natorp consideră că judecata infinită nu aduce un spor de cunoaștere în raport cu judecata negativă [3]. Mai mult, el este de părere că judecata infinită nu constituie o nouă specie judicativă pe lîngă judecățile afirmative și negative „...ea (judecata infinită, — *nota noastră*) dă doar o expresie mai ascuțită a negației și nu o specie de judecată" [4].

Deoarece judecata negativă delimitează, determină predicatul care *nu* revine subiectului, împlinește și ea acea funcție pe care Kant o atribuie numai judecății limitative. Fiind fidel lui Kant, în cele din urmă Natorp recunoaște totuși rostul judecăților infinite sau limitative, care sînt corespunzătoare categoriei limitării, deoarece în ele negația este luată ca poziție, distincția ca unitate; judecata infinită constituie în acest fel, o determinare calitativă superioară *(Höhere Qualitätsbestimmung)* față de judecata afirmativă și negativă, o categorie corespunzătoare din punctul de vedere al cantității, categoriei totalității.

---

[1] Din păcate nu putem analiza mai pe larg teoriile care recunosc judecata infinită ca valabilă, nu ne-au fost accesibile lucrările, care după cîte sîntem informați, acceptă această formă judicativă. De aceea va trebui să ne referim la informațiile lui Ziehen, logician care menționează pe acei ce acordă drept de cetățenie judecăților infinite. Ziehen, după *Logik*, ed. Marcus, p. 640.

[2] Lotze, *Logik, System d. Ph.*, Leipzig, Meiner, 1912, p. 61—62.

[3] Logicieni, care nu admit judecata infinită „Vi formae" am putea cita la nesfîrșit. Iată numai pe cei mai reprezentativi: „atributul negativ al judecății categorice nu este decît un artificiu de limbaj; negația aparține întotdeauna legăturii" scrie Goblot în *Traité de logique*, ediția a III-a, Armand-Collin, Paris, 1922, p. 499; de aceeași părere este și N. Petrescu: *Die Denkfunction der Verneinung*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 23—24; A. Pfänder este de asemenea de părere că tendința de a reduce toate formele judicative la judecata afirmativă în loc de a cerceta esența comună a tuturor judecăților a dat naștere la forma judecății infinite cu predicatul negativ artificial *non*-P, Pfänder, *Logik*, ediția a III-a, Halle, Niemeyer, 1929, p. 230—231. Vezi și Sigwart, *Logik*, Tübingen, Mohr, 1921, vol. I, par. 20.

[4] P. Natorp, *Logik, (Grundenlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, in Leitsätzen zu Akademischen Vorlesungen.* Zweite, umgearbeitete Auflage, Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, p. 22.

Th. Lipps, deși nu recunoaște nici el judecata infinită drept o formă judicativă a parte [1] aduce totuși un element nou în teoria judecăților infinite; anume, accentuează asupra unui element oarecum trecut cu vederea; scoate în evidență importanța judecăților negativ-infinite *(S nu este non-P)* care — după părerea sa, sînt întrupate în orice judecată afirmativă. Ori de cîte ori enunțăm o judecată afirmativă *(S este P)*, trebuie să ținem seama de acele judecăți negativ-infinite care întregesc enunțul afirmativ: *dacă S este P, atunci S nu este non-P.* Judecata afirmativă de existență: *atomul este divizibil* implică judecata adevărată negativ-infinită: *atomul nu este nedivizibil.*

Lipps de altfel nu izolează judecata afirmativă de cea negativă ci caută să arate că forma clasică a judecății infinite *(S este non-P)* confirmă faptul că judecata negativă conține o judecată afirmativă și indefinită și că judecata negativ-infinită *(S nu este non-P)* ne arată că din judecățile pozitive pot fi explicitate judecăți negative.

În această scurtă privire istorică a teoriilor privitoare la judecata infinită vom aminti și poziția logicianului romîn M. Uță. Referindu-se la funcția cognitivă a judecății infinite, M. Uță scrie că „Această putere de determinare a actului limitativ decurge de altfel din principiul contradicției după care ceea ce a fost exclus din sfera unei noțiuni a fost implicit introdus în sfera noțiunii opuse contradictoriu" [2]. Vom vedea mai jos, că numai la acele judecăți limitative care au drept predicat o categorie, această operație mintală spontană poate avea o valoare cognitivă deosebită [3].

Logicianul sovietic P. V. Tavaneț combate teoria clasică a judecății infinite în felul următor „... dacă în judecata infinită negarea nu atinge legătura, atunci, prin urmare, această judecată este după caracterul legăturii afirmativă, și de aceea ea nu poate fi analizată în aceeași rubrică cu judecățile afirmative și negative ca o formă deosebită a judecății. Includerea judecății infinite în rubrica judecăților care se deosebesc între ele prin calitatea legăturii, i-a fost necesară lui Kant probabil numai pentru a menține numărul de 3 feluri de judecăți în fiecare rubrică, număr căruia trebuia să-i corespundă cele 3 feluri de modalități raționale din fiecare rubrică a tabelului transcendental al categoriilor raționale" [4].

Nu putem fi integral de acord cu această părere a lui P. V. Tavaneț, deoarece considerăm că judecățile infinite au o funcție cognitivă *specifică, neidentică* cu cea a judecății afirmative și negative. Bineînțeles sîntem de acord cu P. V. Tavaneț că judecățile infinite *după caracterul legăturii* nu pot fi considerate drept o formă deosebită pe lîngă judecățile afirmative și negative; judecățile infinite nu se deosebesc de judecățile afirmative din

---

[1] Th. Lipps, *Grundzüge der Logik.* Leipzig, und Hamburg, Ed. Voss. 1912, p. 31—35.

[2] M. Uță, *Afirmația și negația,* extras din *Revista de filozofie,* nr. 1 din 1931, p. 34.

[3] Neîntemeiată ne pare și poziția antidialectică a lui Uță: „contra judecății limitative se poate aduce și o obiecție care să privească situația de drept; ea presupune că afirmația și negația să participe la același act de gîndire, ceea ce este împiedecat de principiul contradicției, care ne obligă să nu negăm ceea ce am afirmat și să nu afirmăm ce am negat". *Op. cit.,* p. 35.

[4] P. V. Tavaneț, *Judecata și felurile ei,* Ed. Acad. R.P.R., p. 74.

punctul de vedere al caracterului legăturii. Însă, așa cum după predicat judecățile infinite se *deosebesc* de judecățile afirmative și negative (predicatul acestora din urmă nu este afectat de negație), funcția cognitivă a judecăților infinite este alta decît cea a judecăților afirmative și negative. La această ultimă problemă ne vom referi de altfel în cele ce urmează.

Am văzut că valoarea reflectorie a judecăților infinite este negată în linii mari în două feluri: unii logicieni nu recunosc judecata infinită ca formă logică, reducînd-o la judecata afirmativă; în felul acesta ei neagă, în mod implicit, rolul *specific* jucat de această formă judicativă în cunoașterea realității obiective. O altă categorie de logicieni neagă valoarea reflectorie a judecății infinite datorită caracterului nedeterminat al predicatului judecății infinite afectate de negație. Că judecata infinită din punctul de vedere *al formei sale* nu este identică cu judecata afirmativă (cu aceasta din urmă este identică doar din punctul de vedere al legăturii) ne arată chiar forma acestei judecăți: (în timp ce judecata afirmativă are forma *S* este *P*, forma judecății infinite este: *S* este *non-P*). Faptul că din punctul de vedere al cunoașterii realității obiective judecățile infinite ocupă un rol *specific*, neidentic, nici cu cel al judecății afirmative, și nici cu cel al judecății negative, vom încerca să analizăm mai jos.

Nu putem trata pe larg problema caracterului reflectoriu al judecăților infinite: ne vom referi în această privință la lucrarea acad. maghiar B. Fogarasi: *Marxism și logică*. Acesta arată că Marx în elaborarea conceptului de *capital* s-a folosit de mai multe ori de judecata infinită. Fogarasi reproduce în zece puncte determinările *Capitalului* bazîndu-se în special pe generalizarea materialului cu totul neexploatat din punctul de vedere al logicii din Rohentwurful lui Marx. Ni s-a părut interesant faptul că în această sistematizare a lui Fogarasi, care caută să reconstituie raționamentul complex prin care Marx a elaborat noțiunea *capitalului*, este menționată ca o primă teză, următoarea judecată infinită: „raportarea capitalului față de muncă. Capitalul = non-muncă“ [1]. Deci judecata infinită are pare-se o valoare cognitivă uriașă atunci cînd prin intermediul predicatului negativ reușim să delimităm ce *nu este* subiectul. Din punct de vedere cognitiv această formă judicativă are un rol foarte pozitiv, atunci cînd cu ajutorul ei *fixăm* un asemenea adevăr, care chiar dacă nu dă decît o determinare negativă a subiectului, delimitează obiectul devenit „nedemn“ de cercetare de acela care trebuie cercetat în continuare, iar pe de altă parte precizează că predicatul afectat de negație este de o asemenea natură, încît trebuie strict delimitat de subiectul judecății infinite. Formulînd judecata infinită, *Capitalul este non-muncă*, Marx a înlăturat și teoria potrivit căreia capitalul ar avea ceva comun cu munca, arătînd că nici un capitalist nu muncește, iar atunci cînd muncește nu muncește în calitate de capitalist. Este adevărat că din judecata infinită de mai sus nu cunoaștem încă *ce este* capitalul, care este determinarea lui *pozitivă*, dar știm că nu este ceea ce susțin economiștii burghezi. În acest fel judecata infinită fixează un adevăr deosebit de prețios pentru cercetarea ulterioară

[1] Fogarasi, *Marxism și logică*, ed. Szikra, Budapesta 1946, p. 31.

în vederea determinării *pozitive* a obiectului reflectat prin judecata infinită. Prin sumara privire istorică a teoriei judecății infinite făcută mai sus am avut doar intenția să precizăm că această formă logică este ireductibilă la alte forme logice, fără schimbarea rolului cognitiv specific acestei forme judicative. Datorită faptului că în general formele gîndirii au o valoare reflectorie, trebuie să admitem că și judecata infinită are valoare reflectorie. În ce constă acest caracter reflectoriu, trebuie demonstrat, bineînțeles, în primul rînd „pe teren" adică, trebuie cercetată istoria cunoașterii, trebuie demonstrat că sînt asemenea fenomene obiective, care se pretează a fi reflectate prin judecăți infinite, mai de grabă decît prin judecăți afirmative sau negative. Pe de altă parte, trebuie arătat că în procesul cunoașterii științifice se poate ajunge la un asemenea grad de reflectare a realității obiective, cînd știm despre un fenomen sau despre un obiect doar *că nu* este ce am presupus că este, și subliniem și faptul că obiectul respectiv *este* altceva. De ex. judecata limitativă *munca este non-capital,* spune mai mult decît judecata negativă: *munca nu este capital,* pentru că în prima judecată se subliniază importanța raportării pozitive a subiectului față de un alt predicat decît cel afectat de negație. Este adevărat că forma generală a oricărei judecăți predicative este *individualul este general.* Dar, în același timp, sînt adevărate și judecățile: *individualul este non-general* și *generalul este non-individual.* De altfel și V. I. Lenin exprimă cu ajutorul unei forme judicative infinite dialectica judecății.

„... și NATURA legăturii în judecată... arată că singularul, subiectul, este și nonsingular, și universal" [1]. Logicianul sovietic Gorski, arată că oricare categorie nu poate fi definită altfel, decît în mod negativ [2], în mod „infinit"; — am spune aici — arătînd că acea categorie care urmează să fie definită este *altceva* decît categoria sa corelată. Chiar și definiția materiei se face în acest fel; *realitatea obiectivă este independentă de conștiință* în fond nu este altceva decît o judecată infinită: *materia este non-conștiință.* Pe de altă parte, ca să definim conștiința, trebuie în primul rînd să constatăm că ea este *non-materie.* La fel stau lucrurile cu oricare categorie; pentru a o cerceta trebuie s-o *delimităm* în primul rînd de categoria sa corelată: doar *pe urmă* trebuie să demonstrăm că ea (categoria) nu numai că este *neidentică,* dar este și *identică* cu categoria corelată. De exemplu: *ființa este non-nimic, esența este non-fenomen, mișcarea este non-repaus, individualul este non-general, întîmplătorul este non-necesar etc.* Nu afirmăm nicidecum adevărul absolut al judecăților infinite de mai sus, mai mult, sîntem de acord și cu acele judecăți, care neagă judecățile infinite de mai sus: (de ex. *esența este fenomen, repausul este mișcare* (moment al mișcării), *individualul este general etc.),* dar nu putem nega nici faptul că judecata infinită este un moment în procesul cunoașterii omenești. În concluzie vom combate cele două puncte principale

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 166.

[2] Vezi D. P. Gorski, *Despre categoriile dialecticii materialiste,* în *Voprosî filosofii,* 1955, nr. 3.

de vedere ale logicienilor idealiști și vom expune pe scurt perspectivele și limitele interpretării date de Kant teoriei judecății infinite.

Că gîndirea operează cu judecăți limitative și infinite (vom preciza imediat de ce și în ce fel distingem judecata limitativă de cea infinită) — este un fapt (*quaestio facti* — ar spune cunoscutul interpret realist al lui Kant, A. Riehl). În ce măsură pot fi considerate aceste judecăți drept forme logice *autonome*, ireductibile la alte forme logice, respectiv la judecăți afirmative sau negative, ar fi o problemă de drept (*quaestio juris*). În cele de mai sus am arătat că majoritatea logicienilor idealiști — în linii mari din două motive (enunțate mai sus) nu admit dreptul de cetățenie al acestei forme judicative. Să vedem acum mai îndeaproape, care sînt rădăcinile gnoseologice ale poziției adoptate de ei.

Dacă admitem că logica formală e logica finitului în care domnește determinația univocă [1] și logica dialectică e logica infinitului [2], în care domnește determinația contradictorie categorială, rezultă imediat problema, dacă în logica *finitului*, respectiv în logica formală nu e cumva un corp străin judecata *infinită?* Și oare nu tocmai din această cauză nu admite în ultima instanță logica formală această formă judicativă? Și dacă unii logicieni revin totuși și admit autonomia relativă a judecății „infinite" (vezi mai sus Erdmann, Lotze), nu o admit ca atare ci ca judecată „limitativă" — (iată de ce trebuie să distingem judecata infinită de judecata limitativă). Am putea-o caracteriza pe aceasta din urmă drept o judecată al cărei predicat afectat de negație este o noțiune cu un grad relativ *redus* de generalitate, și în al doilea rînd ca fiind o judecată care *tinde* spre o judecată afirmativă, nefiind un act realizat al gîndirii. Ca să luăm exemplul lui Lotze (*medicii sînt non-combatanți*), exemplu prin care a căutat să arate caracterul determinat, limitat, al predicatului „infinit" (vezi mai sus p. 81), observăm pe de o parte că predicatul acelei judecăți este o noțiune cu un grad relativ redus de generalitate, iar pe de altă parte, se vede ușor că noțiunea *ne-combatant* nu are o sferă infinită, ci limitată, determinată. (*Prin ne-combatant* înțelegem numai celelalte specii ale genului proxim al noțiunii *ne-combatant*). În acest caz judecata limitativă tinde spre o judecată afirmativă cu un predicat bine determinat. Dată fiind această situație însă, se pierd caracteristicile judecății *infinite*, iar ceea ce caracterizează o judecată *limitativă*, nu-i poate da atributul unei judecăți autonome. Am putea formaliza această judecată în felul următor: *S este* P_2, unde P_2 = *oricare dintre celelalte specii din sfera genului proxim al lui non-P*. Nu spunem că judecățile limitative sînt lipsite de funcție reflectorie; Engels și Lenin au scos în evidență caracterul *determinat al negării*; susținem doar că o asemenea formă judicativă nu constituie decît *calea* de la o judecată

[1] Ne referim la cursul despre logica lui Hegel ținut de către tov. R. Stoichiță la Facultatea de filozofie în anul universitar 1956—1957.

[2] Vezi și M. V. Mejuev: *Principiile fundamentale ale criticii hegeliene a logicii formale*, în *Voprosî filosofii*, 1957, nr. 1, p. 82: „După Hegel valoarea epistemologică a logicii formale stă în faptul că ea reprezintă înțelegerea activității *raționale* sau *finite*, adică *abstractizante* și clasificatoare a gîndirii, spre deosebire de gîndirea rațională, care consideră obiectul în unitatea, în ansamblul său, în *conexiunea intimă și necesară* a tuturor părților și relațiilor sale esențiale.

negativă *(S nu este P)* spre judecata afirmativă. Această formă judicativă nu are deci autonomie ; ea depășește funcția judecății negative *(S nu este —P)*, deoarece ne spune și ce este *S*, deci avem un spor de cunoaștere în raport cu judecata negativă ; pe de altă parte, în urma determinării precise a predicatului afectat de negație, deci în urma unei determinări putem ajunge doar la funcția judecății afirmative, care spune precis ce este subiectul. Judecata limitativă deci nu are un caracter infinit, ci finit, nu este un corp străin în logica formală, în „logica finitului", nu este un act realizat al gîndirii dar are o funcție specifică reflectorie, care depășește pe cea a judecății negative.

În cazul judecății *infinite*, care are un predicat nedeterminat, propriu-zis infinit se pune firesc problema dacă logica formală, logica finitului o poate admite ? Pentru logica formală infinitul este o determinare exterioară și tocmai de aceea considerăm că judecata infinită trebuie să fie un caz limită, o piatră de hotar a logicii finitului. Să vedem în această privință și punctul de vedere al lui Kant. „De asemenea trebuiesc distinse într-o logică transcendentală judecățile infinite de cele afirmative, chiar dacă în logica generală ele sînt considerate pe drept cuvînt identice cu judecata afirmativă și nu constituie un membru special al diviziunii. Aceasta din urmă (judecata afirmativă — *nota noastră)* face abstracție de orice conținut al predicatului (chiar dacă e negativ) și se interesează numai dacă subiectului îi este alăturat sau contrapus predicatul. Cealaltă însă (judecata infinită — *nota noastră)* ia în considerație judecata și din punctul de vedere al valorii sau conținutului acestei afirmații logice și se interesează de sporul cognitiv al acestuia" [1].

Se poate lesne vedea, că Immanuel Kant, teoreticianul principal al judecății infinite consideră inutilă existența autonomă a acestei forme judicative din punctul de vedere al logicii formale ; doar în logica transcendentală poate prezenta interes judecata infinită. De altfel, chiar din exemplul lui Kant putem vedea că predicatul afectat de negație are o sferă infinită, neavînd gen proxim *(ne-muritor)*. Sufletul în exemplul lui Kant poate fi orice, numai muritor nu. De la această formă judicativă, unde predicatul este *infinit*, și nu limitat se poate bineînțeles întoarce la o judecată limitativă, unde *non-P* este determinat ca o specie a genului proxim al lui *P* ; în acest caz ne-am coborît însă în logica finitului. De la această formă judicativă există însă pe de altă parte și premisa trecerii spre logica infinitului, adică spre o asemenea formă logică, în care *P* și *non-P* sînt considerați ca determinări contradictorii categoriale ale fenomenului oglindit de *S*, ceea ce însă nu este posibil în logica finitului, în logica determinărilor *univoce*. Prin caracterul *non-P-ului infinit*, însă, judecata infinită este o formă limită a logicii finitului, de la care drumul este deschis spre logica infinitului, a logicii care lucrează cu determinări *contradictorii*.

Meritul lui Kant este tocmai acela că prin judecata infinită a ajuns în pragul logicii infinitului ; judecata infinită la Kant *permite* predicarea unei categorii afectate de negație ; de aici nu e de făcut decît „un pas" pentru a

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Erdmann, p. 102.

ajunge la logica infinitului în care se predică despre un subiect, două predicate categoriale contradictorii ; unul nefiind, iar celălalt fiind afectat de negație. Cît de greu era de făcut însă acel pas pentru a ajunge la logica infinitului, se vede chiar la Kant, la care judecățile infinite au avut la baza lor o concepție gnoseologică agnosticistă. Judecățile infinite îi servesc lui Kant drept o justificare a imposibilității cunoașterii lucrului în sine. Infinitul *(non-P)* nu e dat prin experiență, iar categoriile intelectului nu pot determina decît ceea ce este dat prin experiență. Lucrul în sine, fiind un X nedeterminat al ecuației, rămîne o limită infinită a cunoașterii, pe care cunoașterea finită nu o va putea determina niciodată : „Judecățile infinite în privința speciei logice nu au altă funcție decît cea de a delimita extensiunea conținutului cunoașterii în general" [1].

Faptul că Immanuel Kant a descoperit o formă logică străină de logica finitului, o asemenea formă prin care să ajungă la pragul logicii dialectice, este contrabalansat de baza agnostică a gnoseologiei kantiene care se vădește și în teoria judecății infinite.

Acum, credem că vom putea arăta ușor care sînt rădăcinile gnoseologice ale interpretării idealiste în teoria judecății infinite. Am menționat mai sus, că unii logicieni idealiști resping judecata infinită, pentru că predicatul acestei judecăți afectate de negație are un caracter infinit, iar logicii formale, logicii „finitului", îi este străin infinitul. Ceilalți logicieni idealiști în schimb atunci cînd acceptă cu o oarecare rezervă judecata „infinită", acceptă în fond judecata *limitativă* care de fapt nu are un caracter infinit.

2. CARACTERUL REFLECTORIU AL JUDECAȚILOR INFINITE DIN PUNCTUL DE VEDERE AL LOGICII DIALECTICE

Din punctul de vedere ale legăturii, judecata infinită potrivit formei sale este identică cu judecata negativă, așa cum o definește Hegel. Prin urmare se pune problema : logica dialectică consideră judecata infinită o formă judicativă de cunoaștere, sau nu recunoaște autonomia și specificul acestei forme judicative ? Teza potrivit căreia judecata infinită n-ar avea ce căuta în logica dialectică, nu ni se pare cu totul neîntemeiată, din mai multe considerente. În primul rînd, din punctul de vedere al formei sale, judecata infinită privită de Hegel, nu se deosebește prin nimic de judecata negativă. În al doilea rînd, chiar și la Hegel se găsesc asemenea pasaje care nu numai că pun la îndoială „rațiunea suficientă a judecății infinite", dar o consideră drept inutilă. După ce dă mai multe exemple de judecăți infinite, printre care reproducem următoarele : „sufletul nu este elefant", „leul nu este masă", spune că : „Aceste propoziții cu toate că sînt adevărul

[1] Kant, *op. cit.*, p. 103. Faptul că prin lucrul în sine Kant a înțeles ceva cu totul asemănător ca și prin predicatul nedeterminat al judecății infinite este notat și de V. I. Lenin în *Caiete filozofice : „Lucrul în sine* — «abstracție foarte simplă». Pare o înțelepciune să spunem că noi nu știm ce este lucrul în sine ... anume abstracția de orice determinare, adică nimic. Prin urmare, lucrul în sine «nu este altceva decît o abstracție falsă, goală»" (V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 80).

judecăților nemediate, așa zis calitative, totuși în general nu sînt judecăți și pot să apară numai într-o gîndire subiectivă, care poate să rețină și o abstracție neadevărată" [1].

Într-adevăr, teoria care neagă autonomia judecății infinite în sistemul hegelian nu este lipsită de temei. De aceea este necesar să analizăm mai pe larg locul judecății infinite în clasificarea dialectică a judecăților și totodată să arătăm în ce constă deosebirea judecății infinite față de judecata negativă. Va trebui să subliniem și faptul că chiar dacă din punct de vedere formal judecata infinită se identifică cu judecata negativă, din punctul de vedere al conținutului ea se deosebește în suficientă măsură de judecata negativă pentru a fi considerată o formă judicativă demnă de autonomie.

Să vedem deci mai întîi, care este locul ocupat de judecata infinită în clasificarea dialectică a judecăților. Engels în *Dialectica naturii* ne dă o indicație foarte valoroasă, în lumina căreia ne va fi mai ușor să precizăm locul *judecății infinite*. „1. Judecata de existență este cea mai simplă formă a judecății, în care despre un obiect individual este predicat în mod afirmativ sau negativ, o însușire generală : judecata pozitivă : trandafirul este roșu : judecata negativă : trandafirul nu este albastru ; judecata infinită : trandafirul nu este cămilă [2] ; Engels acceptă deci că judecata infinită nu se deosebește din punct de vedere formal de judecata negativă ; totuși menționează și judecata infinită ca o formă aparte a judecății de existență. În lumina acestei *indicații* să trecem la *analiza judecății infinite* în logica dialectică.

Logica dialectică chiar dacă nu pune judecata infinită alături de judecata conceptuală — ca să luăm cazul extrem —, dreptul său ca formă judicativă, autonomă, îl recunoaște. În logica dialectică, judecățile de existență se împart în judecăți pozitive, negative și infinite, fiecare avînd o funcție specifică în cunoaștere. Judecata pozitivă reușește să fixeze că un obiect *individual* are o oarecare însușire generală (generală nu în sens propriu-zis, ci în sensul că *însușirea* are o sferă mai largă decît subiectul, atît din punct de vedere obiectiv cît și logic), deci că există o unitate între *S* și *P*, de ex. *Trandafirul este roșu*. Judecata negativă de existență *neagă* unitatea dintre individual și general, sau mai bine-zis dintre individual și universal-abstract, datorită caracterului nedeterminat al subiectului judecății, care cere o determinare mai precisă, mai întemeiată. De aceea, chiar dacă în realitatea obiectivă *trandafirul este roșu* cunoașterea care caută să determine din ce în ce mai mult în ce constă esența obiectului oglindit de subiectul judecății, trebuie să nege judecata afirmativă de existență, avînd în vedere că trandafirul nu este *roșu*, ci o floare. De aceea spune Hegel că judecata negativă are forma : individualul nu este general, sau sub forma pozitivă : individualul este special. Caracterul *universal-abstract* al predicatului judecății pozitive de existență determină trecerea acestei forme judicative într-o formă negativă a judecății de existență care fixează acel rezultat enorm al cunoașterii, care enunță faptul că individualul nu este

[1] Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. I, p. 163, par. 173.
[2] Engels, *Dialectica naturii*, p. 226.

universal-abstract ci — așa cum spune Hegel — „individualul este *special*" (forma pozitivă a judecății negative de existență) [1].

Avînd această judecată negativă, *individualul nu este abstract-general*, avem atît bazele apariției judecății negativ-infinite, cît și ale judecății de identitate. Credem că în logica dialectică judecățile infinite sînt luate întotdeauna ca judecăți *negativ*-infinite, pentru că : în primul rînd logica dialectică consideră această formă judicativă ca fiind *negativă* (și nu o judecată afirmativă cum este considerată judecata infinită în logica formală), iar *infinită* datorită caracterului *disparat* al termenilor judecății. Dacă știm că *trandafirul nu este roșu*, gîndirea poate să se îndrepte în două direcții extreme : o dată, prin faptul că *individualul nu este general*, gîndirea poate să exagereze identitatea individualului cu sine însăși dînd naștere judecății de identitate : *individualul este individual (trandafirul este trandafir)*. Pe de altă parte în judecata infinită este exagerată diferența dintre *S* și *P* în așa fel încît să nu existe *nici o* corespondență (*völlige Unangemessenheit*) dintre *S* și *P*[2] : De ex. : *trandafirul nu este cămilă*. Datorită faptului că *individualul nu este general*, „judecata se despică (*zerfällt*) *a.a.* în raportul gol de *identitate* : individualul este individual, — judecata de identitate ; și *b.b.* în totală necorespondență a subiectului și a predicatului, judecata așa-zis infinită" [3].

Iată care este sensul judecății infinite la Hegel. Evident că judecata negativă nu este identică cu judecata infinită hegeliană, dar nici cu judecata infinită din logica formală.

În această privință Trendelenburg are perfectă dreptate [4]. Trebuie să precizăm însă dece există o totală necorespondență între *S* și *P* în cadrul judecății infinite ca să vedem exact deosebirea dintre judecata infinită și judecata negativă. În judecata negativă *trandafirul nu este roșu*, genul proxim al predicatului negat revine subiectului. „Dacă trandafirul nu este roșu, trebuie să admitem totuși că el are o culoare și o altă culoare. Potrivit acestei sfere generale judecata mai este pozitivă" [5]. În judecata infinită însă „sînt legate determinări luate drept subiect și predicat în așa fel, încît una nu numai că nu este determinarea celeilalte, *dar nici sfera sa generală*, nu o conține" [6]. Deci, după Hegel judecata infinită din punctul de vedere al *formei* logice este identică cu judecata negativă, în privința *conținutului* reflectat, nu este identică cu aceasta din urmă. Judecata *trandafirul nu este roșu* și *trandafirul nu este elefant* în clasificarea dialectică a judecăților

---

[1] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. II, Ed. Meiner, p. 282—283.

[2] Vezi în această privință, A. Tridelenburg : „numele (a judecății infinite, — *nota noastră*) pare să fie luat de Hegel în contradicție cu judecata identică. În judecata identică *(intelectul este intelect) S* și *P* se suprapun și distanța dintre aceste două noțiuni a devenit nulă ; — însă în judecata infinită *(intelectul nu este masă) S* și *P* nu se întîlnesc în nici o privință, deoarece ele sînt dezvoltări ale unor șiruri contrare de noțiuni *(Entwicklung conträrer Begriffs reihen sind)* și de aceea distanța dintre ele a devenit infinită". Vezi A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, p. 258.

[3] *Encyklopädie* etc., p. 163, § 173.

[4] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 257, „Hegel a scos judecata infinită din sensul ei originar și moștenit de la Aristotel".

[5] Hegel, *op. cit.*, vol., II, p. 282.

[6] *Ibidem*, p. 284.

nu aparțin aceleiași forme judicative ; prima e o judecată negativă *pentru că* genul proxim, (dar nu neapărat cel proxim, poate să fie și genul proxim al genului proxim), sau cum se exprimă Hegel, „Sfera generală" a predicatului negat *revine* subiectului : a doua judecată, *trandafirul nu este elefant*, este o „judecată negativă infinită" [1] pentru că „nici sfera generală" a predicatului negat nu revine subiectului (trandafirului nu-i revine nici predicatul *animal*, în timp ce predicatul *culoare* îi revine).

Din cele de mai sus rezultă că judecata infinită din punctul de vedere al valorii sale *cognitive*, din punctul de vedere al conținutului reflectat, nu poate fi identică cu judecata negativă. Credem că în această problemă nu încape nicio îndoială. E o altă problemă, dacă asemenea judecăți sînt sau nu necesare în mersul cunoașterii. Hegel — ce-i drept într-un mod panlogist — ne dă totuși o indicație în privința fundamentării obiective a judecății infinite ; Infracțiunea — scrie Hegel — este o *judecată infinită* care nu numai că neagă dreptul particular, dar în același timp sfera generală, dreptul ca drept „...ea este o faptă reală, dar se referă la moralitate, care este sfera sa generală într-un mod cu totul negativ [2]..."

Bineînțeles nu putem considera infracțiunea o judecată infinită într-un mod panlogist ; judecata infinită este o formă logică de cunoaștere, ea are o existență subiectivă și nu una obiectivă, *reflectînd* doar un fapt real ca infracțiunea.

V. I. Lenin subliniază că în caz că existența subiectivă a formelor logice este considerată ca avînd o existență obiectivă, dacă formele logice sînt hipostaziate și identificate cu legile realității obiective, ajungem la panlogism, criticat cu atîta eficacitate și de Feuerbach pe care îl și citează în această privință. „Cît de lipsit de rațiune este să vrei să transformi existența metafizică în existență fizică, existența subiectivă în existență obiectivă, existența logică sau abstractă iarăși în existență nelogică reală" și observă că citatul de mai sus este „remarcabil" împotriva lui Hegel și a idealismului [3].

Judecata infinită este o formă logică și infracțiunea o *faptă* obiectivă dar o asemenea faptă, care se pretează pentru ca să fie reflectată tocmai de judecata *infinită* și nu de o altă formă judicativă. Iată că există asemenea raporturi între fenomene obiective, care pot fi reflectate într-un mod cu totul corespunzător tocmai prin judecățile negativ-infinite. De aceea, credem că judecata infinită, pe de o parte, are o bază obiectivă, iar, pe de altă parte, constituie un moment necesar în mersul cunoașterii, și nu constituie simple salturi pe de lături (Seitensprünge) așa cum susține Trendelenburg [4]. În această privință nu putem fi de acord nici cu logicianul sovietic P. V. Tavaneț, care subliniază că judecățile : «„trandafirul nu este

[1] Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 284.

[2] *Ibidem*, p. 285. Vezi în această privință și Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Leipzig, 1930, par. 95, p. 86 „dreptul violat ca drept" (Das Recht als Recht verlezt) este crima (Verbrechen), — o judecată *negativ-infinită*, în toată puterea cuvîntului (in seinem vollständigen Sinne). (Vezi *Logica mea*, vol. II, *Opere complete*, Ed. Lasson, vol. IV).

[3] Lenin, *Caiete filozofice*, p. 53.

[4] Trendelenburg, *op. cit.*, p. 276.

cămilă, „spiritul nu este dulce" etc. în primul rînd nu prezintă prin formă nici o deosebire față de judecățile negative obișnuite, iar în al doilea rînd nu au valoare gnoseologică»[1]. După părerea noastră judecățile infinite au un rol cognitiv *specific*, e drept, dar au acest rol! Tavaneț consideră că „...în procesul cunoașterii nu există și nu poate exista nici un fel de „trecere" de la judecata negativă la cea infinită". „Nu are nici un sens ca de la judecata „trandafirul nu este roșu" să se treacă la judecata „trandafirul nu este cămilă" sau „trandafirul nu este elefant"[2]. Problema ni se pare mai complicată: „rostul" trecerii judecății negative în judecata „infinită" trebuie cercetat și „pe teren", pe de o parte, adică trebuie văzut dacă în istoria științei au avut loc asemenea treceri sau nu. De exemplu, dacă o judecată negativă se poate transforma într-o judecată negativ-infinită. Se poate formula un adevăr științific cu ajutorul unei judecăți negative. De ex. „munca nu este capital". *Pe urmă* ne dăm seama că nici genul proxim al predicatului negat (fenomen de exploatare) nu revine subiectului; iată că în acest fel judecata negativă s-a transformat într-o judecată negativ-infinită. Pe de altă parte am arătat mai sus în ce constă *rădăcina gnoseologică a judecății infinite:* de la judecata formalizată astfel: *„individualul nefiind abstract-general"*, (judecată negativă de existență), mersul gîndirii poate să se îndrepte la judecata pozitiv-infinită sau la judecata de identitate *individualul este individual*[3] sau la judecata negativ-infinită *individualul nu este un asemenea general, a cărui sferă generală să-i poată reveni.* (Bineînțeles, judecata negativă deschide calea și spre judecata afirmativ-reflexivă care nu reprezintă un „impas" al cunoașterii). Iată că judecata infinită este la prima vedere „o floare sterilă", dar care trăiește pe „arborele viu" al cunoașterii omenești, avînd rădăcini „gnoseologice", dar și „rădăcini" obiective, deoarece există asemenea raporturi *reale* care se pretează ca să fie reflectate tocmai prin judecata negativ-infinită.

În această ordine de idei, trebuie să arătăm, că în logica formală, *forma* diferită a judecății infinite față de judecata negativă a determinat considerarea judecății infinite ca nefiind identică cu judecata negativă (*S nu este P* = judecată negativă; *S este non P* = judecată infinită).

După cum am văzut, în logica dialectică *forma* judecății negative nu se deosebește de forma judecății negativ-infinite, dacă admitem formalizarea prin litere. (*S nu este P* = judecată negativă; *S nu este P* = judecată negativ-infinită).

De pe pozițiile unui formalism abstract și idealist n-am putea justifica, de ce luăm în considerație judecățile negativ-infinite în logica dialectică.

Însă logica dialectică ia în considerație *conținutul reflectat* de diferitele forme logice, ținînd seama de caracterul reflectoriu specific al *diferitelor forme* judicative. Am căutat să arătăm mai sus că, *conținutul obiectiv* reflectat de judecata infinită este altul decît cel reflectat de judecata negativă. Judecata negativă reflectă un raport dintre un individual

[1] P. V. Tavaneț, *op. cit.*, p. 75.
[2] *Ibidem*, p. 175.
[3] Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 285.

și genul proxim al unui asemenea general care poate reveni individualului în urma unei generalizări; judecata negativ-infinită reflectă un raport *disparat* dintre un individual și un asemenea general, sau alt individual a cărui sferă generală — nici ea — nu revine individualului [1].

Credem că hegelianul ortodox K. Rosenkranz are în această privință perfectă dreptate cînd subliniază importanța *sensului* termenilor judecății, combătînd formalismul abstract. Tratînd despre trecerea unei forme judicative într-o altă formă judicativă, subliniază că „dacă legătura dintre *S* și *P* este exprimată numai prin litere, nu poate să apară această transformare" (adică transformarea unei judecăți într-o altă judecată)[2].

Judecățile *trandafirul nu este roșu* și *trandafirul nu este elefant* datorită *naturii raportului obiectiv reflectat* prin aceste judecăți se deosebesc între ele și nu datorită formei lor abstracte. Trebuie totuși să menționăm că și logica dialectică „formalizează" judecățile. De ex. forma judecății pozitive de existență este: *individualul este general*; judecata negativă de existență: *individualul nu este general* sau *individualul este special* [3]; am putea formaliza și judecata negativ-infinită: *individualul nu este un asemenea general sau individual, a cărui sferă generală ar putea reveni individualului.* Însă în timp ce formele judecății pe care le ia în considerare logica formală *(S este P; S nu este P; S este non-P)* sînt forme cu totul abstracte; formalizarea făcută de pe poziția logicii dialectice materialiste reflectă *natura* conținutului reflectat în formele judicative. Această reflectare poate avea loc numai dacă ținem seama de *sensul noțiunilor care* ocupă funcția de a fi termeni ai judecății.

★

Drept concluzie, să comparăm teoria judecății infinite la Kant și la Hegel, principalii reprezentanți clasici ai teoriei judecății infinite.

Judecata infinită — privită din punctul de vedere al lui Hegel — este un asemenea act al gîndirii care luat în sine nu poate realiza trecerea predicatului în subiect și invers; judecata infinită exprimă în acest fel pseudo-infinitul [4]; ori cît de multe genuri am adăuga predicatului, nu vom

---

[1] Baron von Freytag Löringhoff subliniază existența unui asemenea raport între noțiuni disparate, care nu au un alt gen comun decît gîndibilul. „O săgeată dublă cu un accent circonflex (Ein Doppelpfeil mit einen Dachakzent) A $\hat{\leftrightarrow}$ B. Prin acest simbol să fie arătat că în acest caz avem de a face cu deosebirea reciprocă (a noțiunilor în cauză — *nota noastră*) ceea ce exprima nemijlocit dubla săgeată cu acea condiționare specială (mit der spezielle Bedingung) că numai noțiunea cea mai generală, gîndibila în general, cea a gîndibilului (die des meinbaren überhaupt) poate fi acceptată drept gen comun al ambelor noțiuni. (Baron von Freytag Löringhoff: *Zur Logik als Lehre von Identität und Verschiedenheit*, p. 20. Comunicare apărută în *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, vol. V, *Logique, Analyse philosophique, Philosophie des Mathématiques*. Vezi și de același autor, *Logik, Ihr Verhältnis zur Logistik*, 1955.

[2] K. Rozenkranz, *Erläuterungen zu Hegel's Enciklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Ed. Dünn, Leipzig, 1870, p. 41.

[3] Hegel, *op. cit.*, vol. II, p. 282—283.

[4] Considerăm că acest termen redă mai precis înțelesul decît termenul „infinitul rău".

reușI să raportăm în sens pozitiv termenii judecății infinite. Acest fapt înseamnă că prin infinit de multe determinări finite nu se va atinge niciodată determinarea proprie subiectului. De aici necesitatea de a se reîntoarce la subiect și de a determina subiectul în mod reflexiv ca existînd pentru sine și nu pentru altul. De aceea spune Hegel că „ceva trece în procesul trecerii sale în altul numai unindu-se cu el însuși și această relație de trecere prin care, în altul, ceva se unește cu sine însuși, este *adevăratul infinit*". Puțin mai jos: „... în acest fel existența este restabilită, dar ca negația negației și ea este existența pentru sine" [1]. Deci ceva trebuie să fie determinat prin altceva; acest altceva însă nu poate fi ceva principial străin de acest ceva care în celălalt trebuie să pară ca și în celălaltul său și nu ca într-un ceva, care e cu totul străin de el, ca pseudo-infinitul finitului. De aici rezultă necesitatea subiectului de a se reîntoarce la el însuși pentru a-și descoperi natura sa proprie; pentru a nu se pierde în pseudo-infinit; pentru a se reîntoarce în uniunea [2] finitului și a infinitului prin infinitul adevărat este necesară însă treapta reflexivității [3].

Pe cînd la Kant — așa cum am văzut — judecata infinită apare ca nedeterminată și exterioară finitului, *(non-P* la Kant este tot ceea ce nu este *P)* Hegel arată prin judecata infinită încercarea sterilă de a realiza infinitul adevărat prin sumarea finitelor (imposibilitatea de a uni subiectul cu predicatul oricît de multe finite am adăuga subiectului sau predicatului). Deci pe cînd la Kant în mod principial infinitul este socotit ca exterior finitului (de unde urmează baza gnoseologică a agnosticismului kantian, imposibilitatea de a cunoaște infinitul), la Hegel numai *pseudo-infinitul* este exterior finitului și prin infinitul adevărat depășirea dificultății kantiene devine posibilă în sensul „reflexivității" (vezi reflexivitatea la Hegel, unde contrariile se reflectă unul în celălalt, astfel încît unitatea lor dialectică se poate înfăptui). Pentru a rezolva judecata infinită la Kant putem adăuga veșnic alți *P* subiectului, fără ca în fond sfera *infinită* a lui *non-P* să devină determinată. Kant arată în exemplul citat că în caz că sufletul este exclus din sfera muritorilor, el este pus în sfera *infinită* a nemuritorilor. Orice încercare de a determina pozitiv subiectul este sortită eșecului „...din această sferă — din sfera nemuritorilor — pot fi luate multe părți fără ca ea să înceteze să mai fie infinită și fără ca prin această cale

[1] Hegel, *op. cit.*, § 95.

[2] Că termenul unitate nu exprimă procesualitatea, a remarcat și V. I. Lenin: „De aceea, zice Hegel, expresia „unitate"... a finitului și infinitului este *falsă*, căci ea exprimă „o identitate care rămîne în *repaus*". Nu este adevărat că finitul neutralizează pur și simplu infinitul și viceversa. De fapt avem de-a face cu un *proces (op. cit.*, p. 166). Termenul folosit de tov. D. D. Roșca (uniune) credem că redă mai bine procesualitatea.

[3] Vezi în privința dialecticii finitului și a infinitului: V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 84... „Unitatea dintre finit și infinit nu înseamnă juxtapunerea lor exterioară sau o îmbinare necorespunzătoare, contrară determinării lor, îmbinare în care să fie legate între ele lucruri despărțite și opuse, independente unele față de altele și prin urmare incompatibile, ci fiecare dintre ele este în sine însuși această unitate și fiecare nu este decît *suprimarea* lui însuși, nici unul neavînd față de altul avantajul existenței în sine și al existenței date afirmativ. Așa cum s-a arătat mai înainte, finitatea nu este decît depășirea de sine însuși; de aceea în ea se cuprinde infinitatea, ca altul ei". Vezi și p. 79 „absolutul și relativul, finitul și infinitul = părți, trepte ale uneia și aceleași lumi".

conceptul sufletului să fie determinat pozitiv" [1]. De aceea este și formalizată această formă judicativă cu ajutorul unui predicat care are o sferă infinită *(non-P)*. La Hegel, întrucît încercarea de a realiza judecata infinită duce la o grămădire simetrică de finite a termenilor judecății, care niciodată nu se ating, deoarece aparțin unor șiruri conceptuale diferite, doar formalizarea *categorială* a acestei forme judicative trebuie să se distingă de cea negativă : *S nu este P*. Pe cînd însă formalizarea kantiană indică imposibilitatea rezolvării judecății infinite, formalizarea hegeliană categorială — s-o reamintim încă o dată, pentru că ea nu este identică cu formalizarea judecății negative — *S nu este un asemenea P, al cărui gen proxim să-i poată reveni vreodată (subiectului)* — arată că operația de a rezolva judecata infinită pe calea pseudoinfinitului — cale arătată mai sus, ca fiind exterioară finitului — nu este posibilă.

De aci rezultă că judecata infinită atît la Kant cît și la Hegel este un act nerealizat al gîndirii, dar pe cînd la Kant acest act este în principiu nerealizabil, la Hegel acest act este realizabil prin depășirea sa dialectică, adică prin reflexivitate. Înțelegînd infinitul ca exterior categoriilor, Kant a considerat judecata infinită ca neavînd sens în logica formală — cu rezerva că această formă judicativă „poate că în domeniul cunoașterii pure a priori a intelectului să fie importantă" [2]. Hegel în schimb demonstrînd că fiecare categorie, fiecare concept este prin excelență sintetic, cuprinzînd o uniune de determinații categoriale contradictorii, ireductibile unele la altele — idee care a fost scoasă în evidență cu multă competență în comunicarea tov. prof. D. D. Roșca, — a demonstrat și faptul că infinitul și finitul nu pot fi decît determinații contradictorii reflexive care nu pot fi gîndite unele fără altele, fiind categorii [3]. Deci, datorită acestui motiv Hegel a înțeles că judecata infinită este acel moment prin care se evidențiază necesitatea de a trece de la exterioritatea finitului și a infinitului la reflexivitatea lor. Judecata infinită după Hegel e un act doar atunci nerealizabil dacă e luat ca atare ; Hegel a surprins însă *reflexivitatea* finitului și a infinitului. La Hegel judecata infinită este momentul prin intermediul căruia și deci prin depășirea căruia este realizabilă trecerea de la existență la reflexivitate, anume de la determinările exterioare și univoce la cele reflexive, contradictorii.

Judecata infinită apare astfel ca o piatră de hotar între finit și infinit atît la Hegel cît și la Kant. Pe cînd însă la Kant judecata infinită este considerată doar ca avînd eventual o importanță în cunoașterea pură, la Hegel această formă judicativă deschide poarta logicii dialectice, a logicii infinitului, a logicii determinațiilor categoriale *contradictorii*, prin care se poate reflecta unitatea obiectiv existentă a finitului și a infinitului.

Această problemă presupune o cercetare specială.

---

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Erdmann, p. 103.

[2] *Ibidem.*

[3] D. D. Roșca, *Asupra conceptului la Hegel*, în *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 1, p. 54. „Nu putem gîndi o categorie oarecare, fără să nu ne vedem nevoiți să gîndim, prin chiar acest act de gîndire și categoria contrară, și negația ei".

ТЕОРИЯ БЕСКОНЕЧНОГО СУЖДЕНИЯ В ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ И В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор вкратце рассматривает историю теории бесконечного суждения и одновременно подчеркивает отрицательное отношение идеалистических логиков к отражающему характеру такого рода суждения; это отношение, говорит автор, не случайное, оно происходит от того, что, с одной стороны, бесконечное суждение не является самостоятельной логической формой, а такой формой, которой осуществляется переход отрицательного суждения к положительному суждению, а с другой стороны, благодаря тому, что бесконечное суждение в работе (нужно различать бесконечное суждение от ограничительного суждения) не может не быть чуждым элементом в логике конечности.

Даже тогда, когда некоторые логики согласились с «бесконечным» суждением, они, по существу согласны только с ограничительной формой суждения.

Подвергая анализу форму бесконечного суждения в логике Гегеля, автор подчеркивает, что в диалектической классификации суждений эта форма суждения не может быть понята так, как стремился истолковать ее А. Трэндэленбург. Бесконечное суждение, отражая объективное, отдельное отношение между предметами и явлениями, выполняет специфическую функцию, не сводимую к другим формам суждения.

Изучая теорию бесконечного суждения у Канта и у Гегеля, автор приходит к выводу, что эта форма суждения является пограничным камнем между логикой конечности и логикой бесконечности. Но в то время как у Канта бесконечное суждение не подсказывает способ его преодоления, у Гегеля бесконечное суждение является как раз моментом, посредством которого и преодолением которого возможен переход от бытия к возвратимости, от внешних определений к возвратным, противоречивым.

LA THÉORIE DU JUGEMENT INFINI EN LOGIQUE FORMELLE ET EN LOGIQUE DIALECTIQUE

(RESUMÉ)

Après un bref exposé historique de la théorie du jugement infini, qui fait ressortir l'attitude négative des logiciens idéalistes à l'égard du caractère réflecteur de cette espèce de jugement, l'auteur soutient que leur attitude n'est pas due au hasard mais au fait que, d'une part, le jugement infini n'est pas une forme logique autonome mais une forme qui réalise le passage du jugement négatif, au jugement affirmatif et, d'autre part à ce que le jugement infini (l'auteur distingue le jugement infini du jugement limitatif) ne peut être un corps étranger dans la logique du fini.

Si toutefois certains logiciens admettent le jugement *infini*, au fond ils n'admettent pas cette forme de jugement, mais bien celle du jugement limitatif (Lotze).

Passant à l'analyse de la forme de jugement infini dans la logique de Hegel, l'auteur affirme que dans la classification dialectique des jugements cette forme de jugement ne peut être conçue comme un «saut latéral» ainsi que tentait de l'interpréter A. Trendelenburg. Le jugement infini, qui reflète un rapport objectif, disparate, entre objets et phénomènes, exerce une fonction spécifique, irréductible à d'autres formes de jugement.

Après avoir analysé la théorie du jugement infini chez Kant et chez Hegel, l'auteur arrive à la conclusion que cette forme de jugement constitue une borne entre la logique du fini et la logique de l'infini. Mais, tandis que chez Kant le jugement infini n'indique pas la manière dont celui-ci pourrait être dépassé, chez Hegel ce même jugement constitue le moment même par l'intermédiaire duquel — et donc par le développement duquel — il est possible de passer de l'existence à la réflexivité, des déterminations extérieures et univoques aux déterminations réflexives contradictoires.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

UNELE PROBLEME ALE REVOLUȚIEI POPULARE ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

GH. ȚUȚUI și AL. SAVU

Faptul că în cadrul discuțiilor organizate de revista *Cercetări filozofice* asupra unor probleme ale democrației populare în R.P.R. și-au expus punctele de vedere cercetători din domeniul filozofiei, istoriei, cadre didactice și alți activiști pe tărîm ideologic a dat posibilitate să se aprofundeze unele aspecte ale procesului revoluționar care a început să se desfășoare în Romînia după victoria insurecției armate de la 23 August 1944, și să se confrunte diferitele păreri în acele probleme asupra cărora încă nu există deplină claritate.

Desigur, discuția nu-și propunea să aducă rezolvări *definitive* în *toate* problemele ridicate așa cum poate se așteptau unii tovarăși, dar de pe acum ea s-a dovedit a fi utilă și rodnică.

În cele ce urmează vom expune părerea noastră în cîteva din problemele ridicate în intervențiile anterioare. Fiind de acord cu tovarășii M. Lupan și C. Vlad că este necesară concentrarea atenției asupra multiplelor aspecte ale etapei socialiste a revoluției, nu putem împărtăși însă și aprecierea lor că abordînd problemele perioadei 23 August 1944 — 30 decembrie 1947, discuția ar fi „orientată spre trecut“ [1]. De aceea noi ne vom referi și la unele probleme din etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice pe care le considerăm importante pentru înțelegerea justă a transformărilor revoluționare de după 30 decembrie 1947.

★

În articolul său *Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluționare în perioada 23 August 1944 — 11 iunie 1948*, Traian Udrea

[1] Vezi M. Lupan, *Problemele actualității așteaptă încă să fie discutate* și C. Vlad, *În legătură cu funcțiile statului nostru democrat popular*, în *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 3.

printre altele, repune în discuție problema periodizării și a caracterului revoluției din țara noastră.

Pe baza precizărilor făcute în documentele de partid și a studierii materialului faptic, majoritatea cercetătorilor au ajuns la concluzia că în desfășurarea procesului revoluționar din țara noastră se deosebesc două etape: etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice — cuprinsă între 23 August 1944 și 30 decembrie 1947 — și etapa revoluției socialiste, a cărei desfășurare este în curs.

Existența a două etape în desfășurarea procesului revoluționar unic, neîntrerupt, nu înseamnă deloc „că rezolvarea sarcinilor cu caracter democratic și a celor cu caracter socialist a fost strict despărțită în timp, că ele au fost îndeplinite exclusiv în cadrul etapei respective" [1]. Majoritatea cercetătorilor denumesc acest proces revoluționar unic, revoluție populară.

Traian Udrea, în intervenția sa, consideră greșit punctul de vedere potrivit căruia prima etapă a revoluției a luat sfîrșit la 30 decembrie 1947, precum și aprecierile după care etapa socialistă a revoluției face parte din revoluția populară.

După părerea sa, revoluție populară poate fi considerată numai prima etapă a revoluției, care durează — după d-sa nu pînă la 30 decembrie 1947 ci pînă la 11 iunie 1948, etapa socialistă nefăcînd parte din revoluția populară.

Noi considerăm că noua periodizare a revoluției propusă de tov. Udrea precum și teza sa potrivit căreia etapa socialistă nu face parte din revoluția populară nu corespund adevărului istoric și aprecierilor existente în documentele partidului nostru. De asemeni, socotim că și în legătură cu modul cum interpretează dînsul aprecierile clasicilor, și ale lui Lenin îndeosebi — se pot ridica serioase obiecții.

Nu contestăm cunoașterea de către tov. Udrea a „întregii opere și activități politice a clasicilor marxismului" [2] dar, în schimb, considerăm greșite unele concluzii pe care le trage din învățătura marxistă despre revoluție.

Astfel, pentru a justifica teza sa potrivit căreia etapa socialistă a revoluției nu face parte din revoluția populară, tov. Udrea pornește de la cîteva idei principale privind noțiunea de revoluție în *„genere" (sublinierea noastră)* pe care le atribuie învățăturii marxist-leniniste. După dînsul acestei idei principale (repetăm, ale revoluției în *genere)* ar fi:

„a) Necesitatea, dat fiind rezistența opusă de clasele pînă atunci dominante, *ca revoluția să înceapă cu cucerirea puterii politice,* victoria

---

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Romîn,* în *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn,* E.S.P.L.P., 1956, p. 37.

[2] T. Udrea, *Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluționare în perioada 23 August 1944—11 iunie 1948,* în *Cercetări filozofice,* 1957, nr. 3, p. 134.

deplină *a noilor orînduiri* neputînd fi asigurată decît în condițiile venirii la putere a reprezentanților forțelor revoluționare.

b) Caracterul obligator al schimbării calitative pe scară largă și corespunzător legii concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție, a unor relații de producție înapoiate cu altele mai progresiste, *ca scop principal* al oricărei revoluții.

c) Necesitatea, o dată cucerită puterea politică, de a o menține, fapt ce nu poate avea loc decît pe calea instaurării mai mult sau mai puțin fățișă a dictaturii de clasă a *celor* (!) ce au condus revoluția, de regulă a acelei clase care este direct și în cea mai largă măsură interesată în victoria noilor relații de producție" *(sublinierea noastră)* [1].

Tov. Udrea arată într-o notă că „această enumerare pe lîngă faptul că nu e făcută după tipic, este departe de a fi completă". Noi sîntem de părere că această enumerare este și departe de a fi justă. Cu toată rezerva cuvenită față de formulările tov. Udrea recunoaștem în trăsăturile indicate de d-sa la punctele a) și b) unele trăsături ale revoluției socialiste. *Cucerirea puterii ca început al revoluției, folosirea puterii politice în vederea făuririi noilor relații de producție, acestea nu sînt trăsături ale revoluției „în genere"*. Lucrul acesta este atît de cunoscut încît nu considerăm necesar să-l mai demonstrăm. Este clar că tov. Udrea a recurs la acest.... mic artificiu pentru a putea da o bază „teoretică" și mai multă greutate tezelor susținute de d-sa.

Tot atît de neconvingătoare sînt și argumentele aduse în aprecierea noțiunii de revoluție populară. Din citatele și referirile la anumite texte din Lenin la care recurge tov. Udrea nu rezultă că Lenin ar fi considerat *populară* numai revoluția burghezo-democratică (respectiv desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice) înfăptuită sub hegemonia proletariatului în condițiile imperialismului. Dimpotrivă, referindu-se la caracterul popular al revoluției ruse din 1905—1907, Lenin arată că aceasta a fost o revoluție *populară* prin faptul că „masa poporului, majoritatea lui, păturile sociale cele mai adînci, cele mai „de jos", strivite de povara asupririi și a exploatării, s-au ridicat în mod independent și au imprimat întregului mers al revoluției amprenta revendicărilor *lor*, a încercărilor *lor* de a clădi în felul lor o nouă societate în locul celei vechi pe care o distrugeau [2].

Este clar că în acest caz Lenin s-a referit la revoluția *populară* în raport cu revoluția burgheză și nu cu revoluția socialistă. Nici din această apreciere, nici din altele, nu reiese de loc că Lenin a considerat că revoluția socialistă ar fi mai puțin populară decît revoluția burghezo-democratică. Oare trăsăturile indicate de Lenin pentru o revoluție *populară* nu sînt valabile și pentru revoluția socialistă ?

---

[1] T. Udrea, *Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluționare în perioada 23 August 1944—11 iunie 1948*, în *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 3, p. 134.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, E.S.P.L.P., 1954, p. 410.

Dacă ne gîndim la faptul că în țara noastră procesul revoluționar a fost neîntrerupt, că mai mult, a existat o întrepătrundere a unor sarcini ale desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice cu sarcini ale revoluției socialiste, că etapa desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice a avut, spre sfîrșitul ei, un pronunțat caracter anticapitalist, nu vedem deloc în ce ar consta greșeala dacă am încadra și prima și a doua etapă a revoluției sub denumirea generală de revoluție populară. Este adevărat că la înfăptuirea sarcinilor revoluției socialiste nu mai participă și nici nu pot să mai participe toate forțele sociale care au fost interesate în înfăptuirea sarcinilor desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice. Dar aceasta nu înseamnă că revoluția nu ar mai fi populară. Este lucru cunoscut că, pe măsura desfășurării revoluției în țara noastră, participarea maselor a crescut necontenit, revoluția căpătînd un caracter din ce în ce mai larg, din ce în ce mai popular.

Considerăm greșită și încercarea tovarășului Udrea de a fixa ca dată de început a revoluției socialiste 11 iunie 1948.

Pe ce se bazează d-sa cînd propune această dată în locul aceleia de 30 decembrie 1947, precizată în documentele Cogresului al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn și acceptată de unanimitatea cercetătorilor marxiști? Tov. Udrea pornește de la analiza unor particularități ale desfășurării revoluției în perioada dintre 6 martie 1945 și 30 decembrie 1947 și ale trecerii de la prima etapă a regimului democrat-popular la cea de-a doua. Subliniind, pe bună dreptate, însemnătatea actului de la 6 martie 1945 (instaurarea regimului democrat popular) pentru desfășurarea revoluției, tov. Udrea nu acordă în schimb importanța cuvenită schimbărilor survenite în caracterul puterii în a doua jumătate a anului 1947, nici actului de la 30 decembrie 1947 (abolirea monarhiei și proclamarea R.P.R.) minimalizînd în felul acesta *însemnătatea cuceririi întregii puteri politice de către proletariat*. Din faptul că trecerea la dictatura proletariatului s-a făcut în țara noastră nu direct de la regimul burghezo-moșieresc, ci de la un regim neburghez — dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și țărănimii — tov. Udrea ajunge la concluzia că abolirea monarhiei și proclamarea Republicii Populare Romîne, deși reprezintă o schimbare calitativă în conținutul puterii de stat „nu poate marca începutul revoluției socialiste". Nu știm dacă reușim să redăm cu fidelitate raționamentul tov. Udrea, dar dacă am înțeles bine, d-sa consideră că, întrucît cucerirea puterii politice „în ceea ce era mai esențial (înlăturarea dictaturii de clasă a burgheziei) s-a întîmplat în plină desfășurare a revoluției populare, pentru cazul țării noastre la 6 martie 1945".... unicul criteriu valabil pentru fixarea începutului revoluției socialiste în țara noastră rămîne momentul cuceririi puterii economice prin exproprierea marilor întreprinderi bancare, industriale și de transport.

Dar acest raționament se dovedește a fi inconsistent dacă-l analizăm în lumina învățăturii marxist-leniniste despre revoluția socialistă și con-

travine în mod evident procesului revoluționar desfășurat în Romînia [1]. În nenumăratele rînduri, V. I. Lenin a subliniat că problema fundamentală a revoluției socialiste, ca și a oricărei revoluții, este problema puterii. În lucrarea sa *Revoluția proletară și renegatul Kautsky,* Lenin scrie: „Problema fundamentală tratată de Kautsky în broșura sa este problema conținutului esențial al revoluției proletare și anume dictatura proletariatului. Aceasta este o problemă de o foarte mare importanță pentru toate țările ... Se poate spune fără exagerare că aceasta este problema principală a întregii lupte de clasă proletare. De aceea este necesar să ne oprim cu atenție asupra ei" [2].

În lumina acestei teze apare evidentă greșeala pe care o comite tov. Udrea atunci cînd admite că cucerirea puterii politice de către proletariat (instaurarea dictaturii proletariatului) constituie o condiție indispensabilă pentru făurirea relațiilor de producție socialiste și precede acestui proces, dar nu admite în schimb că cucerirea puterii politice de către proletariat constituie în același timp *începutul* revoluției socialiste. Poate fi oare ruptă cucerirea puterii politice de către proletariat de cucerirea puterii economice și este admisibilă plasarea momentului instaurării dictaturii proletariatului în afara revoluției socialiste, în cadrul unei alte etape revoluționare (și anume al etapei desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice)? După noi nu există nici o îndoială că nu. Cucerirea întregii puteri politice de către proletariat și folosirea acesteia pentru smulgerea puterii economice din mîinile burgheziei, pentru construirea orînduirii socialiste, constituie verigi ale aceleași revoluții — revoluția socialistă, care începe întotdeauna prin cucerirea puterii politice de către proletariat.

Această teză fundamentală a învățăturii marxist-leniniste cu privire la revoluția socialistă a fost confirmată pe deplin și de desfășurarea revoluției din țara noastră.

Referindu-se la această problemă tov. Gh. Gheorghiu-Dej spune:

„...Smulgerea puterii politice din mîinile claselor exploatatoare de către proletariat reprezintă cucerirea fundamentală a oamenilor muncii din Romînia. Ea a însemnat trecerea de la desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice la revoluția socialistă. „Aceasta a creat condițiile pentru lichidarea puterii economice a burgheziei...." [3].

Documentele Congresului al II-lea al P.M.R. ne arată că Partidul nu a revenit asupra acestei aprecieri făcute în 1951. Iată cum este apreciat acest eveniment în raportul de activitate al C.C. al P.M.R. prezentat la Congres:

„Sub conducerea partidului, clasa muncitoare sprijinită de țărănimea muncitoare, a eliminat din guvern pe ultimii reprezentanți ai burgheziei,

---

[1] De altfel aici tov. Udrea intră în contradicție chiar cu propriile sale afirmații. Așa după cum am mai arătat, d-sa consideră ca o trăsătură a revoluției: „Necesitatea, dat fiind rezistența opusă de clasele pînă atunci dominante, ca evoluția să înceapă cu cucerirea puterii politice...".

[2] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 28, E.S.P.L.P., 1955, p. 223—224.

[3] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări,* E.S.P.L.P., 1955, ed a IV-a, p. 392—393.

a înlăturat monarhia și, proclamînd republica populară, a luat *întreaga putere (sublinierea noastră)* în mîinile sale.

Partidul nostru a trecut la rezolvarea sarcinilor celei de a doua etape — etapa revoluției socialiste pe care continuăm s-o străbatem" [1].

Din cele arătate pînă în prezent reiese — credem — evident că teza susținută de tov. Udrea nu poate fi acceptată.

Noi rămînem la punctul de vedere că începutul revoluției socialiste în Romînia a fost marcat de instaurarea dictaturii proletariatului și nu de actul naționalizării principalelor mijloace de producție. Încercarea tov. Udrea de a se situa pe alte poziții, care nu corespund adevărului istoric, ni se pare a fi profund greșită.

După părerea noastră această poziție a tov. Traian Udrea nu este numai străină de realitate, dar vădește și lipsă de modestie și încercare de a fi original cu orice preț, chiar cu riscul de a aluneca pe o pantă antimarxistă, revizionistă.

Considerăm de asemenea ca o slăbiciune din partea redacției revistei „Cercetări filozofice" faptul că a admis publicarea unui asemenea material. Discuțiile ce se desfășoară în paginile revistei „Cercetări filozofice", ca și în paginile altor ziare și reviste — presupun faptul că cei ce participă la discuție, pornesc de la anumite principii de bază, care constituie bunuri cîștigate de știința marxist-leninistă.

★

În același timp, credem că nu ar fi lipsită de interes punerea în discuție a unor particularități ale revoluției socialiste. Aceasta cu atît mai mult cu cît se pare că interpretarea diferită a acestora a contribuit la reînceperea discuțiilor în ceea ce privește fixarea începutului revoluției socialiste în Romînia.

Una din aceste particularități a constituit-o faptul că în țara noastră instaurarea dictaturii proletariatului și trecerea la revoluția socialistă a avut loc înainte de crearea partidului unic al clasei muncitoare.

De aici se poate pune problema : cum a fost posibil ca partidul revoluționar al clasei muncitoare să-și exercite rolul de conducător în sistemul dictaturii proletariatului, dat fiind că pînă la congresul de unificare din februarie 1948 au existat două partide muncitorești ?

Părerea noastră este că datorită succeselor obținute pe linia realizării unității de acțiune, ideologice și organizatorice a celor două partide muncitorești în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, în momentul instaurării dictaturii proletariatului, deși existau încă două partide muncitorești, ele se aflau în plin proces de unificare și acționau unite pe baza unui program comun.

Lupta comună dusă de P.C.R. și P.S.D. în cadrul Frontului Unic Muncitoresc pentru doborîrea dictaturii fasciste, pentru instaurarea regimului democrat-popular și înfăptuirea celorlalte sarcini ale desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, realizarea și continua întărire a unității sindicale, au făcut să triumfe principiile revoluționare promovate cu con-

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Romîn*, în *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn*, E.S.P.L.P., 1956, p. 36.

secvență de P.C.R. asupra celor oportuniste în mișcarea muncitorească din Romînia și au creat în cea de-a doua jumătate a anului 1947 condiții favorabile pentru realizarea partidului unic al clasei muncitoare pe baze marxist-leniniste.

Potrivit intereselor fundamentale ale clasei muncitoare și în conformitate cu cerințele masei de membri ai celor două partide muncitorești, la ședința comună din septembrie 1947 a birourilor politice ale P.C.R. și P.S.D. s-a hotărît punerea în discuția celor două comitete centrale a măsurilor pentru grăbirea înfăptuirii partidului unic. In acest spirit de unitate și-a desfășurat lucrările și Congresul P.S.D. din octombrie 1947, care a respins ultimele încercări ale elementelor de dreapta scizioniste.

La 12 noiembrie 1947, în cadrul ședinței comune a C.C. al P.C.R. și C.C. al P.S.D. a fost adoptată în unanimitate platforma Partidului Unic Muncitoresc (P.U.M.) și propunerile comisiei de organizare, iar la 13 noiembrie platforma a fost publicată, începîndu-se prelucrarea ei în organizațiile de bază și trecîndu-se totodată la crearea organizațiilor unice de partid.

Ultimele săptămîni ale anului 1947 găsesc astfel clasa muncitoare din țara noastră antrenată într-o puternică și largă acțiune pentru realizarea practică a unității sale. În ianuarie 1948 în întreaga țară au avut loc alegerile birourilor organizațiilor de bază, ale comitetelor de plasă și județene ale partidului unic. Congresul de unificare din 21—23 februarie 1948 a consfințit realizarea unității clasei muncitoare prin crearea Partidului Muncitoresc Romîn.

Este deci evident faptul că, în condițiile arătate, *partidul revoluționar al clasei muncitoare a avut de la început rolul de conducător în sistemul dictaturii proletariatului, rol care s-a întărit după crearea Partidului Muncitoresc Romîn.*

O altă particularitate o constituie faptul că după instaurarea dictaturii proletariatului în țara noastră au continuat să activeze un anumit timp, în afară de P.M.R., și alte partide ca: Partidul național popular, Partidul național liberal (Bejan), Partidul țărănesc democrat. De asemenea, au continuat să ființeze vremelnic și organizația Frontului Plugarilor — ca organizație a țărănimii muncitoare — și unele organizații ale minorităților naționale (Uniunea Populară Maghiară, Comitetul Democrat Evreesc). Existența acestor partide și organizații la începutul revoluției socialiste se explică, printre altele, și prin faptul că trecerea la revoluția socialistă s-a făcut pe cale pașnică, iar unele sarcini ale revoluției burghezo-democratice, neîndeplinite în prima etapă, au fost îndeplinite din mers de către revoluția socialistă.

Cu acele partide și organizații care au recunoscut rolul conducător al proletariatului și al partidului său, P.M.R. a conlucrat în cadrul Frontului Democrației Populare care, în această perioadă, a fost un organ de colaborare și de alianță a acestor forțe, mergînd pe liste comune în alegerile pentru Marea Adunare Națională din martie 1948. Alte partide

ca Partidul național liberal și Partidul țărănesc democrat nu au intrat în F.D.P. și au participat pe liste proprii în alegeri, trimițînd în Marea Adunare Națională un număr de 9 deputați.

Desfășurarea ulterioară a revoluției socialiste, nu numai pe plan politic dar și pe plan economic — a făcut ca activitatea acestor partide și organizații să nu mai fie necesară. Locul acelor partide și organizații democratice care pînă atunci serviseră ca organe de legătură între partidul revoluționar al clasei muncitoare și diferite pături ale maselor muncitoare (F.P., P.N.P., C.D.E. etc.) a fost luat de alte organizații de masă. Partidul național liberal de sub conducerea lui Bejan s-a autodizolvat după pierderea puterii economice de către burghezie în urma actului naționalizării principalelor mijloace de producție (11 iunie 1948).

Experiența desfășurării revoluției din țara noastră a dovedit că în perioada revoluției socialiste nu este deloc obligatoriu să existe numai un singur partid, putînd exista mai multe partide și organizații politice. Important este *în ce direcție* acționează aceste partide *și care partid exercită rolul conducător.*

Indiferent de numărul partidelor existente, pentru ca revoluția socialistă să poată învinge este *obligatorie* instaurarea dictaturii proletariatului și asigurarea rolului conducător al partidului marxist-leninist al clasei muncitoare. Aceasta a asigurat și asigură și înfăptuirea cu succes a sarcinilor revoluției socialiste în țara noastră.

★

În încheiere ne vom referi la cîteva din tezele formulate în intervențiile anterioare.

a) Una din problemele ridicate sub o formă sau alta de majoritatea participanților la discuții a fost problema caracterului puterii de stat, îndeosebi în perioada 23 August 1944 — 6 martie 1945. Cu această ocazie unii tovarăși au readus în discuție problema dualității puterii, ridicată de tov. Banu într-un articol publicat în 1955. Fără a nega faptul că discuțiile în această direcție au adus o anumită contribuție la elucidarea unor probleme ale perioadei, sîntem de părere că o continuare a lor nu-și găsește justificarea. După cîte știm nici tov. Banu, nici alți tovarăși nu au mai susținut această teză ulterior, în materialele publicate. Dimpotrivă, se pare că cercetătorii sînt unanimi în aprecierea că nu poate fi vorba despre o dualitate a puterii în Romînia în perioada 23 August 1944 — 6 martie 1945.

Nu putem fi de acord de asemenea nici cu acei tovarăși, care în dorința de a dovedi netemeinicia tezei dualității puterii, ajung să minimalizeze importanța cuceririlor obținute de masele revoluționare în lupta pentru putere în perioada amintită.

Astfel, tov. Leo Bartfeld, referindu-se la activitatea celor 11 miniștri și subsecretari de stat ai Frontului Național Democratic în cel de-al 3-lea guvern cu majoritate reacționară arată că „acești miniștri nu au reușit să influențeze într-o măsură sensibilă politica guvernului..."

Iar mai departe, referindu-se la schimbările impuse de mase pe cale revoluționară în aparatul de stat afirmă că „s-au făcut doar schimbări de persoane" [1]. Noi sîntem de părere că și prima și cea de-a doua afirmație păcătuiesc prin unilateralitate. Este adevărat că în această perioadă forțele revoluționare nu au luptat, în general, pentru distrugerea instituțiilor aparatului de stat burghezo-moșieresc, ci pentru preluarea conducerii acestor instituții, pentru democratizarea lor. Astfel forțele democratice nu au desființat primăriile, preturile etc. *ca instituții,* ele au continuat să existe, dar, în locul vechilor elemente reacționare masele populare conduse de P.C.R. au impus elemente democratice, provenite din sînul lor. Aceste preluări au însemnat oare simple schimbări de persoane? Evident că nu. Atît verigile locale, cît și verigile centrale ale aparatului de stat cucerite de mase au însemnat tot atîtea spărturi produse în puterea burghezo-moșierească. Distrugerea aparatului de stat nu înseamnă neapărat schimbarea formei, ci, în primul rînd, schimbarea conținutului. Primăriile, preturile, prefecturile etc., democratizate au încetat să mai servească interesele claselor exploatatoare devenind instrumente eficace în mîinile forțelor revoluționare.

Referindu-se la importanța cuceririlor obținute de mase în această perioadă în lupta pentru sfărîmarea vechiului aparat de stat burghezo-moșieresc, *Raportul de activitate al C.C. al P.M.R.* prezentat la Congresul al II-lea al partidului arată că:

„Sub conducerea Partidului comunist, cele mai largi mase populare au luat cu asalt prefecturile, preturile, primăriile, punînd în fruntea acestora oameni aleși de popor; au zădărnicit măsurile cu caracter reacționar ale organelor de stat burghezo-moșierești *și au tradus în viață importante măsuri politice și economice cu caracter democratic" (sublinierea noastră)*[2].

Cît de importante au fost aceste poziții cucerite de forțele democratice rezultă chiar și din declarațiile unor reprezentanți ai majorității reacționare a guvernelor care s-au perindat la cîrma țării între 23 August 1944 și 6 martie 1945.

Iată ce spunea N. Penescu în ședința Consiliului de Miniștri din 20 noiembrie 1944: „S-a încercat să se trimită în unele orașe din Moldova organe de poliție. Fără nici o excepție aceste organe n-au putut să-și îndeplinească însărcinarea lor întrucît de la Dorohoi și pînă în sudul Moldovei aceste organe de poliție au fost dezarmate" [3]. În aceeași ședință, Fotino, pe atunci ministru al cooperației punea, în numele majorității reacționare, întrebarea dacă guvernul mai este un guvern al întregii țări sau numai al Munteniei și al cîtorva județe din Transilvania [4].

---

[1] Vezi *Cercetări filozofice,* 1957, nr. 1, p. 121.

[2] Gh. Gherghiu-Dej, *Raportul de activitate al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Romîn,* în *Congresul al II-lea al Partidului Muncitoresc Romîn,* E.S.P.L.P., 1956, p. 35.

[3] Arhiva Președinției Consiliului de Miniștri, stenograma ședinței Consiliului de Miniștri din 20 noiembrie 1944, fila 4.

[4] *Ibidem,* p. 41.

Procesul ocupării cu forța de către mase a preturilor, primăriilor etc. s-a intensificat la începutul anului 1945, iar noile autorități democratice au trecut la adoptarea unor măsuri tot mai hotărîte împotriva forțelor reacționare. Prin activitatea lor, autoritățile democratice impuse de mase în verigile locale și centrale ale aparatului de stat au contribuit efectiv la cucerirea puterii și la dejucarea planurilor reacțiunii de a declanșa războiul civil.

Dacă cucerirea unor verigi ale aparatului de stat (pe plan local și la centru) nu pledează în favoarea tezei dualității puterii, în schimb este greșită și tendința de a minimaliza rolul și importanța activității organelor democratice, tendință care se manifestă în articolul tov. Leo Bartfeld. De altfel, contrar propriilor sale afirmații, însuși tov. Leo Bartfeld a dat unele exemple din care rezultă că impunerea de către mase a unor autorități democratice nu a însemnat „doar schimbări de persoane" iar influența miniștrilor F.N.D. din guvern nu era deloc de neglijat.

b) O altă problemă în care nu sîntem de acord cu tov. Leo Bartfeld este aceea a caracterului anticapitalist al dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii. Împărtășim în această problemă punctul de vedere al tovarășilor I. Bercu și O. Hoffman după care puterea instaurată la 6 Martie 1945 s-a caracterizat *de la început, printr-o trăsătură anticapitalistă,* trăsătură care a devenit tot mai pronunțată pe măsura consolidării puterii populare și a schimbării raportului de forțe în favoarea proletariatului și a aliaților săi. Este cunoscut faptul că, începînd din anul 1946, cînd sarcinile antifeudale și antifasciste ale revoluției fuseseră în esență rezolvate, puterea populară a adoptat o serie de măsuri cu caracter din ce în ce mai pronunțat antiimperialist și anticapitalist.

In multe din cercetările întreprinse pînă în prezent nu s-a ținut în deajuns seama de dialectica sarcinilor primei etape a revoluției. Dacă revoluția populară în prima sa etapă a avut de rezolvat sarcini cu caracter agrar, antifeudal, antifascist și antiimperialist, aceasta nu înseamnă că de-a lungul întregii etape toate aceste sarcini au prezentat aceeași greutate. Astfel, revoluția democrat-populară, care s-a dezvoltat din larga mișcare antifascistă, și-a dezvăluit în primul rînd latura antifascistă, apoi latura agrară, antifeudală, și apoi din ce în ce mai pronunțat latura anticapitalistă. Bineînțeles, nu se poate face o delimitare în timp a sarcinilor revoluției, ele au coexistat, s-au împletit, dar într-un anumit moment al revoluției, una sau alta dintre sarcini a căpătat preponderență față de celelalte, constituind obiectivul principal al forțelor revoluționare.

CERCETARI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 4, 1957

Actualitatea ideilor estetice plehanoviste *

Se repetă adesea că în domeniul esteticii sînt încă multe probleme neelaborate, unele înecate în confuzie, fals înţelese şi interpretate. De aci foamea legitimă după discuţii care tind mai ales să facă lumină asupra noţiunilor şi categoriilor de bază ale unei estetici ştiinţifice, marxist-leniniste. Fără îndoială este cît se poate de lăudabil entuziasmul cu care participanţii la discuţii se străduiesc să intervină în chip creator la clarificarea unor probleme grele, complexe. Numai că în entuziasmul lor unii — fără s-o spună explicit — se prezintă ca descoperitori de noutăţi în sensul că înainte de ei ar fi domnit în domeniul esteticii o asemenea ceaţă încît nu s-ar putea zări nici o direcţie de orientare justă. Nu rareori, în cursul unor discuţii în probleme de estetică, numeroase confuzii şi încurcături care întîrzie limpezirea cu un ceas mai devreme a unor chestiuni de maximă importanţă teoretică şi practică pentru creaţia artistică sînt rezultatul faptului că se uită cu prea mare uşurinţă cuvîntul modestie. Iată de ce nu trebuie de loc neglijată observaţia acelor oameni mai în vîrstă şi cu o experienţă ştiinţifică mai mare, care subliniază că nu sînt de felicitat cei ce consideră că estetica marxist-leninistă începe o dată cu ei. Opere ca: Marx-Engels *Despre literatură şi artă*, Lenin *Despre cultură şi artă*, opera lui Plehanov *Scrisori fără adresă, Arta şi viaţa socială*, pe care esteticianul le are astăzi la îndemînă, pentru a nu vorbi de o serie de monografii de specialitate, conţin o bogăţie de idei, de sugestii, de aprecieri, a căror valoare nu este niciodată prea mult subliniată, pentru dezvoltarea esteticii marxist-leniniste şi pentru clarificarea problemelor atît de delicate şi complexe ale acestei ştiinţe.

În recenzia de faţă ne vom strădui să subliniem însemnătatea actuală a cîtorva idei din opera lui G. V. Plehanov *Scrisori fără adresă, Arta şi viaţa socială* — recent tradusă în limba romînă.

*

Nu ne propunem să ne ocupăm aici de problema originilor artei care constituie aproape în întregime obiectul *Scrisorilor fără adresă*, afară doar de o singură idee pe care am dori s-o subliniem.

Deseori cînd se studiază această problemă, nu se distinge, nu se precizează faptul, că, spre deosebire de acea perioadă a dezvoltării societăţii cînd apar clasele şi

* G. V. Plehanov, *Scrisori fără adresă. Arta şi viaţa socială*, Bucureşti, Ed. Cartea Rusă, 1957.

relațiile complexe dintre ele și cînd, deci, arta este de acum legată în chip *indirect* de dezvoltarea forțelor de producție, arta primitivă este legată *nemijlocit* de dezvoltarea forțelor de producție, se află în dependență *directă* de starea tehnicii și a mijloacelor de producție. Lipsa unei asemenea distincții face ca, sub aspectul raporturilor artei cu structura și suprastructura societății, problema originii artei și aceea a dezvoltării ei de-a lungul evoluției complexe a societății omenești să fie puse pe același plan. Și anume, raporturile artei primitive față de economie sînt extinse în chip nediferențiat asupra perioadelor în care, o dată cu dezvoltarea complexă a societății și a relațiilor sociale, evoluează într-un chip complex și fenomenul artistic. În esență, o asemenea extindere denotă o concepție vulgarizatoare asupra naturii sociale a artei, asupra raporturilor artei cu baza și suprastructura societății, concepție care nu face decît să dea o imagine falsă și simplistă asupra dezvoltării artei și a rolului ei în societate. Iată de ce capătă o valoare deosebită precizarea lui Plehanov că spre deosebire de perioada artei primitive „la popoarele civilizate dispare *dependența directă* a artei de tehnică și de mijloacele de producție" (p. 36—37). Arta se află însă în legătură nemijlocită, într-un raport direct, cu relațiile sociale.

Pe planul unor asemenea considerații și sublinieri sînt pline de tîlc actual observațiile lui Plehanov privind natura *socială* a artei. „Arta oglindește îndeosebi viața *socială*" (p. 49), insistă el deseori. Or, aceasta pune în lumină, înainte de toate, ideea că însemnătatea socială a artei se impune abia atunci cînd opera de artă, oglindind realitatea, discerne între ceea ce e mai puțin important și ceea ce este cel mai important să fie zugrăvit artistic la un moment dat. „Arta — subliniază Plehanov — dobîndește desigur o însemnătate socială numai în măsura în care înfățișează, provoacă sau redă *acțiuni, sentimente sau evenimente de o mare însemnătate pentru societate*" (p. 101).

Cît de eficace, de grăitoare, sînt cuvintele lui Plehanov. Se întîmplă ca uneori scriitori de valoare, talentați, să creeze opere cu mari slăbiciuni. Și aceasta tocmai pentru că, în raport cu realitatea pe care au zugrăvit-o artistic n-au înțeles că esența principiului selecționator de care s-au servit ar trebui să fie oglindirea unor asemenea aspecte de viață, capabile să provoace în cadrul emoțiilor artistice sentimente umane de o mare valoare, de o mare însemnătate pentru societatea noastră actuală. Prezentele discuții din presa noastră literară în jurul romanului *Groapa*, al talentatului scriitor Eugen Barbu vizează în mare măsură exact această problemă. Cînd scriitorilor și artiștilor noștri realiști-socialiști, li se cere astăzi să creeze opere în care să capete viață artistică marile evenimente, marile înfăptuiri și sentimente care însuflețesc pe omul zilelor noastre, nu se pornește — așa cum sînt înclinați unii să creadă și să judece — de la anumite considerente de moment, exterioare artei. Această cerință este și a fost întotdeauna intrinsecă adevăratei arte. Ea izvorăște din natura socială a acesteia.

Teza lui Plehanov despre natura socială a artei duce astfel în mod firesc la concluzia că ideea artei pentru artă este o aberație care nu poate fi susținută fără a denatura de la bun început, sub diversele ei aspecte, însăși esența artei.

Cum bine se știe, nu rareori în ultimii ani, la noi și în alte părți, sublinierea naturii sociale a artei a fost făcută într-un chip care devia de la specificul artistic. Aceasta s-a întîmplat printre altele, mai mult sau mai puțin explicit, și în cadrul unor discuții privitoare la raporturile dintre conținut și formă. Observațiile numeroase pe care Plehanov le face în legătură cu raporturile care există între conținut și formă în artă sînt prețioase tocmai pentru că ele tind întotdeauna să sublinieze, să evidențieze, specificul artei.

În unele articole din publicațiile noastre [1], afirmîndu-se specificitatea interacțiunii între conținut și formă în artă s-a subliniat că aci conținutul este în primul rînd conținutul de idei și sentimente iar forma ar fi *manifestarea plastică* în cuvinte, culori, sunete etc. ale acestui conținut. De aci reieșea că specificul relației dintre conținut și formă în artă ar fi determinat de momentul plasticizării conținutului de idei. O asemenea definire a specificului artei este însă, cel puțin în parte, improprie. Ea scapă din vedere tocmai nota esențială care deosebește arta de știință. În definitiv în oricare știință există un conținut de idei care se exprimă prin cuvinte etc.

Eroarea, de fapt astăzi depășită, constă în aceea că uneori încă se mai reduce forma în artă, la mijloacele tehnice de exprimare și realizare a operei de artă, în sensul unei identificări a acestora. În consecință, conținutul și forma în artă sînt inevitabil concepute ca două momente separabile, dintre care cel de al doilea ar avea doar un rol pasiv, de exprimare, de „manifestare plastică" a celui dintîi.

Chiar dacă stadiul actual al cercetării relației dintre conținut și formă în artă este încă departe de rezultate mulțumitoare, înlăturarea unor confuzii, a unor schematizări și vulgarizări a specificului artei, nu pot fi neglijate. Se pare totuși că e necesar să fie mereu amintit și subliniat faptul că nota esențială care determină specificul relației dintre conținut și formă în artă este inseparabilitatea interioară a celor două categorii pe tot *parcursul procesului de creație artistică*. Cu alte cuvinte, în artă nu există un conținut care la un *moment dat*, în chip pasiv și exterior îmbracă prin plasticizare o formă. Aceasta înseamnă că forma trebuie considerată ca o categorie de *același ordin* cu conținutul și nu una de ordinul mijloacelor tehnice de exprimare. „Pentru ca forma să corespundă conținutului — spune Plehanov — e necesară *„tehnica"*: abilitatea artistică" (p. 145). E semnificativă această subliniere. Ea implică în bună măsură observația că forma nu trebuie confundată cu mijloacele tehnice de exprimare și realizare a operei de artă. Fără îndoială că cuvintele, sunetele, culorile, constituie un aspect însemnat al formei dar — așa cum am amintit — nu se identifică cu ea.

Ce este atunci forma în artă? Desigur, aceasta nu este de loc o întrebare simplă la care se poate răspunde în fugă printr-o definiție. S-a trecut totuși — se pare — cu prea multă ușurință peste observațiile juste, după părerea noastră, ale acelor tovarăși care caracterizează forma în artă ca fiind *înainte de toate*, tipul specific al legăturii elementelor conținutului, ca fiind modul de organizare și structurare internă a unui anumit conținut [1]. Raportată la această ordine de idei, observația privind greutatea de a sezisa, unde se termină conținutul și unde începe forma într-o operă artistică [2] apare deosebit de semnificativă. Prin prisma caracterizării formei ca specific al legăturii elementelor conținutului, ca structurare a acestuia, în primul rînd internă, această observație pune în lumină ideea că inseparabilitatea conținutului și formei în artă nu vizează noțiunea succesivității. Cu alte cuvinte, nu implică raportarea la o limită cantitativă de genul „de aici pînă aici" ci este determinată de un aspect calitativ.

Dacă forma nu trebuie redusă la mijloacele tehnice de exprimare și realizare a

[1] Vezi, de pildă, articolul *Relația dintre conținut și formă* semnat de I. Hurduc, publicat în *Contemporanul* din 1 martie 1957.

[1] Vezi L. Grünberg și Gh. Enescu, *Note pe marginea unor articole de estetică din Contemporanul și Gazeta literară*, publicat în *Cercetări Filozofice*, nr. 6/1956, și P. Apostol, *Lenin și procesul de creație*, în *Gazeta literară*, 18 aprilie 1957.

[2] Vezi H. Bratu, *Prudhommism sau pseudoestetică*, în *Gazeta literară* din 10 mai 1956.

operei de artă, firesc e ca plasticitatea artistică să nu fie identificată cu momentul exprimării unui conținut de idei prin cuvinte, sunete etc. Dacă i-am da noțiunii de plasticitate artistică acest înțeles—așa cum, din păcate, se face adeseori—ar însemna să golim această noțiune, de ceea ce are ea specific și să reducem valoarea ei exclusiv la una tehnică aplicabilă, de pildă, și științei. Noțiunea de *plasticitate artistică* — credem — se referă însă înainte de toate, la *inseparabilitatea specifică a conținutului și formei în artă.*

Unul dintre aspectele concrete cele mai însemnate pe care le îmbracă problema acestei inseparabilități este acela al concordanței dintre formă și conținut. Mai ales acestui aspect, Plehanov îi acordă atenția maximă în observațiile sale privitoare la raporturile dintre conținut și formă în artă. *„Deplina concordanță* dintre formă și conținut — spune el — este *cel dintîi și principalul indice* al operei *cu adevărat artistice"* (p. 96) (sublinierea mea. — *G. S.*).

Nu o dată în ultimii doi ani s-a subliniat, printre altele, în articole care discutau problema raporturilor dintre conținut și formă că opere cu un conținut decadent, antisocial, au oarecare valoare artistică și aceasta pentru că respectivele opere ar avea totuși o formă „frumoasă", ceea ce înseamnă că valoarea unei opere artistice n-ar implica cu necesitate ideea deplinei concordanțe între conținut și formă. În asemenea împrejurări sporește valoarea tezei lui Plehanov care afirmă ca principal indice al valorii operei artistice, deplina concordanță între conținut și formă. După părerea noastră, această teză vizează *înainte de toate* faptul că nu se poate atribui valoare artistică unei opere cu conținut reacționar. „Dacă o operă de artă denaturează realitatea — ne atrage Plehanov atenția — ea este nereușită" (p. 227). În cazul unei asemenea atribuiri ar însemna să considerăm în mod implicit că într-o operă cu conținut reacționar ne-a emoționat doar o formă „pură", lăsînd la o parte conținutul, rupîndu-o de el, neluîndu-l în seamă. Or, emoția artistică se naște, credem, tocmai pe temeiul faptului că valoarea artistică nu poate fi luată în considerare decît ținînd seama de concordanța conținutului cu forma.

Și dacă se afirmă uneori că opere cu conținut reacționar au totuși oarecare valoare artistică aceasta necesită o explicație.

Există, de pildă, opere literare care *în întregime* au un conținut profund reacționar și atunci, după părerea noastră, *cititorul cu o orientare justă, progresistă, față de viață și artă,* venind în contact cu o asemenea operă, va rămîne cel mult cu un sentiment neplăcut de indignare că cineva a putut să scrie o operă cu un asemenea conținut. Dar ar fi fals, credem, să se confere valoare artistică unei opere care n-a reușit decît să indigneze și nu să emoționeze artistic. Și dacă, totuși, cuiva i-a plăcut și apreciază ca valoroasă din punct de vedere artistic o operă al cărei conținut este în întregime decadent, reacționar, aceasta nu înseamnă — ni se pare — decît că acel cineva n-a înțeles totuși și n-a simțit pe deplin sensul profund reacționar, profund dăunător, al conținutului operei. Ca atare n-a înțeles că, dată fiind inseparabilitatea specifică a conținutului și formei în artă, forma însăși este retrogradă, lipsită de valoare artistică. În orice caz, nu va putea aprecia opera ca valoroasă din punct de vedere artistic fără să țină seamă, în concordanță cu forma, și de conținutul ei.

Există și opere al căror conținut este numai *în parte,* în anumite aspecte ale lui, reacționar, și în acest caz valoarea artistică se va referi, credem, la concordanța dintre conținutul *progresist* al operei și forma corespunzătoare *acestui conținut.*

Dezvăluind, de pildă, contrazicerile din operele lui L. Tolstoi, Lenin scrie: „Pe de o parte, critica necruțătoare a exploatării capitaliste, demascarea actelor de violență ale guvernului, a comediei justiției și administrației de stat, dezvăluirea profundei contradicții dintre creșterea bogăției și cu-

ceririle civilizaţiei şi creşterea mizeriei, sălbăticirii şi chinurilor maselor muncitoreşti ; pe de altă parte predica smintită de „neîmpotrivire la rău" prin violenţă" [1].

Valoarea artistică a romanului *Învierea*, de pildă, care reflectă din plin contrazicerile pe care le semnala Lenin, se va referi la concordanţa firească, internă, dintre ceea ce este progresist în conţinutul operei şi forma acestui conţinut.

Se pare, însă, că se întîmplă uneori următorul lucru : operîndu-se o despărţire forţată a formei de conţinutul progresist al unei opere literare, acest conţinut este uitat, neglijat, şi forma sa de asemenea, în mod corespunzător progresistă, valoroasă, este raportată nefiresc la elementele de conţinut decadente, reacţionare ale operei. Expresia acestui fals proces este, după părerea noastră, tocmai observaţia neîntemeiată care se întîlneşte uneori : iată o operă cu un conţinut reacţionar dar cu o formă „frumoasă".

Dacă este adevărat că în determinarea valorii operei artistice trebuie pornit de la inseparabilitatea specifică a conţinutului şi formei, de la concordanţa lor, aceasta nu vine de loc în contrazicere cu ideea valorii deosebite pe care o are conţinutul. „Valoarea operei de artă — scrie Plehanov— este determinată în ultimă analiză de *greutatea specifică* a conţinutului său" (p. 178) (sublinierea mea. — *G.S.*). Remarca lui Plehanov merită toată atenţia. El nu spune pur şi simplu : „valoarea operii de artă este determinată în ultimă analiză de conţinutul său", ci de „greutatea specifică" a acestui conţinut. O asemenea subliniere este îndreptată atît împotriva consideraţiilor de natură idealistă care, ignorînd însemnătatea conţinutului, reduc valoarea artistică la aceea a unei forme „pure", cît şi împotriva acelora care recunoscînd însemnătatea conţinutului pun valoarea artistică exclusiv pe seama acestuia. Actualitatea tezei plehanoviste se impune mai ales în sensul că, în primul caz, această teză se îndreaptă împotriva celor care, recent, în discuţiile despre raportul dintre tradiţie şi inovaţie în cadrul realismului socialist, au redus fenomenul de înnoire al artei la elemente formale de expresie, de realizare tehnică a operei artistice. În al doilea caz ea se îndreaptă împotriva unor viziuni vulgarizatoare ale specificului artei.

Subliniind greutatea specifică a conţinutului în determinarea valorii artistice, Plehanov face numeroase observaţii cu privire la însemnătatea conţinutului de idei în artă. Precizînd că arta exprimă nu numai sentimentele oamenilor ci şi ideile lor, el scrie : „nu poate exista o operă de artă lipsită de conţinut ideologic. Chiar şi operele ai căror autori nu ţin decît la formă şi nu se sinchisesc de conţinut, exprimă totuşi, într-un fel sau într-altul, o idee" (p. 178).

Departe de a vulgariza fenomenul artistic, de a neglija specificul său, Plehanov marchează tot timpul teza lipsei de identitate între ideea artistică şi ideea ştiinţifică. Specificul ideii artistice este natura sa concret senzorială. Ceea ce este tot una cu faptul că concretul senzorial în adevărata artă are *prin natura şi destinaţia sa* un sens, o semnificaţie. Sînt — ni se pare — grăitoare în această privinţă cuvintele lui Plehanov : „opera poetică şi, îndeobşte, orice operă de artă, *povesteşte* totdeauna ceva, pentru că *exprimă* totdeauna ceva" (p. 178). Impresioniştii concepînd senzaţia în artă ca ceva orb, opac, lipsit de orice semnificaţie, falsifică în mod grosolan însuşi specificul artei.

Dacă nu există operă de artă cu totul lipsită de conţinut de idei „nu orice idee poate constitui temelia unei opere de artă" (p. 193). Decadentismul artei burgheze contemporane rezultă în mare măsură tocmai din aceea că ea exprimă sensuri, semnificaţii, profund false, retrograde, asupra vieţii şi oamenilor. „Iar cînd la temelia unei opere de artă se aşază o idee falsă — spune Plehanov vizînd în mod explicit misticismul — aceasta introduce în operă contradicţii lăun-

[1] V. I. Lenin, *Despre cultură şi artă*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 89.

trice atît de adînci încît valoarea estetică a operii suferă inevitabil" (p. 194).

Deja găsim implicată aci ideea deosebitei însemnătăți pe care o are pentru artist însușirea unei concepții științifice asupra vieții și societății, însușirea marilor idei de eliberare socială. Ceea ce este cel mai important de subliniat e faptul că această însușire nu este exterioară creației artistice, nu este ceva care n-ar avea de a face cu însăși valoarea artistică a unei creații sau alta. Dimpotrivă, concepția despre lume, atitudinea față de viață și societate, fac parte integrantă din însăși capacitatea *artistică*, de a percepe și zugrăvi realitatea, influențînd această capacitate. Deci concepția artistului față de viață este un factor de maximă importanță care contribuie în mod nemijlocit la însăși valoarea artistică a creațiilor sale. „Orice artist adevărat — spune Plehanov — își va mări mult forța talentului dacă se va pătrunde de marile idei de eliberare ale timpului nostru. Singurul lucru necesar — accentuează el — este ca aceste idei să-i intre într-adevăr în sînge pentru ca el să le exprime într-adevăr ca artist" (p. 225).

Gr. Smeu

În legătură cu *Sensul vieții în folclorul românesc*

Studierea creației populare orale dintr-o perspectivă etică nu e o preocupare tocmai atît de străină de vechii cercetători ai fenomenului folcloric, cum ar putea bănui unii. Dar, cum e și firesc, această studiere a purtat întotdeauna amprenta concepției filozofice a interpretului, a credințelor sale în legătură cu geneza, specificul și conținutul literaturii populare. În atare împrejurări, fiecare interpret burghez deslușea în folclor valori corespunzătoare punctului său de vedere ideologic și țelului final al demonstrației analitice. Ne referim, desigur, nu atît la scriitorii preocupați tangențial de asemenea probleme (deși cu toții au intuit în creația populară o imagine complexă a vieții, firii, idealurilor și simțurilor morale ale masei țărănești), cît la cercetătorii care, înarmați cu cunoștințe multiple și cu dexteritatea despicării firului în patru, încercau să pună în lumină unele sau altele din virtuțile socotite structurale ale poporului nostru. Prizonierii teoriei mitologizante a lui Grimm — un Atanasie Marienescu sau, ca să fim în temă, un Grigore Silași [1] — se aplecau asupra folclorului cu pretenția de a descoperi și în plan etic urme ale prezenței vechilor strămoși, iluzionîndu-se în sezisarea permanenței unor trăsături ale caracterului latin, în caracterul romîn, așa cum se fixează acesta în doine, cîntece bătrînești

* Pe marginea volumului : C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc*, București, E.S.P.L.A. (1957).

[1] Notăm în apostilă că studiul lui Gr. Silași, în ciuda tuturor exagerărilor pe care le-am putea descifra în unele pagini ale lui, constituie o încercare meritorie de surprindere a caracteristicilor spirituale ale poporului romîn, așa cum se desenează acestea în folclor. Cunoașterea acestui studiu, — unul din primele de acest fel în folcloristica noastră — ni se pare cu totul obligatorie pentru cei ce se ocupă de etosul popular. Studiul a apărut în *Transilvania*, nr. 18—23 din 1876 și 4—18 din 1877 și este intitulat : *Romînul în poezia sa populară*. Printre notele morale care caracterizează pe romîn, Silași citează : religiozitatea, sarcasmul, superstiția, binefacerea, ospitalitatea, recunoștința, răzbunarea, „frăgezimea inimii", fidelitatea, iubirea de părinți și de patrie, dorul, „frugalitatea", „laboriozitatea", virtuțile războinice etc.

sau colinde; alții, mai aproape de noi, partizani ai erorilor gîndiriste, înțelegeau folclorul drept expresie a acelor aspirații, existențe morale ori moduri temperamentale care puteau ilustra etno-ortodoxismul etc. Fără îndoială, literatura populară, ca fenomen cu elemente contradictorii, oferea date exemplificatorii pentru orice teorii, de la cea romantică pînă la cea orientală a lui Benfey sau cea antropologică a lui Lang și Tylor, și de la cea influențată de canoanele eclesiastice pînă la cea desfășurată pe traiectorii realiste, științifice. Dar, amănuntul acesta, considerat în valențele lui juste, conferă tuturor acestor teorii, ca și altora nepomenite, calitatea adevărului obiectiv, generalizant? Sînt, oare, exemplele folosite de diverșii eticieni de altă dată, atrași și de literatura populară, cu adevărat *reprezentative*? Prezența în folclor a sentimentului resemnării, durerii, îngenuncherii fataliste, milei samaritene etc. se realizează ca dominantă a moralei populare?[1] Judecate într-o asemenea perspectivă, lucrări ca *Spațiul mioritic* de Lucian Blaga, *Le Sens de l'Existence dans la Poésie Populaire Roumaine* de Liviu Rusu sau *O viziune românească asupra lumii* de O. Papadima — ca să citățm numai cîteva — sînt vădit antiștiințifice. De altfel, în punctele lor de plecare, ele sînt idealiste, iar în concluzii — de-a dreptul false. Inconsistența demonstrației cuprinse în paginile unor atare exegeze se datorește, de fapt, unei cauze simple: scăderile sau erorile fundamentale provin aici în primul rînd dintr-o concepție profund greșită asupra lumii, eticii și folclorului. Axarea, dimpotrivă, pe coordonatele filozofiei marxist-leniniste, asigură unei lucrări ca *Sensul vieții în folclorul românesc*, tipărită de acad. C. I. Gulian la E.S.P.L.A., o altă valabilitate, mult mai corespunzătoare adevărului obiectiv.

Cartea lui C. I. Gulian e *prima încercare științifică* de valorificare a folclorului nostru în ipostaza sa de purtător al idealului etic popular și de expresie artistică nemijlocită a trăsăturilor spirituale specifice colectivității noastre naționale. Neîndoielnic, cunoscînd aspectul compozit și contradictoriu al datelor sufletești oferite de literatura populară, nu e prea ușor să stabilești care sînt valorile structurale și care sînt cele secundare, perisabile ori incidentale în conformația psihică a unui popor. În condițiile unei cercetări științifice autentice, întemeiate pe un punct de vedere materialist dialectic, generat de o profundă cunoaștere a legilor de dezvoltare a naturii și societății, criteriul selectiv adoptat va pune în lumină însă coordonatele esențiale ale fenomenului, adevărul obiectiv înscris în istorie și în diversele forme ale conștiinței sociale.

Valorificînd crezul moral dominant al maselor, așa cum apare el în dimensiunile sale majore transcrise estetic în folclor, C. I. Gulian pornește, pe drept cuvînt, în studiul său, de la descripția conținutului social al literaturii noastre populare reliefînd, în ordine, atitudinea maselor față de mizerie și suferință, modul cum se perpetuează în folclor protestul plural împotriva asupririi și exploatării, prezența

[1] În legătură cu aceste aspecte ale etosului popular, a se vedea, la finele veacului trecut, articolele Carmen Sylvei despre București, publicate într-un ziar francez și replica patriotică a lui Delavrancea, apărută în 9 editoriale tipărite în *Voința națională*, 1892. Pentru Carmen Sylva românii erau un popor „indiferent", „blazat din născare", „fără entuziasm" etc.; iar într-o nuvelă intitulată *Răzbunarea, studiu de moravuri românești* aceeași scriitoare ne socotea o colecție de brute, briganzi, ucigași de profesie etc. Replica lui Delavrancea a fost usturătoare. De altfel, marele nostru scriitor nu a pus în mod realist problema specificului etic al poporului romîn numai în aceste editoriale sau în discursul de recepție la Academie, ci și în extrem de interesanta conferință *Doina* în care spunea, între altele: „cuprinsul doinei trebuie să fie vitejesc, iar nu jalnic. Nu plîngere, ci strigăt de luptă... „*Doina*" ne revine ca ecoul eroismului nostru din trecut".

vie a sentimentului de ură seculară împotriva claselor posedante și a statului lor feudal sau burghezo-moșieresc, lupta de clasă etc. Descripția, bogată în ilustrări, e întovărășită nu numai de constatarea concluzivă a unei anume situații sociale și morale, existente obiectiv, ci, din cînd în cînd, și de tentativa de a deslușl sensul vieții așa cum și-l dorea sau imagina anonimul creator al literaturii populare. Trecînd la cel de-al doilea capitol al cărții sale, acad. Gulian insistă pe larg asupra umanismului popular, oprindu-se cu precădere la ideea că masele apreciază, sub raport etic, munca și virtuțile spirituale ale omului, reține, apoi, cîteva din însușirile morale caracteristice poporului romîn și analizează, în final, idealul etic în dragoste, așa cum se proiectează acesta, în diversele sale moduri, în creația folclorică. Concluziile sînt de cele mai multe ori noi, necunoscute de obicei cercetărilor de altă dată ale folcloriștilor romîni. Rămînînd, în genere în sferă social-etică, acad. C. I. Gulian valorifică aspecte legate direct de viața cotidiană a omului din popor, de problemele permanente ale acestuia, de visurile, necazurile, dorurile și aspirațiile lui. Cercetarea pe baza unui material folcloric bogat, a tuturor acestor laturi, duce la stabilirea unor coordonate principale ale etosului popular, diametral opuse acelora descoperite de adepții filozofiilor mistice. Pornind de la datele elementare ale vieții social-morale, așa cum sînt fixate acestea în creația populară orală, acad. Gulian poate încheia prin desenarea, în creion, a profilului etic al poporului nostru: nu resemnare, ci protest, nu pesimism, ci optimism, nu preferință spre armonie socială, ci lupta de clasă etc.

Problemele puse în discuție nu sînt, de bună seamă simple; nici rezolvarea lor la nivel maxim nu e prea ușoară. Cu atît mai mult, dezlelenind un teren nou, contribuțiile acad. Gulian merită relevate pe deplin și cu hotărîre. A sonda folclorul în esențele sale presupune, cum e și firesc în dezbaterea unui fenomen estetic, suplețe, discernămînt, finețe, familiarizare cu specificitatea obiectului contemplat, pentru ca interpretarea să nu alunece în simplism, vulgarizare sau nenuanțare. Aceasta mai cu seamă dacă luăm în considerare adevărul banal că poporul, deși este depozitarul celor mai mari și mai caracteristice valori spirituale umane, nu e totuși, în totalitatea lui, și exponentul celor mai avansate concepții despre lume și viață. Folclorul conține, în privința aceasta, după cum se știe, cele mai variate și contradictorii aluviuni ideologice, topite într-o unitate complicată, guvernată însă în substanța sa, de o atitudine realistă, înaintată și nobilă prin înseși idealurile imediate și ultime pe care le cuprinde sau le vizează. E limpede că reconstituirea, pe temelii materialist-dialectice, a etosului popular, nu poate, de aceea, ignora fațetele multiple ale problemei, nici exagera în chip necesar sau nenecesar anume aspecte ale ei. Sub acest raport, cartea acad. C. I. Gulian nu ocolește, *în general*, complexitățile, tinzînd de obicei să precizeze diversitățile, dar și să ierarhizeze, într-o ordine obiectivă, feluritele atitudini etice prezente în folclor. Efortul, mărturisit în prefață, de a se limita îndeobște la sezisarea problemelor celor mai importante ținînd de crezul moral al maselor și de a evidenția necesitatea cercetării atente și multilaterale a acestor probleme, este de aceea în ciuda neajunsurilor cărții, meritoriu. Pentru că, prin bogatul material ilustrativ citat, volumul izbutește să pună în lumină alte însușiri morale structurale poporului nostru decît acelea descoperite cu ani în urmă de preoții culturii gîndiriste.

Din păcate, acest material, de obicei elocvent prin sine însuși, nu e interpretat întotdeauna în lumina unei obiectivități depline: proverbe, locuțiuni populare, versuri desprinse din doine, strigături etc., — cu semnificații sociale, morale sau pur și

simplu practice bine determinate în conștiința colectivă — capătă în logica argumentării tîlcuri uneori forțate, inconsistente, vulgarizatoare sau fanteziste. D. Florea-Rarișteș semnala în „Tribuna" (nr. 7) o sumă de atari ciudate inadvertențe. Dar, din nefericire, în presa noastră discuția în jurul lucrării acad. C. I. Gulian n-a căpătat întotdeauna expresiile critice cele mai dorite. Articolul lui Florea-Rarișteș păcătuiește astfel, în general, printr-o reprobabilă lipsă de onestitate științifică, războindu-se cu greșeli evidente de tipar, citînd trunchiat și interpretînd neloial. Recenzia publicată de C. Teodoru în *Scînteia*, nr. 3923, în legătură cu cartea acad. C. I. Gulian, relevă cîteva din aceste improbități. Fără îndoială, procedînd așa cum a procedat, comentatorul clujean n-a realizat un articol de critică principială, capabilă să pună în lumină, la modul obiectiv, calitățile și deficiențele, pentru a participa cu bună credință la elucidarea eventuală a problemelor discutabile din studiul acad. Gulian. Credem însă, pe de altă parte, că relevînd numai însemnătatea lucrării fără a o discuta în toată complexitatea ei structurală, nici recenzia inserată de cunoscutul folclorist Mihai Pop în *Contemporanul* nr. 15 (549) n-a adus reale servicii cercetătorului nostru. Absența unui liminar discernămînt critic și elogiul exagerat (întemeiat pe o insuficientă analiză) nu sînt mai puțin contraindicate. Mai cu seamă dacă nu ignorăm amănuntul că fiind o carte de pionierat — ceea ce este un merit incontestabil — *Sensul vieții în folclorul românesc* pune și unele chestiuni discutabile. Cartea nu e perfectă. Dar e perfectibilă. Și în desăvîrșirea ei, credem, cuvîntul criticii constructive trebuie simțit.

Revenind la problema inadvertențelor existente în lucrarea acad. Gulian, am vrea să discutăm sumar sorgintea acestora. Neîndoielnic, concluziile și opiniile înscrise în studiul acad. Gulian sînt juste și verificabile în practică : literatura populară îi oferă pentru aproape oricare afirmație făcută un exemplu concludent. De ce atunci, întîlnim atîtea texte ilustrative care nu slujesc părerea exprimată de cercetător ? Desigur, una din cauze trebuie căutată într-o relativă neadîncire a unor aspecte ale materialului folcloric citat ; și, îndeosebi, a monumentalei opere a lui I. Zanne : *Proverbele românilor*. În al doilea rînd: într-o parțială nesiguranță în valorificarea nuanțată a textului popular și în ideea că oricărei probleme etice, folclorul trebuie să-i ofere răspuns categoric, fără a se ține seama că avem totuși de-a face cu o expresie *estetică* a etosului popular. Parcurgînd cartea acad. Gulian constatăm de aceea că, din păcate, în afara capitolelor intitulate *Prețuirea omului* (ne referim la paginile tratînd tema morții), *Însușirile morale* și *Idealul etic în dragoste* unde interpretarea atinge uneori profunzimi remarcabile, — în rest, comentariul, se păstrează, adesea, la nivelul descripției și al fișelor (teză plus ilustrare) nu întotdeauna selectate satisfăcător (adesea se repetă exemple și mai ales idei, fără a se realiza un progres sensibil spre sezisarea esențelor).

Maniera ajunge să afecteze în parte scopul inițial și final al lucrării acad. Gulian, evidențiat în titlul: *Sensul vieții în folclorul românesc*. Pentru că, autorul urmărește mai puțin deslușirea ideii *sensului vieții*, așa cum se concretizează el în conștiința populară și mai mult descrierea vieții însăși și a atitudinilor pe care masele le-au adoptat față de dușmanul de clasă, exploatare, mizerie, lupta de clasă etc. sau față de eroii provenind din popor și militînd pentru cauza lui. Dar care este *sensul*, adică înțelesul, rostul, direcția, valoarea vieții, așa cum se rotunjesc toate acestea în producțiile folclorice știm, după lectura cărții acad. Gulian, mai puțin decît ne-am fi așteptat. Surpriza provine, de fapt, din eroarea de a căuta în literatura populară — care rămîne un fenomen prin excelență estetic — răspunsuri de obicei categorice, formulate rațional, în raționa-

mente irefutabile. Or, ignorarea (sau ocolirea) specificului propriu obiectului studiat, ni se pare hazardată. Precizările preliminare ale acad. C. I. Gulian privind intenția sa de a considera folclorul numai în dimensiunea sa pur documentară, nu sînt, de aceea, prea întemeiate. E adevărat că orice operă artistică e, la urma urmei, un document al vieții sociale și psihice dintr-o anume epocă istorică, dar un document *estetic*. Cercetătorul idealului etic al unui scriitor va descifra acest ideal în opera estetică a acestuia, în *mesajul* pe care ni-l comunică ea etc. Documentul *estetic* nu poate fi cercetat cu *aceleași* mijloace ca unul pur social ; textul literar — reflectînd realitatea în imagini artistice — nu poate fi tratat ca unul neliterar (articol de gazetă, studiu filozofic, scrisoare etc.). Dar dacă folclorul (în cazul nostru) nu dă decît rareori răspunsuri noționale, întrebărilor filozofice, exprimă el totuși idei privind rostul vieții, menirea ei etc.? Fără îndoială că da. Dar ele trebuie căutate mai puțin în declarațiile verbale ale unor personaje sau numai în corpul unor locuțiuni proverbiale.

Sensul vieții trăiește, de cele mai multe ori țesut în tendințele operelor, în atitudinile structurale ale eroilor, în greutățile cu care au de întîmpinat, în logica acțiunii, în modul de rezolvare a problematicii abordate etc. Analiza temeinică a basmelor, bunăoară (sau a baladelor), pune în lumină mai clar și mai peremptoriu sensul vieții decît pasajele izolate, desprinse din textura unei opere oarecare. Poporul dezbate în basme și balade o temă care nu trebuie fixată numai în cunoscuta expresie : lupta dintre bine și rău. Privind problema în resorturile ei mai adînci, ne dăm seama că lupta aceasta se concretizează în ciocnirea omului cu natura vrăjmașă și în conflictul omului cu semenii săi. Antagonismele se sfîrșesc uneori tragic, alteori (cel mai adesea) prin biruința forțelor exprimînd țelurile nobile ale umanității. Antinomiile nu se circumscriu însă la entitățile om — natură sau om (bun) — om (rău). Ele capătă proporții cosmice, concentrînd în sfera lor întregul univers, de la cele văzute pînă la cele nevăzute ; ciocnirea ajunge astfel să reliefeze în ultimă analiză antinomia fundamentală : viață — moarte. Uneori antinomia aceasta se rezolvă prin recunoașterea perpetuității ei veșnice (în *Miorița*), cununia ciobănașului — exprimînd viața — cu moartea, apoi seninătatea eroului, prezența tuturor elementelor principale ale naturii — de la regnul mineral, pînă la cel animal, și de la spațiile pămîntene pînă la cele siderale — încheagă concluzia că întregul cosmos e guvernat de două crăiese : viața și moartea [1] ; alteori ea se soluționează prin biruința finală a morții, concepută ca fenomen obiectiv pe care nimeni nu-l poate evita (*Tinerețe fără bătrînețe și viață fără moarte*) ; de cele mai multe ori, însă, conflictul, aduce, în cele din urmă, apoteozarea vieții, prin îngenunchierea sau eliminarea din circuitul uman al forțelor morții și prin realizarea fericirii individuale (căsătoria) și a celei colective (nunta). Nașterea, căsătoria, moartea sînt în planul etosului popular evenimente ce se bucură de un interes deosebit. În scrutarea problemei sensului vieții, așa cum se materializează el în folclor, evitarea (cu unele excepții) a acestor momente-cheie văduvește în parte concluziile filozofice ale cercetării. Interpretarea lor multilaterală poate permite, în schimb, speculații (în sensul bun al cuvîntului) din cele mai interesante și mai concludente. Un basm ca *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără moarte*, numeroasele orații de nuntă, descîntecele, bocetele, legendele cosmogonice și mitologice, motivul ursitoarelor etc., furnizează fiecare în parte un interesant complex de atitudini ce se dorea luminat în valorile lui structurale cele mai caracteristice firii poporului nostru. Nu ne îndoim de adevărul că dacă acad. Gulian ar fi abordat

[1] În legătură cu semnificația acestei mult discutate balade, o să revenim cu alt prilej cînd ne vom exprima pe larg, prin analiză, punctul nostru de vedere.

cu mai mult curaj şi în valenţele lor multilaterale *şi* aceste probleme, ancorînd *întotdeauna* în esenţe, insistînd mereu în cercetarea sa asupra materialelor care cuprind semnificaţii etice, filozofice fundamentale şi neuitînd nici un moment că toate acestea sînt exprimate estetic, lucrarea sa ar fi cîştigat şi mai mult în intensitate.

Dar, considerînd, cum se spune în *Prefaţă* că scopul incursiunii făcute în folclorul romînesc era *numai* de a „evidenţia necesitatea cercetării acestor probleme de istoria şi teoria culturii noastre naţionale" observaţiile făcute se convertesc în deziderate ce vor fi, probabil, satisfăcute în viitor. Cartea îşi atinge neîndoelnic ţelul; numai că în planul unei plurale şi exhaustive cercetări folclorice ea împlineşte, deocamdată, doar un program minimal, solid însă şi, ceea ce este remarcabil, capabil de a furniza cititorului sugestii şi reflexii. Probabil, după acest volum ce reţine materialele de interpretat şi pune cîteva jaloane principale, acad. C. I. Gulian va întreprinde şi cercetarea *de sinteză* atît de mult dorită de toţi cei ce iubesc folclorul şi-l consideră ca o expresie complexă a specificului naţional al unui popor. Bogatul material ilustrativ adunat în *Sensul vieţii în folclorul romînesc*, coordonatele stabilite aici, punctul de vedere marxist-leninist luat ca criteriu de interpretare, capacitatea autorului de a dezvălui esenţele şi de a nuanţa analiza (capitole întregi, în ansamblul lor, vădesc atare virtuţi) sînt o chezăşie a încrederii ce-i acordăm.

Aurel Martin

ION BANU

Introducere în istoria filozofiei

Editura de stat pentru literatura politică, Bucureşti, 1957, 274 pag.

Lucrarea tov. Ion Banu este rodul unei activităţi didactice şi de cercetare ştiinţifică de aproape un deceniu. Ea reprezintă un aport remarcabil în literatura noastră ştiinţifică.

Filozofii marxist-leninişti se găsesc în situaţia fericită de a avea la îndemînă indicaţiile directe ale lui Marx, Engels şi Lenin atît în problema principiilor metodologice ale istoriei filozofiei *ca ştiinţă*, cît şi în analiza concretă a unor perioade, curente sau opere filozofice. Lucrarea lui I. Banu reprezintă, fără îndoială, o valoroasă încercare de a dezvolta mai departe aceste indicaţii, într-o monografie. Din acest punct de vedere — şi nu numai prin proporţiile ei — această *Introducere în istoria filozofiei* constituie *una din primele încercări în literatura marxistă de specialitate* de a expune sistematic, — *obiectul, legile, metodologia şi periodizarea istoriei filozofiei ca ştiinţă*. Preocupările similare ale unor cercetători marxişti (Plehanov; Fr. Mehring, Thalheimer, într-o introducere la studiile lui Mehring cu privire la istoria filozofiei; capitolul introductiv la manualul sovietic de istoria filozofiei din 1957; H. Lefèbvre; G. Lukács; Sidorov etc.) nu s-au cristalizat în lucrări atît de cuprinzătoare, sub unghiul de vedere al analizei minuţioase a problemelor studiate, cu excepţia, poate, a lucrării lui Jean Desanti (*Introduction à l'histoire de la philosophie*) pe care însă n-am avut ocazia s-o cercetăm. Îndrăzneala de a dezbate subiectul în perspectivă monografică este susţinută prin mînuirea competentă a metodei materialismului dialectic, cunoaşterea evoluţiei istorice a filozofiei universale şi romîneşti (cu oarecare predominare a interesului pen-

tru filozofia antică și referiri zgîrcite la cea contemporană). Expunerea clară, vie, foarte accesibilă, ușurează mult lectura volumului.

Teoria istoriei filozofiei reprezintă, și în momentul de față, terenul unei lupte de idei înverșunate. Lucrarea tov. I. Banu constituie un răspuns convingător la tezele idealiste care neagă posibilitatea unei *științe* a istoriei filozofiei, capabilă să formuleze legi sau să aprecieze obiectiv conținutul evoluției sale (de ex. F. Alquié). Ea înlătură, prin puterea argumentelor, și acea tratare anistorică, de orientare kantiană sau fenomenologică-morfologică, practicată, de pildă, de Heimsoeth sau K. Lövith („teme" detașate de condițiile în care apăruseră). În lumina expunerii de față, cititorul este înarmat și împotriva înțelegerii neistorice a istoriei filozofiei ca o revenire ciclică la aceleași soluții (K. Schilling), sau ca „un proces de banalizare" (A. Bontadini), concepții care contestă *progresul în cunoaștere* realizat în istoria gîndirii filozofice. Deși autorul nu se referă la asemenea concepții actuale, cu circulație în cultura burgheză, nici măcar la cea de mare notorietate a lui B. Russell, care recunoaște — în anumite limite — însemnătatea condiționării social-istorice a sistemelor filozofice, — lucrarea contribuie în mod obiectiv la promovarea unei atitudini critice față de istoriografia burgheză a filozofiei. I. Banu respinge cu o argumentare bine întemeiată concepțiile idealiste ale istoricilor romîni ai filozofiei. Combativitatea scrierii, axarea ei pe problemele luptei ideologice actuale, constituie calități incontestabile.

Inainte de a ne ocupa de ideile autorului, menționăm, în prealabil, lipsa delimitării precise a contribuției autorului în raport cu cuceririle anterioare ale marxism-leninismului în acest domeniu. Este vorba de faptul că tov. I. Banu nu examinează separat din punct de vedere metodologic lucrările lui Marx, Engels și Lenin privitoare la istoria filozofiei și nu reliefează direcțiile în care caută să dezvolte aceste indicații în lucrarea sa. Există *referiri* la aceste lucrări și autorul valorifică din plin rezulatele cuprinse în ele, însă o lucrare despre *metodologia* istoriei filozofiei avea desigur și sarcina de a înfățișa această metodologie *in actu* în scrierile amintite.

O altă observație generală privește lipsa de unitate a celor trei părți: partea întîi și a treia (despre istoria filozofiei ca știință, p. 9—79 și periodizarea istoriei filozofiei, p. 197—265), deși folosesc un mod de expunere foarte accesibil, se mișcă pe planul cercetării creatoare. În schimb, partea a doua (metodologia istoriei științifice a filozofiei, p. 80—196) cuprinde, într-o unitate prea puțin diferențiată, principii de cercetare științifică alături de recomandări pentru studierea istoriei filozofiei. Aceste sfaturi, mai mult didactice, foarte utile ca atare și contribuind în largă măsură ca lucrarea să-și îndeplinească menirea *propedeutică*, contrastează, totuși, cu ansamblul cărții. Cititorul are impresia că aceste observații cu caracter propedeutic trebuiau concentrate într-un capitol separat.

Aceste notații, privind structura cărții, au doar valoarea unor simple deziderate. Sarcina ce ne propunem privește lucrarea în forma în care ne-o oferă autorul. Considerată ca atare, lucrarea se distinge prin idei și sugestii care ne îmbie să redăm în cîteva linii cuprinsul *Introducerii în istoria filozofiei*.

Tov. I. Banu își propune, înainte de toate, să determine în lumina marxism-leninismului *istoria filozofiei ca știință*. Cu grija de a evita schematizarea simplificatoare, autorul pornește de la constatarea existenței unei „legături obiective între activitatea filozofică dintr-o epocă istorică dată și relațiile de clasă, prin urmare relațiile economice ale societății în perioada respectivă" (p. 16). Examinarea naturii și legilor acestei legături obiective formează cuprinsul acestui prim capitol. Aici, ca de altfel în întreaga lucrare, enunțurile și demonstrația autorului se bazează pe un

număr considerabil de exemple, pe larg examinate și de cele mai multe ori foarte convingătoare. Arătînd că pozițiile în filozofie se definesc în funcție de atitudinea adoptată în problema fundamentală a raportului dintre existență și conștiință, tov. I. Banu desprinde ca o *primă lege* a istoriei filozofiei existența unui „raport determinat ... necesar, universal și esențial, care acționează ca lege *obiectivă*" și pe care o *formulează* în felul următor: *„există o condiționare obiectivă, predominant de clasă, a materialismului și idealismului în istoria filozofiei"* (p. 28). Acțiunea acestei legi constituie fundamentul istoriei filozofiei ca știință. Însă, autorul merge mai departe, propunîndu-și să dezvăluie conținutul și obiectul acesteia, exprimate în cea de a *doua lege*: „istoria filozofiei reprezintă un proces de dezvoltare a materialismului și dialecticii, adică un proces *de descoperire progresivă a legilor obiective celor mai generale ale materiei și mișcării ei, de oglindire din ce în ce mai complexă, mai profundă, a acestor legi obiective în legile, în categoriile materialismului dialectic, ale logicii"* (p. 37). Această lege pune în lumină procesul de *cunoaștere progresivă*, realizat de omenire în cursul practicii sale și exprimat în generalizări filozofice. Cu alte cuvinte, în cursul istoriei filozofiei are loc un progres în sensul adîncirii, îmbogățirii cunoașterii.

După această determinare a conținutului istoriei filozofiei, tov. I. Banu se oprește asupra motorului dezvoltării — asupra cauzei sale interne — în istoria filozofiei, pe care o formulează în cea de *a treia lege*; *„procesul de descoperire a legilor, a categoriilor filozofice care exprimă legitatea obiectivă cea mai generală a naturii, societății și gîndirii, adică procesul de creștere a materialismului și a dialecticii, s-a desfășurat pînă acum în luptă neîntreruptă împotriva idealismului, împotriva metafizicii"* (p. 45) [1].

[1] Termenul *„pînă acum"* ni se pare superflu. Și *de acum înainte* va exista o luptă împotriva idealismului și a metafizicii. Nu de mult în articolul *„Cu privire la experiența istorică a dictaturii proletariatului"* și în expunerea lui Lu Ting-yi se arăta, pe bună dreptate, că opoziția dintre materialism și idealism — care în condițiile existenței claselor antagoniste ia forma unei opoziții de clasă — se menține, în virtutea bazei lor gnoseologice, și *după dispariția claselor*. Baza dăinuirii ei o constituie contradicția dintre subiectiv și obiectiv, progres și conservatism, forțe și raporturi de producție.

In continuare, tov. Banu caută să demonstreze (p. 46—64) că un real progres al cunoașterii nu a fost posibil decît pe linia materialismului și a dialecticii, astfel încît, „ideile pozitive descoperite de idealiști ... reprezintă valori doar ... în măsura în care în ele *nu mai există idealism"* (p. 56). Această formulare și analiza pe care se sprijină ni se par neconvingătoare. De altfel, ea se leagă de interpretarea unilaterală a unei teze formulate de Lenin. Tov. I. Banu citează din *Caietele filozofice* caracterizarea idealismului ca *„o floare sterilă"* ...„ce crește pe copacul viu al cunoașterii omului... atotputernică" [1], pe care o interpretează în sensul teoriei sale proprii anume că idealismul, fiind o cunoaștere mistificată (ceea ce este just) prin aceasta *„nu este cunoaștere"* (p. 47). Nu putem intra aici în analiza acestei foarte complexe probleme de gnoseologie. Se pare, însă, că tov. Banu cedează aici schematismului (sau—sau), trecînd peste teza de bază formulată de Marx și Engels că *și cunoașterea mistificată* este o cunoaștere. A-i contesta funcția de cunoaștere *(nu de adevăr)* înseamnă a postula existența unor idei ce *nu reflectă nimic*. „Mistificarea" nu înseamnă non-cunoaștere, ci numai *cunoaștere* defectuoasă sau neadevărată, falsă. De altfel, însuși Lenin, lămurește pe deplin această problemă: „Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic, idealismul filozofic nu este *decît* o năzbîtie. Dimpotrivă, din punctul de vedere

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 325.

al materialismului *dialectic*, idealismul filozofic este dezvoltarea *unilaterală*, exagerată, überschwengliches (Dietzgen) (amplificare, umflare) a uneia din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii într-un absolut *rupt* de materie, de natură, divinizat. Idealismul este clericalism. Just. Idealismul filozofic constituie însă (*„mai exact" și „în afară de aceasta"*) *calea* ce duce la clericalism *prin* intermediul UNEIA DIN NUANȚELE *cunoașterii* (dialectice) infinit de complexe a omului"[1]. Așadar, a considera idealismul ca o non-cunoaștere înseamnă a simplifica și a denatura mersul real al elaborării categoriilor filozofice, care *în anumite condiții date*, nu putea avea loc *pînă la apariția materialismului dialectic* decît pe linie idealistă (vezi și teza 1 despre Feuerbach)[2]. Prin aceasta nu se justifică idealismul, sau, potrivit distincției juste introduse de tov. I. Banu, activitatea teoretică a idealiștilor, nici nu se afirmă că ei ar fi purtătorii progresului în istoria filozofiei, dar se redă mai exact adevărul istoric. Aceste vederi despre rolul jucat de idealism în istoria filozofiei îl determină pe tov. I. Banu ca în periodizarea istoriei filozofiei, enunțînd principii în general juste, să aplice tacit unele criterii pe care nu le putem caracteriza decît ca artificiale, anistorice.

Stabilind, așadar, legile obiective care determină procesul istoric al dezvoltării filozofiei, tov. Banu trece la *definiția istoriei filozofiei ca știință*. El pornește de la cunoscuta definiție a lui A. A. Jdanov, aducîndu-i substanțiale critici (anume că aceasta nu scoate în evidență caracterul suprastructural al filozofiei; nu include nici o referire la dialectică etc.). Tov. Banu propune următoarea definiție: „istoria filozofiei ne apare ca istorie a zămislirii, apariției și dezvoltării *materialismului* și dialecticii; această istorie se desfășoară, trecînd și prin sistemele filozofice în ansamblu idealiste, metafizice; ea are ca motor lupta dintre materialism și idealism, dintre dialectică și metafizică, luptă care în linii generale oglindește pe plan filozofic luptele sociale, îndeosebi luptele de clasă de-a lungul orînduirilor sociale" (p. 65). Definiția de mai sus prezintă avantaje față de cea a lui Jdanov. Totuși, ea sugerează unele observații. În primul rînd formularea ei lingvistică necesită unele retușări, în al doilea rînd ea nu subliniază în deajuns caracterul de *criteriu fundamental* al distincției dintre materialism și idealism, față de care lupta dintre dialectică și metafizică are un rol subordonat (deoarece constituirea dialecticii ca știință nu este posibilă decît pe baze materialiste). Ne permitem să sugerăm o definiție care pornește de la cea propusă, încercînd să o îmbunătățească, ținînd cont de precizările cuprinse chiar în lucrarea tov. Banu: Istoria filozofiei este știința despre legile zămislirii, apariției și dezvoltării concepției materialist-dialectice despre lume, ca rezultat al luptei dintre materialism și idealism, și — subordonat acesteia — al luptei dintre dialectică și metafizică, determinate în linii generale și în ultima instanță de luptele de clasă, și reflectînd contradicțiile antagoniste ale societăților bazate pe exploatare, sau pe cele neantagoniste, din societatea fără clase, precum și contradicțiile inerente cunoașterii. Prin aceasta ea îndeplinește un rol social activ.

În ultimele pagini ale acestei părți, tov. Banu se oprește asupra deosebirilor

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 324.

[2] „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv cel al lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, senzorialul este conceput numai sub forma *obiectului sau al contemplării*, și nu ca *activitate omenească senzorială, ca practică*; deci nu în mod subiectiv. De aceea, în opoziție cu materialismul, latura *activă* a fost dezvoltată în mod abstract de către idealism, care, firește, nu cunoaște activitatea senzorială, reală ca atare" (K. Marx-Fr. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., București 1956, p. 613, — *sublinierea noastră*). De altfel, autorul se referă la această teză, dar poziția pe care a adoptat-o ni se pare că îl împiedică să o folosească în sensul ei autentic.

radicale dintre înţelegerea marxist-leninistă şi cea hegeliană a istoriei filozofiei ca ştiinţă.

A doua parte a lucrării, cum am arătat, se ocupă *cu metodologia istoriei ştiinţifice a filozofiei* (p. 80 şi urm.). Aici, principiile metodologice se amestecă şi cu unele recomandări, de accentuat caracter didactic, peste care vom trece mai repede. Tov. I. Banu formulează ca o primă cerinţă: datoria istoricilor filozofiei de a da o *caracterizare a concepţiilor filozofice* în mod concret şi istoric. Iată ce recomandare se face în această privinţă: se cere cercetarea *„felului în care se încadrează* o anumită idee sau teorie filozofică în epoca ei, *cum răspunde* ea nevoilor claselor sociale aflate în luptă în epoca şi în locul dat, *cum rezolvă* ea anumite probleme în raport cu ideile filozofice anterioare şi contemporane enunţate în aceleaşi probleme, *felul concret* în care ideea filozofică respectivă se află legată de ideile politice, juridice, ştiinţifice, etice etc. ale timpului, cum *acţionează* ea în ansamblul acestor legături ideologice, într-un cuvînt *funcţia* teoretică şi istorică concretă pe care o îndeplineşte în epoca şi locul dat" (p. 88). In această perspectivă, opera filozofică se delimitează precis prin conţinutul său obiectiv, concret, reliefîndu-se ceea ce este *nou* în ea. O a doua recomandare metodologică priveşte *evidenţierea luptei dintre materialism şi idealism, dintre dialectică şi metafizică.* Tov. Banu scoate în lumină *sensul activ* al raportării concepţiilor filozofice, una faţă de cealaltă, considerînd că orice poziţie teoretică reprezintă *„un act de luptă"* (p. 93). In *definirea concretă a izvoarelor concepţiilor filozofice,* tov. Banu distinge următoarele aspecte: descoperirea rădăcinilor sociale, a izvoarelor teoretice, a influenţelor instituţionale, a celor exercitate de dezvoltarea ştiinţelor naturii, dezvăluirea rădăcinilor gnoseologice, subliniind însemnătatea *primordială* a rădăcinilor sociale (p. 96—150). Tov. I. Banu aduce precizări bine venite în chestiunea definirii rădăcinilor de clasă ale unei teorii filozofice. „A defini rădăcinile de clasă ale unei teorii filozofice — spune el — înseamnă a preciza în ce constă *funcţia socială* pe care o îndeplineşte teoria respectivă într-un moment determinat, în cadrul unui anumit raport al forţelor de clasă; înseamnă a arăta care este anume poziţia de clasă ce îşi găseşte oglindirea în gîndirea filozofului respectiv, a arăta cărei clase sociale îi *foloseşte* teoria respectivă, care anume interese sociale, năzuinţe sociale se exprimă în teoria respectivă şi sînt în fapt sprijinite de ea. Problema rădăcinilor de clasă ale filozofiei este în fond problema de a se şti, ţinînd seama de faptul că existenţa socială determină conştiinţa socială, *care anume existenţă de clasă cu interesele şi năzuinţele ei* a favorizat apariţia unei anumite teorii filozofice, care anume clasă este satisfăcută în interesele ei de teoria filozofică studiată. Problema rădăcinilor de clasă este indisolubil legată de rolul social pe care îl îndeplineşte o anumită concepţie filozofică, de sensul în care ea participă la mişcarea istorică, frînînd-o sau stimulînd-o. Adesea cunoaşterea acestui rol activ ne ajută în bună măsură să dezvăluim adevăratele rădăcini sociale ale unei anumite teorii".

Izbutită şi nuanţată este analiza prin care autorul demonstrează că determinarea de clasă constituie cadrul în care se manifestă libertatea şi originalitatea creatoare a filozofilor. Consideraţiile asupra importanţei studierii izvoarelor teoretice, a influenţelor instituţionale şi a raporturilor istoriei filozofiei cu istoria ştiinţelor contribuie la precizarea aspectelor multiple pe care trebuie să le scoată în evidenţă cercetarea istorico-filozofică, rămînînd însă fundamentală şi primordială determinarea rădăcinilor şi funcţiilor sociale de clasă ale concepţiilor filozofice. In această ordine de idei, am vrea să formulăm două observaţii critice pe marginea expunerii tov. I. Banu. In primul rînd, avem impresia că legătura filozofiei cu poziţiile de clasă — în analiza căreia autorul combate tendinţele de simplificare vul-

garizatoare — trebuia cercetată mai adîncit. Anume, trebuie subliniată ideea că această determinare are loc în cadrul interacțiunii formelor conștiinței sociale. Condițiile sociale sau poziția socială acționează asupra orientării teoretice, gnoseologice, prin medieri complexe, anume prin intermediul atitudinii politice, etice în deosebi. Lăsînd în umbră această verigă de mediere, tov. I. Banu leagă cîteodată prea direct anumite concepții filozofice de politică („manifestările de agnosticism de esență idealistă din gîndirea burgheză contemporană exprimă pe plan filozofic doar incapacitatea istorică a burgheziei de a se menține ca clasă" p. 27 etc.). În al doilea rînd *Introducerea în istoria filozofiei* nu acordă atenția cuvenită rădăcinilor gnoseologice *istorico-concrete* ale concepțiilor idealiste. Există o rădăcină gnoseologică generală a idealismului relevată de autor foarte convingător. Însă, istoricul filozofiei trebuie să arate rădăcinile gnoseologice *concret-istorice* ale idealismului în fiecare epocă și în fiecare țară. Tocmai aceste rădăcini gnoseologice *concrete* care exprimă contradicțiile concrete ale cunoașterii teoretice dintr-o perioadă dată explică *varietatea* formelor istorice ale idealismului. O istorie riguros științifică a filozofiei trebuie să cerceteze și această latură a problemei. Această concluzie se impune și la citirea subtilelor observații ale tov. I. Banu cu privire la *logicul și istoricul în istoria filozofiei* (p. 150—172). Autorul urmărește interacțiunea lor pe două planuri: unitatea dintre istoria socială și istoria cunoașterii, unitatea dintre procesul istoric și sistemul categoriilor logice actuale. Examinarea unității dintre istoric și logic acționează ca un principiu metodologic în istoria filozofiei și scoate în evidență „*istoria* categoriilor *logice*, în lumina *logicii* interne a acestei *istorii*" (p. 159). Ilustrarea acestei teze prin analiza competentă a unor exemple luate din epoci variate constituie una din părțile cele mai interesante ale cărții.

Partea metodologică se încheie cu cercetarea *aprecierii de valoare, a valorificării în istoria filozofiei* (p. 172—196) în aspectele sale multiple, reprezentînd o îmbinare concretă a principiului actualității partinice cu cel al istorismului. În această direcție tov. I. Banu desprinde următoarele întrebări la care trebuie să răspundă istoricul filozofiei:

„Ce aduce nou teoria respectivă față de *trecut*?

„Cum izbutește să răspundă ea sarcinii sociale, de clasă, de luptă ideologică, pe care o are în *prezentul ei istoric*?

„Ce o desparte oare de *viitor*, adică de stadiul de dezvoltare a materialismului și a dialecticii în timpul nostru, deci de stadiul actual — deocamdată cel mai înalt — de dezvoltare a cunoașterii filozofice?

„Ce rămîne valabil *astăzi* din concepția respectivă, în ce fel, urmează să o valorificăm?"

Pe cît de precisă este analiza perspectivelor metodologice ce se desprind din aceste întrebări, pe atît de nesatisfăcătoare sînt considerațiile cu privire la raportul dintre istoria *universală* a filozofiei și istoriile ei *naționale* (p. 188—193) în care autorul aplică asupra istoriei filozofiei, în mod vădit schematic, teza leninistă a celor „două culturi" (în sînul fiecărei culturi naționale din societățile antagoniste) și teza stalinistă a conținutului socialist unic în forme naționale diferite.

Luptînd, în mod îndreptățit, împotriva ștergerii opoziției dintre pozițiile filozofice, credem că tov. Banu comite o simplificare care contrastează vizibil cu finețea dialectică a ținutei restului lucrării; în adevăr, considerațiile despre o „filozofie unică universală" și filozofii „naționale" par a forța uși deschise. Desigur tov. I. Banu nu neagă *existența* unei istorii a filozofiei universale, nici pe cea a filozofiilor naționale. Accentuînd însă în mod exagerat rezervele îndreptățite împotriva cosmopolitismului sau naționalismului, expunerea lasă impresia că se contestă adevăruri faptice (ceea ce evident nu a fost în intenția autorului). În realitate *există* o istorie *universală* a filozofiei

(de altfel și tov. Banu purcede cu cîteva pagini mai departe la periodizarea ei), o istorie universală a luptei dintre materialism și idealism, fără ca aceasta să însemne o tăgăduire fie a opoziției dintre ideologia claselor antagoniste, fie a deosebirilor naționale. La fel *există* o istorie a filozofiilor *naționale*, în cadrul căreia se afirmă contradicția ireductibilă dintre idealism și materialism, ideologia progresistă și cea retrogradă. Termenul de filozofie *națională* nu vrea să spună că există o națiune nedivizată în clase, ci înseamnă că filozofii fac parte dintr-o națiune, în care contradicțiile de clasă iau forme concrete și se exprimă pe plan filozofic prin lupta de idei a cărei istorie o cercetează istoricul filozofiei.

În partea finală a interesantei sale cărți, tov. I. Banu se ocupă cu *periodizarea istoriei filozofiei* (p. 197—274). După precizarea conținutului obiectiv și concret istoric al conceptului de *perioadă*, autorul relevă valoarea cognitivă a unei juste periodizări, constînd în aprofundarea legăturii dintre o concepție filozofică determinată și antecedentele sale pe de o parte, și a rolului său istoric pe de altă parte (p. 202—203). Prin aceasta, opera filozofică primește o determinare multilaterală prin : *unitatea* care leagă teza sau concepția filozofică respectivă de o alta, *diferențele* ei specifice, caracterul de *superioritate* sau *inferioritate* al soluțiilor preconizate, gradul ei de *eficacitate* în epoca dată, *valoarea* ei în raport cu soluțiile posibile în limitele date de loc și de timp etc.

Am relevat mai sus teza tov. I. Banu potrivit căreia idealismul ar fi o noncunoaștere. Această convingere a autorului, pe care nu ne-o putem însuși, are o influență negativă și asupra formulării *principiilor generale de periodizare* pe care le expune. Tov. Banu ajunge la enunțuri inacceptabile ca acestea : „perioadele istoriei filozofiei trebuie să se refere la perioadele prin care trece de-a lungul istoriei obiective a filozofiei dezvoltarea materialismului și dialecticii" (p. 211). Deși ne asigură că aceasta nu înseamnă eliminarea idealismului din istoria filozofiei, totuși el afirmă mai departe că, „noțiunile de dezvoltare periodală, perioadă și periodizare devin lipsite de sens de îndată ce sînt raportate la idealism" (p. 212). Vom vedea mai tîrziu la ce inadvertențe duce această poziție în aplicarea ei la problemele concrete ale periodizării. Deocamdată, mai relevăm justa precizare metodologică că lupta dintre materialism și idealism are prioritate față de lupta dintre dialectică și metafizică în periodizarea istoriei filozofiei (p. 215). Tov. I. Banu stăruie să demonstreze că perioadele istoriei filozofiei nu coincid întru totul cu orînduirile sociale (p. 218), de aceea criteriul fundamental de periodizare *ține seama* de succesiunea orînduirilor sociale, dar înainte de toate de mișcarea claselor sociale (p. 220). Toate considerentele expuse urmăresc să fundamenteze punctul de vedere, susținut de autor și într-o comunicare prezentată la sesiunea generală din 2—6 iulie 1956 a Academiei R.P.R., izvorînd — am încercat să arătăm și atunci — nu din nevoile *reale* ale desfășurării istoriei filozofiei, ci din necesitatea consecvenței cu propriile sale teze, îndeosebi de tendința semnalată mai sus de a pune semnul egalității între istoria filozofiei (istoria *luptei* dintre materialism și idealism) și istoria progresului cunoașterii filozofice științifice, autentice, materialist-dialectice. Unitatea dintre logic și istoric este o unitate, sau dacă vreți o identitate concretă, nu una abstractă, în care o schemă logic coerentă poate fi *substituită* procesului istoric, complex, contradictoriu.

Institutul de filozofie al Academiei R.P.R. căruia îi revine sarcina întocmirii unui manual de istoria filozofiei din Romînia, în viitorii trei ani, a organizat o sesiune specială consacrată periodizării istoriei filozofiei din Romînia. Cu această ocazie s-au precizat pozițiile comune, așa că ne mulțumim, aici, cu formularea unor observații cu totul generale cu privire la în-

cercarea de periodizare generală a istoriei filozofiei (p. 230—246) și cu privire la cea de periodizare a istoriei filozofiei în Romînia (p. 246—265).

Tov. I. Banu împarte *epoca premarxistă a istoriei filozofiei* în următoarele etape: 1) comuna primitivă, 2) prima etapă a materialismului (orînduirea sclavagistă) și lupta acestuia cu idealismul, 3) etapa intermediară a dezvoltării materialismului, din orînduirea feudală, 4) a doua etapă în dezvoltarea materialismului și a dialecticii (dezvoltarea burgheziei) și lupta împotriva idealismului și metafizicii în condițiile corespunzătoare, 5) a treia etapă a dezvoltării materialismului și formele corespunzătoare de luptă împotriva idealismului; apropierea materialismului de dialectică (mișcarea țărănimii iobage). În ceea ce privește *epoca marxist-leninistă a istoriei filozofiei* se deosebesc: etapa marxistă și cea leninistă.

În filozofia din Romînia pînă la pătrunderea marxismului, tov. I. Banu distinge următoarele etape: 1) elemente de *gîndire înaintată în orînduirea sclavagistă*, 2) manifestări raționaliste, anti-obscurantiste și anti-iobăgești în orînduirea feudală, 3) dezvoltarea materialismului și lupta împotriva idealismului și idèologiei feudale în perioada ascensiunii burgheziei, 4) curentul democrat-revoluționar.

Cu privire la primul proiect de periodizare, referitoare la istoria filozofiei universale, tendința tov. Banu de a substitui procesului istoric real o schemă logică provoacă o serie de inconveniente sau inadvertențe. Astfel, nu vedem necesitatea de a include în istoria *filozofiei* vederile materialiste din comuna primitivă despre care însăși autorul recunoaște că nu constituie *filozofii*, ci simple intuiții și despre care de altfel, nu dispunem de izvoare corespunzătoare (p. 231—232). Identificarea totală a istoriei *filozofiei* cu istoria *materialismului* (și nu cu lupta dintre materialism și idealism) ne face impresia că se lasă în umbră analiza critică a ideologiilor dominante, a filozofiei dominante din diferitele orînduiri. Această construcție forțată duce apoi la caracterizări cu totul artificiale ca, de exemplu, caracterizarea istoriei filozofiei în orînduirea feudală drept „etapă intermediară a *dezvoltării materialismului*" (p. 233). O asemenea tratare abstractă anistorică, se manifestă apoi în stabilirea locului materialismului ideologiei țărănimii revoluționare în perioada de descompunere a orînduirii feudale (p. 236—237) pe care autorul îl studiază *după* filozofia clasică germană, (deși J. Meslier este contemporan cu d'Holbach, Diderot etc.) ba mai mult și după examinarea filozofiei lui Nehru sau a „materialismului" spontan al lui Louis de Broglie (care greu poate fi caracterizat în ansamblul poziției sale ca materialist), ceea ce este inadmisibil. Autorul este nevoit să recurgă la asemenea răsturnări ale cronologiei în vederea justificării schemei propuse în care procesul istorico-filozofic este subordonat criteriului logic al apropierii teoriilor în cauză de materialismul dialectic. De altfel, se pare că ea se bizue și pe o determinare nu tocmai precisă a rădăcinii de clasă a democratismului revoluționar. „Ideologia țărănimii revoluționare" antiiobăgiste este o categorie foarte vagă și avem impresia că simplifică lucrurile în chip exagerat. Apropierea de dialectică a materialismului democraților revoluționari ruși, de pildă, nu se explică exclusiv prin presupusa rădăcină „țărănească", Lenin a arătat că revoluționarismul *raznocinților* (Belinski, Herzen) este expresia poziției micii burghezii radicale care se *identifică* cu obiectivele luptei de eliberare a țărănimii iobage, dar nu se rezumă la aceste obiective.

De altfel, crearea acestei etape, plasate în istorie după analiza unor poziții materialiste avansate pentru vremea lor, se explică probabil, prin identificarea schematică a progresismului cu materialismul. Or, Engels a subliniat că ideologia *progresistă* a războiului țărănesc german a avut o formă teoretică nu numai idealistă, dar și

mistică, teologică, fără ca aceasta să-i scadă caracterul ei progresist pentru vremea respectivă. Deși în principiu recunoaște acest lucru (p. 53), furat de schema de periodizare și de vederile sale asupra idealismului, tov. Banu parcă îl uită.

Cu totul nesatisfăcătoare și sărace sînt referirile la filozofia burgheză contemporană, de altfel nu numai în acest capitol, dar și în întreaga lucrare.

Incercarea de periodizare a istoriei filozofiei în Romînia (p. 246—265) pe care, de altfel, și tov. I. Banu o consideră drept punct de pornire pentru o discuție largă (p. 246), prezintă aceleași inconveniente ca și schema de periodizare propusă pentru istoria filozofiei universale. Cu deosebire că de data aceasta omisiunile și inversiunile cronologice devin deosebit de arbitrare. Se omit momente cum ar fi umanismul din Transilvania (Nicolaus Olahus, Mihail Valahul etc.). Maiorescu — care reprezintă *conștient* reacțiunea față de ideologia mișcării revoluționare din 1848 — este tratat *înainte* de ideologia răscoalei din 1821, înainte de N. Bălcescu, Murgu, Al. Russo, Bolliac, Ionescu de la Brad etc. (Bărnuțiu — teoretician al republicanismului este pur și simplu omis). De altfel și Conta, Mentovich, Hasdeu, Xenopol, V. Babeș etc. sînt tratați *înainte* de Bălcescu etc. pentru a invedera un mers ascendent *neîntrerupt* de la democratismul revoluționar la socialism, pe care tov. Banu, stăpînit de dorința de a da o periodizare în care logicul și istoricul să coincidă necondiționat, îl prezintă fără zig-zag-uri, fără momente de regres. Or, ca să dăm numai un singur exemplu, pregătirea *nemijlocită* a socialismului — pe planul realităților istorice — nu o constituie Bălcescu, ci mai de grabă Conta. Cercetări recente au scos la iveală că adepții lui Conta, așa-numiții „tineri contiști" au format primele nuclee socialiste (Nădejde și alții) [1]. Numărul obiecțiunilor ar putea fi sporit. Deși personal avem rezerve multiple față de periodizările propuse de tov. I. Banu, ele nu pot umbri faptul esențial că *Introducerea în istoria filozofiei* cuprinde *prima* încercare de periodizare din literatura noastră filozofică. Meritul tov. Banu, în această privință nu poate fi decît subliniat cu recunoștință pentru curajul inițierii și grăbirii procesului de clarificare a acestei spinoase probleme.

De bună seamă, n-am putut reda decît osatura logică descărnată a lucrării tov. I. Banu, stăruind asupra unor obiecții critice. In acest fel, imaginea despre lucrare ar rămîne incompletă, dacă n-am sublinia, în încheiere, că tezele expuse, mai ales în primele două părți ale cărții, sînt susținute printr-o bogată și multilaterală argumentare în care se îmbină cu multă pricepere, cum am arătat mai sus, demonstrația logico-teoretică cu analiza concretă, deseori subtilă, a unor momente însemnate din istoria filozofiei. Evitarea cu grijă a capcanelor unor „soluții" dogmatice, străduința de a surprinde pulsația vie a procesului istorico-filozofic, năzuința de a reliefa elementele valoroase ale operelor filozofice din trecut în vederea valorificării lor în actualitate, în slujba dezvoltării creatoare a filozofiei marxist-leniniste, mărturisesc despre poziția militantă a autorului.

Prin problemele ridicate și prin multe din soluțiile sau ipotezele propuse, *Introducerea în istoria filozofiei* de I. Banu constituie o realizare meritorie, un aport — și credem nu numai pe plan național — la elaborarea metodologiei marxiste a istoriei filozofiei. O lucrare care de bună seamă va juca rolul unui ferment activ în dezvoltarea ulterioară a cercetărilor istorico-filozofice din țara noastră. Ca atare, ea reprezintă o contribuție originală demnă de a fi socotită deschizătoare de drum.

Pavel Apostol

[1] Vezi M. Ioanid, *Comunicarea prezentată la sesiunea Academiei R.P.R. consacrată comemorării a 75 ani de la moartea lui V. Conta*, în *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 3, p. 123.

O lucrare sovietică despre Dimitrie Cantemir

Lucrarea filozofului V. N. Ermurațski *Concepțiile social-politice ale lui D. Cantemir*, apărută recent sub îngrijirea Institutului de istorie, limbă și literatură a Filialei din R.S.S. Moldovenească a Academiei de Științe din U.R.S.S. face parte dintr-o lucrare mai vastă consacrată concepției despre lume a marelui cărturar și om politic moldovean de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea.

In introducerea lucrării, după ce subliniază importanța valorificării moștenirii lui D. Cantemir și în particular a concepțiilor sale social-politice, autorul procedează la o trecere în revistă critică a literaturii referitoare la autorul *Istoriei ieroglifice*. In continuare, definind trăsăturile esențiale ale gîndirii social-politice a lui D. Cantemir, autorul arată că el a fost ideologul părții înaintate a clasei dominante din acea vreme, ale cărui concepții au oglindit tendințele progresiste din dezvoltarea Moldovei și Rusiei în secolul al XVIII-lea, tendințe care s-au exprimat în lupta pentru întărirea autorității centrale a domnitorului, pentru lichidarea arbitrariului boierilor, pentru lichidarea jugului turcesc, pentru o strînsă alianță a Moldovei cu Rusia.

Capitolul I al lucrării cuprinde o analiză multilaterală a condițiilor social-istorice în care s-au format concepțiile lui D. Cantemir, precum și o caracterizare a principalelor perioade din viața și activitatea sa. In acest capitol relevăm îndeosebi paginile consacrate activității lui D. Cantemir în Rusia. Combătînd afirmațiile tendențioase ale unor istorici burghezi romîni, autorul subliniază legătura strînsă dintre activitatea lui D. Cantemir desfășurată după anul 1711 și mișcarea politică și culturală din Rusia din epoca lui Petru I, întregind cunoașterea acestui aspect al operei lui D. Cantemir cu o serie de elemente noi, interesante.

Interesantă este și observația autorului privitoare la continuitatea dintre creația lui D. Cantemir — autorul se referă aici în special la romanul satiric *Istoria ieroglifică* — și cea a fiului său, remarcabilul scriitor satiric Antioh Cantemir, care ocupă un loc de seamă în literatura rusă.

Trecînd la analiza ideilor social-politice ale lui D. Cantemir — care formează obiectul capitolului II al lucrării — autorul, relevînd legătura dintre opera lui D. Cantemir și cea a cronicarilor moldoveni din secolul al XVII-lea, subliniază că factorul hotărîtor în formarea concepțiilor social-politice ale gînditorului moldovean l-a constituit însăși realitatea din jur. Fiind martorul grelei situații a Moldovei sub jugul turcesc, căutînd căile unei întăriri economice și politice a patriei sale, Dimitrie Cantemir, trebuia în mod inevitabil să ajungă la studiul problemelor economice și social-politice.

Este un merit a lui V. N. Ermurațski de a se fi ocupat pe larg în lucrarea sa de ideile economice ale lui D. Cantemir. In mod întemeiat subliniază autorul interesul deosebit al gînditorului moldovean pentru problemele economice în general, pentru problemele situației economice a Moldovei în special, ca pe una din trăsăturile pozitive însemnate ale gîndirii social-politice a lui D. Cantemir. In continuare, autorul analizează amănunțit ideile economice ale lui D. Cantemir din *Descrierea Moldovei*, oprindu-se între altele asupra ideilor lui Cantemir privind cauzele externe și interne care frînează dezvoltarea economică a Moldovei, rolul comerțului și al meșteșugurilor în înflorirea țării etc. V. N. Ermurațski remarcă concordanța dintre punctul de vedere al lui D. Cantemir în ceea ce privește aprecierea rolului negustorimii naționale și cel al contemporanului său, gînditorul progresist rus I. T. Posoșkov, sprijinitor, ca și Cantemir,

al reformelor lui Petru I. În continuare, declarîndu-se de acord în această privinţă cu cercetătorul romîn Pavel Dan[1] autorul constată prezenţa unor elemente de mercantilism în concepţiile economice ale lui D. Cantemir.

D. Cantemir vedea ieşirea din situaţia economică grea a Moldovei — arată în continuare autorul — în primul rînd prin lichidarea jugului otoman, ca principală cauză care frîna dezvoltarea principatului şi, în al doilea rînd, în întărirea autorităţii domnitorului, capabilă să pună capăt actelor arbitrare ale oligarhiei boiereşti şi să instaureze în ţară rînduieli care să asigure condiţiile necesare unei dezvoltări a oraşelor, comerţului şi meşteşugului. „Deşi gînditorul nu a luat atitudine şi nici nu putea lua atitudine împotriva bazelor orînduirii feudale — conchide autorul — concepţiile sale sînt mărturie că la începutul secolului al XVIII-lea în Moldova există deja începuturile unei gîndiri economice progresiste".

În partea următoare a lucrării autorul analizează ideile lui D. Cantemir asupra structurii de clasă a societăţii moldoveneşti şi asupra relaţiilor dintre diferitele ei pături şi clase. În întreagă această parte a lucrării merită să fie apreciat modul cumpănit şi obiectiv cum caracterizează autorul concepţiile lui D. Cantemir subliniind — fără să înfrumuseţeze adevărul istoric — laturile pozitive, progresiste, dar şi limitarea de clasă a gîndirii autorului *Descrierii Moldovei*, ca ideolog al clasei feudale. Căutînd să explice ceea ce el numeşte într-un loc „dualitatea"" concepţiilor lui D. Cantemir, autorul arată că atitudinea lui D. Cantemir era determinată, pe de o parte, de interesele clasei dominante din ansamblu — atitudinea faţă de şerbi, iar pe de altă parte, de planurile sale politice şi de tendinţele sale dinastice — atitudinea în problema relaţiilor din sînul clasei dominante. În mod întemeiat observă autorul că în lucrările sale, Dimitrie Cantemir acordă cea mai mare atenţie nu relaţiilor dintre clase, ci relaţiilor dintre diferitele grupuri ale clasei dominante.

Pentru a dovedi că în problema raporturilor dintre boierime şi ţărănimea iobagă, Cantemir rămîne în esenţă pe poziţiile clasei feudale, autorul se referă între altele la modul cum rezolvă gînditorul moldovean problema originii iobăgiei în Moldova în lucrarea sa *Descrierea Moldovei*. După părerea lui Cantemir şerbii nu sînt moldoveni adevăraţi, ci descendenţii unor reprezentanţi ai popoarelor vecine „pe care armele" moldoveneşti învingătoare i-au silit să muncească pămîntul, Cantemir străduindu-se să justifice în felul acesta iobăgia.

În acelaşi timp, Cantemir a luat poziţie împotriva exceselor exploatării feudale, împotriva bunului plac nelimitat al boierilor faţă de şerbi care duceau — după părerea lui — la ruinarea gospodăriilor ţărăneşti şi la răscoale.

În ceea ce priveşte relaţiile dintre boierime şi domnitor, autorul arată că D. Cantemir a luat poziţie împotriva oligarhiei marilor boieri, împotriva disensiunilor şi certurilor din sînul clasei feudale văzînd în acestea principala cauză a decăderii Moldovei şi a subjugării ei de către turci. Străduindu-se să unească toate forţele ţării împotriva asupritorilor turci, Cantemir a ajuns la concluzia că rolul marilor boieri în stat trebuie limitat cu hotărîre şi că trebuie întărită puterea centrală. El a fost un adept al monarhiei absolute ereditare — aşa cum putem vedea mai ales în *Descrierea Moldovei* — lucrare pe a cărei analiză se sprijină aici, în primul rînd, autorul. Pe bună dreptate subliniază autorul caracterul progresist al acestei tendinţe a lui D. Cantemir.

Din acest punct de vedere se explică, după părerea autorului şi atitudinea plină de simpatie a lui D. Cantemir faţă de

[1] Vezi P. Dan, *Despre concepţia economică a lui D. Cantemir*, în *Studii şi referate economice*, ed. Acad. R.P.R., 1954.

răzeși și condamnarea boierilor care au aservit pe „plugarii liberi", întrucît Cantemir a văzut în aceștia din urmă sprijinul său atît în lupta împotriva asupritorilor turci, cît și în lupta pentru întărirea autorității domnitorului.

Fără să ne mai oprim asupra altor aspecte ale concepției lui Cantemir despre stat, analizate de autor (opoziția dintre „monarhie" și „tiranie", recrutarea oamenilor din conducerea statului după calitățile lor personale și nu după naștere etc.) relevăm printre paginile cele mai valoroase ale lucrării pe acelea în care autorul, făcînd o caracterizare a concepției istorice a lui D. Cantemir, încearcă să desprindă elementele prin care gînditorul romîn — în ciuda bazei religioase a concepției sale despre lume — se îndepărtează de tratarea teologică a fenomenelor istorico-sociale. În această ordine de idei autorul relevă rolul pe care îl acordă D. Cantemir în explicarea fenomenelor sociale și a evenimentelor istorice „legilor naturii" (*Studiul asupra naturii monarhiilor*) factorului geografic (în special în *Descrierea Moldovei*), precum și moravurilor societății și în general acțiunilor oamenilor. În legătură cu aceasta V. N. Ermurațski arată că într-o problemă de mare importanță ca aceea a originii autorității, în speță a instituției domniei în Moldova, Cantemir părăsește tratarea teologică, formulînd o teză ce amintește de teoria contractului social (*Descrierea Moldovei*), analizează rolul pe care îl acordă Cantemir moravurilor societății în explicarea înfloririi și decăderii statelor (*Istoria imperiului otoman, Descrierea Moldovei*), ș.a.m.d. În felul acesta, conchide autorul, deși D. Cantemir nu respinge în întregime rolul providenței în evenimentele istoriei, el mută centrul de greutate asupra acțiunilor oamenilor, limitînd sfera de imixtiune a divinității.

Este cazul să menționăm aci și analiza interesantă pe care o face autorul ideilor lui Cantemir în problema raportului dintre biserică și stat, subliniind caracterul progresist al soluțiilor preconizate de Cantemir, precum și faptul că în preocuparea acestuia pentru problema amintită se oglindește lupta politică și ideologică din Rusia din acea vreme.

În ultima parte a lucrării, V. N. Ermurațski se ocupă de lupta dusă de D. Cantemir pentru eliberarea Moldovei de sub jugul otoman și pentru alianța cu Rusia, subliniind patriotismul și clarviziunea politică a domnitorului moldovean. Ideea că jugul turcesc apasă greu și că țara trebuie eliberată de sub dominația imperiului turcesc, ca principală condiție a înfloririi Moldovei, trece ca un fir roșu prin toate lucrările lui Cantemir, arată autorul.

În ansamblu, lucrarea lui V. N. Ermurațski aduce o contribuție prețioasă la valorificarea moștenirii — încă insuficient cercetată — a lui D. Cantemir. Ținînd seama de acest lucru, precum și de interesul pe care îl prezintă problema tratată de autor socotim că ar fi utilă traducerea în limba romînă a lucrării recenzate pentru a o face accesibilă marelui public din țara noastră.

P. Vaida

Aspecte din filozofia Indiei antice *

Filozoful Sarvapalli Radhakrișnan se declară partizanul cercetării comparate a tendințelor care s-au manifestat de-a lungul istoriei gîndirii. Considerînd aceasta ca indispensabil pentru istoricul filozofiei ce nu dorește să se erijeze în postura ingrată de simplu colecționar al unor fapte și

* S. Radhakrișnan, *Filozofia indiană*, vol. I, ediția rusă, Editura pentru literatură străină, Moscova, 1956.

dovezi care, deși alcătuiesc o parte importantă, nu epuizează totuși toate sarcinile cercetării. Și, întrucît istoriografia filozofică este obligată „să acorde o mare atenție logicii ideilor, să prezinte concluzii, să ofere explicații și să formuleze teorii în stare de a introduce o oarecare ordine în masa informă a faptelor disparate" [1], ea nu se poate mulțumi cu enumerarea succesiunii mecanice a ideilor și sistemelor de gîndire, eschivîndu-se de la reliefarea substratului de continuitate pe care se întemeiază progresul gîndirii omenești.

Străin de intenții pur declarative, autorul *Filozofiei Indiene*, în posesia unei erudiții de proporții, se folosește de ea ca de instrumentul cu precădere indicat pentru mînuirea metodei în favoarea căreia se pronunță.

Incursiunea în moștenirea filozofică a generațiilor precedente, susține autorul, prezintă tentații în ceea ce privește folosirea cuceririlor din trecut, în vederea fortificării propriilor convingeri. Or, aceasta conduce în mod inevitabil la șubrezirea obiectivității riguroase în detrimentul cercetării științifice. Totuși, această primejdie evidentă n-a constituit un avertisment pentru unii cercetători occidentali ai istoriei gîndirii indiene. Și numai astfel, numai printr-o asemenea situare pe pozițiile subiectivității își poate explica Radhakrișnan nihilismul acestora față de filozofia indiană. „Convinși" de „superioritatea" națiunilor europene, deținătoare — chipurile — dintotdeauna a monopolului asupra culturii veritabile și gîndirii filozofice, ei ajung la afirmații, potrivit cărora dezvoltarea spirituală a indienilor s-ar fi împotmolit încă la începuturile ei și numeroasele cuceriri ale culturii care a înflorit în văile roditoare ale fluviilor indiene ar fi fost copiate de la greci. Radhakrișnan susține — și pe drept cuvînt — că „nu există dovezi esențiale care ar mărturisi în favoarea unui împrumut direct din Apus din partea Indiei" [1]. Filozofia indiană s-a dezvoltat pe propriile ei baze.

Atitudinea în favoarea originalității moștenirii filozofice indiene nu-l împiedică pe autor să recunoască, împreună cu W. Jones — în a cărui operă găsește un argument favorabil în plus — că există afinități structurale și asemănări de conținut în schema evolutivă a gîndirii indiene și grecești [2]. Această constatare nu face decît să ne întărească în convingerea că evoluția socială și reflexul său ideologic — filozofia — urmează pretutindeni, în linii mari, aceeași traiectorie ascendentă, parcurgînd etape similare și înrudite.

Filozofia indiană este o lucrare alcătuită din 2 volume, din care s-a editat recent primul volum în traducere rusă, rod fructuos al străduințiilor unui colectiv competent de anglișți sovietici.

Studierea istoriei filozofiei indiene pune în fața cercetătorului probleme numeroase și variate, a căror soluționare nu este lipsită de dificultăți. Este vorba, în primul rînd, de greutăți de natură terminologică, de pluralitatea tendințelor — adesea discordante — în concepțiile transmise mai ales de către primele monumente literare, de lipsa unei orientări comune, chiar și în opera unor comentatori străvechi ai unor texte dintr-o epocă și mai timpurie.

De fapt Radhakrișnan care nu poate concepe misiunea de istoric al filozofiei redusă la cea de simplu arhivar al ideilor trecutului, fără dublarea printr-o perspectivă filozofică proprie, vădește în multe privințe afinități hegeliene. Ajungem să ne convingem de aceasta nu numai prin constatarea numeroaselor referiri la pasaje felurite din opera ilustrului gînditor german, de o manieră care-l situează în mod incontestabil pe pozițiile înaintașului, dar și după natura comentariilor personale pe

[1] S. Radhakrișnan, *op. cit.*

[1] S. Radhakrișnan, *op. cit.*, p. 13.
[2] *Ibidem*, p. 360—361.

marginea mărturiilor străvechii culturi indiene. Căci Sarvapalli Radhakrişnan este un idealist obiectiv. El nu are îndoieli cu privire la caracterul „minor" al soluţiilor materialiste, în care nu este săracă literatura filozofică indiană. El este convins că numai acele sisteme care nu ştirbesc autoritatea integrală a spiritului absolut sînt capabile să satisfacă exigenţele logicii. Pe parcursul întregului volum se evită, în general, o analiză multilaterală a condiţiilor materiale de trai, singurele în stare să explice în mod adecvat reflexul lor ideologic — viaţa spirituală a poporului. Corelaţiile sînt limitate, în cazul cel mai fericit, la condiţionarea exercitată de factorul mediu geografic, iar succesiunea ideilor şi categoriilor este explicată mai mult prin ea însăşi, prin elemente care ţin de lumea ideilor. Expunerea materialului reflectă cronologia genezei ideilor şi succesiunea în timp a gînditorilor de seamă, clasificarea curentelor filozofice respectînd criteriul afinităţilor dintre ele în rezolvarea problemelor de bază şi nu alte criterii.

Ştirbesc oare acestea valoarea lucrării filozofului indian în aşa măsură, încît să o reducă la semnificaţii minime?

Înseamnă oare că pentru noi, dialecticienii materialişti, cercetarea trecutului idealismului nu ar prezenta interes?

Credem că nu ne putem situa pe poziţii categoric negative. Căci, de vreme ce admitem — şi este un principiu de necontroversată circulaţie în literatura marxistă — că istoria filozofiei este istoria luptei dintre materialism şi idealism, atunci, întrucît acţiunea acestui adevăr de-a lungul veacurilor de gîndire umană presupune prezenţa permanentă a ambilor termeni, materialismul şi idealismul, se impune ca necesară cunoaşterea dezvoltării succesive nu numai în ce priveşte materialismul, ci şi trecutul opoziţiei înverşunate faţă de materialism, istoria idealismului.

De pe poziţiile acestui adevăr se clarifică, ni se pare, şi importanţa principală a volumului pe care-l recenzăm. Document masiv şi valoros, *Filozifia Indiană* ne îmbogăţeşte substanţial cunoştinţele cu privire la cele mai vechi valori spirituale ale umanităţii, care răspîndeau lumina înţelepciunii nu sub bolta azurie a cerului Helladei, ci din leagănul civilizaţiei, statornicit din timpuri şi mai străvechi sub soarele strălucitor al Indiei antice. Spiritualistă, antidogmatică, tolerantă prin excelenţă şi cu tendinţe vădite spre concentrare asupra „egoului" uman[1], trăsături pe care Radhakrişnan le crede fundamental determinante pentru gîndirea indiană — sau străine de aceste atribute — iată o chestiune de mai mică importanţă. Mai însemnat pentru noi — credem — este faptul că din cele mai vechi timpuri — şi mărturie ne stau documente autentice de o vechime uimitoare — poporul Indiei, în ciuda concepţiilor mistice, ce-i drept predominante, n-a evitat elementele materialist naive în reprezentările sale despre lumea înconjurătoare. De altfel tot atît de semnificativ este şi faptul că, în cronologia sistemelor filozofice indiene — ca localizare în timp — locul întîi îi revine primului sistem filozofic materialist cunoscut pînă acum în istorie: lokaiata sau ciarvaka.

Ca *într-un mozaic multicolor*, unde nuanţele cele mai subtile sînt cu fineţe armonizate, *Filozofia Indiană* reproduce gama variată de concepţii, care au apărut pe solul generoasei Indii şi şi-au lăsat amprenta pe fizionomia spirituală a poporului ei, subjugat de „civilizatorii Majestăţii Sale Imperiale Britanice" şi ignorat veacuri de-a rîndul, ca forţă şi capacităţi creatoare de cultură, de cavalerii spirituali ai aceleiaşi orînduiri nedrepte. Materialul adunat în carte depăşeşte cu mult spaţiul limitat al unei recenzii. De aceea ne vedem siliţi să desprindem doar o parte din problemele care au făcut obiectul atenţiei autorului.

Istoria gîndirii indiene, în cartea lui S. Radhakrişnan se împarte în următoa-

[1] S. Radhakrişnan, *op. cit.*, p. 14—17.

rele patru perioade : vedică, epică, perioada sistemelor filozofice şi perioada scolastică. Această periodizare nu se poate considera riguros delimitantă, întrucît există o interpătrundere de elemente comune sau asemănătoare pe parcursul unor etape diferite care aparţin însă, cu valoare determinantă, unui curent de gîndire de sine stătător. Va fi suficient — spre ilustrare — să ne gîndim la prezenţa elementelor yogiste în Upanişade, sau la unele rădăcini ale budhismului care trag seva din preceptele Upanişadelor.

Perioada vedică — prima, în ordine cronologică — însumează cele mai vechi mărturii despre arienii care pătrundeau în India şi pe care aveau s-o cucerească nu peste multă vreme. Ca extensiune temporală, avem de-a face — în această perioadă — cu documentele care se integrează în intervalul anilor : 1500 î.e.n. — 600 î.e.n. După caracteristici şi conţinut, literatura vedică nu este nici pe departe uniformă, sau unitară. Se pot distinge „următoarele straturi de gîndire, succedîndu-se una după alta, care se numesc mântre, sau imnuri, brahmane şi upanişade" (p. 43). De altfel, fiecare din aceste denumiri corespunde uneia dintre părţile constitutive ale oricărui monument literar vedic.

In număr de patru : Rig, Yagiur, Sama şi Atharvaveda, ele se aseamănă „nu numai după formă şi limbă, ci şi după conţinut". Totuşi, dacă Rigveda, care deţine o poziţie centrală în moştenirea vedică, este o culegere de imnuri ariene, importată o dată cu venirea lor în India, Yagiurveda şi Samaveda poartă asupra lor amprenta catihetică, întrucît erau culegeri cu un caracter ritual.

Brahmanele şi Upanişadele se disting de imnuri prin elemente noi : primele, produs preoţesc, cuprind norme şi ritualuri religioase, în timp ce Upanişadele poartă deja în ele germeni de gîndire filozofică.

Trebuie să subliniem de la bun început, că în perioada literaturii vedice nu poate fi vorba de o concepţie unitară filozofică. Concepţiile oamenilor aflaţi pe una din treptele avansate ale comunei primitive, în cazul de faţă, probabil, în faza democraţiei militare — sînt îmbibate de misticism şi de reprezentări naive despre lume şi viaţă. Sub raport cantitativ, balanţa în determinarea fizionomiei spirituale a omului din perioada vedică înclină spre elementul fantastic ; ceea ce bine înţeles, nu exclude importanţa constatării autorului potrivit căreia „tendinţa principală a Rigvedei se exprimă într-un realism naiv" (p. 23). Dreptul la această concluzie, autorul şi-l reclamă din funcţiunea apei în primul monument vedic, ca element primar din care, în mod treptat, s-ar fi dezvoltat tot ce există.

Structura eterogenă a literaturii vedice, suprapunerea de planuri şi concomitenţa unor straturi de caracter deosebit, nu dau dreptul să vorbim de concepţii unitare, fără elemente de contradicţie, la oamenii acestei epoci care trăiau în zorii civilizaţiei. Şi numai faptul că oamenii se găseau încă la începuturile „preistoriei lor" permite să înţelegem juxtapunerea politeismului cu elementele unei reprezentări materialist naive despre lume. Dar, pe măsura dezvoltării treptate — fără ca acest progres să sfarme încă de pe atunci lanţurile dependenţei omului faţă de forţele naturii care-l copleşeau — se realizează o trecere treptată de la politeismul antropomorfic spre un monoteism spiritualizat, încă în perioada vedică.

Edificatoare în această privinţă sînt observaţiile savantului indian asupra procesului de plăsmuire prin care au luat naştere primele zeităţi vedice.

„Spiritul imnurilor vedice nu este uniform. Aceste suflete poetice contemplau cu simplicitate frumuseţile cerului şi minunăţiile pămîntului, uşurîndu-le de povara muzicalităţii lor prin compunere de imnuri. Roade ale acestei conştiinţe poetice au devenit zeităţile indoariene Diaus, Varuna, Uşa, Mitra etc. Alţii, cu un temperament mai practic se străduiau să aco-

modeze lumea față de scopurile lor proprii. Cunoașterea lumii le-a adus foloase de natură călăuzitoare în viață. În epoca luptelor și cuceririlor s-au născut asemenea zeități folositoare, utile, ca Indra" (p. 55).

E limpede — prin urmare — că primele zeități ale omului primitiv n-au fost rezultatul unei revelații dumnezeiești, ci rodul fanteziei, stimulată de comuniunea firească dintre om și natură ale cărei forțe dezlănțuite îl subordonau. Și este cît se poate de semnificativ că această teză materialist istorică își găsește confirmarea în cele mai vechi mărturii scrise ale culturii omenești.

Omul vedic a fost — și nici nu se putea să nu fie — credincios. Religia lui se prezintă sub forma unui amestec de politeism, monoteism și monism (p. 56). De la faza inițială a zeificării soarelui, pămîntului, cerului și a altor corpuri sau fenomene materiale luate în sine — sub imperiul căutărilor unui răspuns la întrebarea asupra cauzei prime, a primului creator și a unor tendințe antropomorfiste, s-a ajuns repede la plăsmuirea zeului soarelui, pămîntului etc. Așa au luat naștere Varuna — zeul cerului Vișnu, Indra — cu atribuțiile olimpianului Zeus din mitologia greacă. Ar fi însă greșit să credem că aceștia au fost zeii autocrați învestiți cu puteri nelimitate, dispunînd de o sferă de acțiune — fiecare în domeniul său necontrolată de nimeni și nimic. Aici intervine termenul „Rita" pe care-l întîlnim definit pentru prima oară astfel:

„Legea de strajă căreia stă Varuna, se numește Rita. Ad litteram, Rita înseamnă „mersul lucrurilor".

La început ea semnifica drumul statornicit al lumii, soarelui și lunei și stelelor, dimineții și serii, zilei și nopții. Treptat însă ea se transformă în cale a moralității, de care trebuie să țină seama oamenii și lege a justiției, respectată pînă și de către zei.

Dacă Rita — la origine în principiu pur material, ceva asemănător cu „Tao" în concepția lui Lao Tze este egală zeilor, (însuși Varuna „cel care nu schimbă calea", fiind „un exemplu desăvîrșit de discipol al Ritei") nu putem să nu intuim gustul de primitivitate, care continuă să se degaje, de dogmatica religiilor contemporane — creștinismul, mahomedanismul și iudaismul, care toate laolaltă propovăduiesc existența unei puteri supranaturale autocratice, creatoare de univers și determinanta destinelor omenirii după bunul său plac.

Upanișadele[1], parte finală a vedelor, motiv pentru care se chiamă și Vedaante, alcătuiesc „fundamentul pe care se sprijină majoritatea filozofiilor și religiilor indiene" (p. 113). Spre deosebire de imnuri și ritualul brahmanic, Upanișadele marchează un progres evident, prin mărturia trecerii spre abstracțiuni teoretice.

Tema centrală a Upanișadelor este problema filozofiei redusă la accepțiunea căutării a ceea ce constituie substanța adevărului.

Fără a renunța la trecut, se vădesc aici deja tendințe spre eliberarea omului de sub tirania autoritară a mitologiei vedice, oglindite în prima încercare de a schița un sistem filozofic. Desigur, este vorba despre un sistem de gîndire idealist și încă unul de variantă subiectivă, întrucît „eu"-l omenesc este cauză primă a tuturor obiectelor, sursa generatoare a obiectelor, fără ca subiectul însuși să fi fost unul dintre toate celelalte obiecte (p. 127). În schimb, dacă acceptăm corectivul introdus de Radhakrișnan în natura subiectului, interpretîndu-l astfel, nu ca un principiu formal, ci drept „conștiință universală activă", existentă atît în sine cît și pentru sine, nimic nu ne va împiedica să recunoaștem în acesta postulatul idealismului

[1] S. Radhakrișnan, *op. cit.*, p. 112: „Cuvîntul „Upanișade" constă din opa ni șad „cel ce șade lîngă". Aceasta înseamnă cel ce șade lîngă învățător pentru a primi povețe (învățătură)".

obiectiv. Mai mult chiar, ținînd seama de rolul important al absolutului în concepția vedantistă, precizarea precedentă se impune cu necesitate.

Religia vedică nu este renegată, dar, păstrîndu-se forma veche, i se conferă un caracter moral. Din acest punct de vedere, noul Upanișadelor constă în „sublinierea pronunțată a interpretărilor moniste din imnurile vedice, deplasarea centrului de la lumea exterioară spre cea interioară, în protestul împotriva ceremonialității de suprafață a practicii vediste și în indiferența față de sfințenia vedelor (p. 118).

Cosmogonia Upanișadelor consemnează alăturarea unor ipoteze care se exclud. Uneori se afirmă că materia este veșnică, independentă de dumnezeul care-i dă formă, dar n-o creează; alteori se spune că dumnezeu creează lumea din nimic, deși lumea este independentă de creatorul său. De asemenea, se mai presupune că dumnezeu a creat lumea prin metamorfoza propriei sale ființe, sau că dumnezeu este unica realitate și, ca atare, se exclude orice posibilitate de creație a lumii.

Varietatea ipotezelor dezvăluie și orientări spontane spre o explicație materialistă inconsecventă a lumii. Aceleași poziții sînt vizate și prin admiterea unei cantități sporite de elemente primare — uneori trei, alteori cinci (eter, aer, foc, apă și pămînt) care se dezvoltă una din cealaltă, fiecare element nou înglobînd în sine calitatea precedentului și toate laolaltă, prin prezența lor în organismul uman, asigurînd sensibilitatea organelor senzoriale.

Dacă perioada vedică este epoca domniei misticului și fantasticului în concepția oamenilor, iar terenul pentru profilarea elementelor materialiste — spontane și lipsite de coerență — este încă îngust, perioada literaturii epice înregistrează prezența unui materialism evoluat, care și-a găsit întruchiparea în primul sistem filozofic cunoscut de istorie, sistemul lokaiata sau ciarvaka.

Perioada epică — reprezentînd al doilea și totodată ultimul capitol mare din cuprinsul primului volum — își fixează începuturile în jurul secolului VI î.e.n. data aproximativă cînd apar poemele Ramaiana și Mahabharata, consacrate proslăvirii eroicului din relațiile dintre oameni. Acum se manifestă viguroase curente de idei noi — materialismul, giainismul și budhismul — generate de reacțiunea maselor față de „panteonul luxuriant al vederilor și abstracțiunilor anemice ale Upanișadelor (p. 231). Noile curente poartă în ele germenii cristalizanți ai sistemelor filozofice viitoare.

In această perioadă remarcăm trei etape distincte care se succed una după alta, atît sub raport cronologic cît și logic. Ele sînt:

— etapa sistemelor care s-au ridicat împotriva autorității vedelor, teoriile ciarvaka, giainistă și budhistă (sec. VI î.e.n.)

— etapa reconstrucției teiste din Bhagvadghita și Upanișadele mai tîrzii (sec. V î.e.n.).

— etapa dezvoltării speculative a celor șase sisteme (sec. III î.e.n.) care s-au format definitiv cu aproximație spre sfîrșitul veacului al II-lea î.e.n.

„Materialismul — constată Radhakrișnan — este tot atît de vechi ca și filozofia" (p. 232).

Se amintește de existența a patru școli materialiste care s-ar deosebi între ele după modul de a interpreta noțiunea de suflet. Una admite identitatea sufletului cu trupul fizic, alta — cu sentimentele, a treia — cu respirația și a patra — cu organul gîndirii. In schimb, toate-s unanime în a recunoaște caracterul de fenomen natural al sufletului.

Esența materialismului este cuprinsă în replica uneia dintre personajele piesei alegorice *Prabodhaciandroidaia*. In actul doi, acesta spune (p. 232—233):

Lokaiata[1] este unica șastra in felul său. In fața ei se bucură de autoritate

[1] Termenul „Lokaiata" în raportul său față de lumea senzorială este denumirea sanscrită a materialismului. „Loka" înseamnă lume. Materialiștii se mai numesc ciarvakiști, după numele fondatorului acestei teorii (cf. *op. cit.*, p. 233—234).

numai evidentul perceptiv; pămîntul, apa, focul şi aerul sînt elemente; bogăţia şi desfătarea — scop al existenţei umane. Materia poate să gîndească. Nu există nici o altă lume (în afară de cea prezentă). Moartea este sfîrşitul a tot ce există".

Nu încape îndoială asupra limitelor şi caracterului naiv al conţinutului acestor formulări. Ele nu lipsesc nici din gnoseologia lokaiatiştilor. Căci pentru ei se bucură de atributul veracităţii numai ceea ce se obţine cu ajutorul percepţiei nemijlocite. Existent este numai ceea ce se obţine prin percepţie. Ceea ce nu se poate percepe nu există pentru motivul simplu că nu este perceput. Importanţa concluziei în general este supusă îndoielii, pentru că aceasta nu exclude posibilitatea erorii, deoarece presupune existenţa unor relaţii generale între obiecte, care nu mai pot fi dezvăluite prin percepţii.

Materialiştii nu s-au sfiit să renege fără nici un fel de rezerve existenţa lui dumnezeu. „Religia — afirmă adepţii lui Ciarvaka — este o rătăcire neghioabă, o boală a raţiunii. Nimic nu justifică necesitatea lui dumnezeu pentru explicarea lumii (p. 235). Credinţa în existenţa zeităţilor a apărut din cauza slăbiciunii oamenilor.

Putem oare, după toate acestea, să dăm crezare aprecierilor lui Radhakrişnan, care reduce materialismul în genere — şi nu numai kaiatismul, a cărui „influenţă uriaşă asupra contemporanilor" în ciuda insuficienţelor sale evidente o recunoaşte, la importanţa unei reacţii eliberatoare din partea omului cu o gîndire puţin pătrunzătoare faţă de „prejudecăţi şi superstiţii religioase" însă de care se debarasează de îndată ce ajunge pe treapta unei gîndiri mai profunde?

Noi credem că limitele materialismului antic indian se datoresc nu profunzimii deficitare a gîndirii umane, ci nivelului obiectiv redus al cunoştinţelor ştiinţifice despre lume. De asemenea, progresul din ce în ce mai vădit în domeniul pătrunderii tainelor naturii de-a lungul istoriei n-a adus apa la moara idealismului ci a fortificat şi continuă să fortifice prin fiecare nouă descoperire poziţiile materialismului în cea mai desăvîrşită formă a lui, filozofia marxistă. Ceea ce infirmă încercarea de a atribui concepţiilor materialiste un rol minor, echivalent cu posibilităţile reduse ale unei gîndiri mai puţin avansate.

Sub raport cantitativ, budhismului, curentelor şi şcolilor budhiste, în primul volum al *Filozofiei Indiene*, le sînt consacrate cu ceva mai mult de jumătate din numărul total al paginilor. Judecînd chiar şi numai după acest aspect, se poate constata importanţa rolului jucat de învăţătura lui Gautama Budha[1] în viaţa unei epoci întregi, dar — totodată — ne edificăm şi asupra locului de importanţă majoră atribuit de autor gîndirii budhiste în ansamblul valorilor spirituale indiene.

Materialul din primul volum, axat pe problemele budhismului este într-atît de complex şi variat încît ne vedem siliţi — din motive de economie spaţială — să desprindem din ansamblul expunerii doar unele aspecte legate mai ales de formele sale iniţiale.

„Budhismul timpuriu (iniţial) — scrie autorul — nu este o învăţătură întru totul originală. El nu reprezintă un capriciu oarecare în evoluţia gîndirii indiene ... Ne permitem să enunţăm ipoteza că budhismul timpuriu este numai o nouă repetare a ideilor din Upanişade, dintr-un nou punct de vedere" (p. 306). Şi mai departe: „Spiritul Upanişadelor constituie sursa vitală a budhismului" (p. 307): „Budhismul este numai o fază tîrzie a mişcării generale a ideilor, a cărei fază timpurie a fost reprezentată de Upanişade" (p. 400).

Debarasîndu-se de balastul decorului idealist din frazele citate, ajungem la o

[1] Înţeleptul Gautama este cunoscut sub mai multe numiri, printre care amintim: Budha (iluminatul), Sakiamuni (înţeleptul din Sakia) şi Tathagata (cel ce a ajuns la adevăr) (cf. *op. cit.*, p. 298).

nouă confirmare a independenței relative, de care se bucură ideile în dezvoltarea lor. Căci budhismul a dezvoltat nu toate și nu oricare noțiune din Upanișade luată la întîmplare, ci numai pe acelea care au concordat cu tendințele sale proprii.

În budhismul timpuriu — afirmă autorul — distingem trei trăsături bine precizate. Acestea sînt: seriozitatea etică, lipsa oricărei tendințe teologice și aversiunea față de speculația metafizică. Deși se contestă caracterul teoretic generalizator al budhismului din punct de vedere filozofic (p. 300), autorul va reveni în curînd pentru a-l caracteriza pe Budha drept fondatorul „unei remarcabile filozofii dinamice". Căci, „Budha afirmă, că nu există nimica permanent și dacă numai celui ce este constant (permanent) i se poate atribui numele de *„eu"* sau Atman, atunci nimica pe pămînt nu este „eu". Și mai departe: „Devenirea a tot ce există — iată momentul central al budhismului" (p. 312). Fără îndoială, formularea unei teorii a dinamicii universale constituie un element pozitiv.

Postulînd existența legității în desfășurarea proceselor naturale, Gautama Budha exclude intervenția dumnezeirii în dirijarea lor. Căci i se atribuie următoarele: „Roata rînduielii cosmice se mișcă fără creator, fără un început cunoscut și se va continua în veci datorită naturii înlănțuirii dintre cauză și efect" (p. 317). Ceea ce nu înseamnă că budhismul timpuriu ignorează întru totul existența zeilor. Se recunosc Indra, Varuna, și încă cîteva zeități, dar prezența lor nu este reclamată cu necesitate pentru a explica lumea experimentală. „Pentru aceasta ne ajunge cu prisosință legea karmei" (p. 302).

Călăuzit de năzuința sporirii respectului față de natura umană și din dorința de a ridica importanța spiritului moral, Gautama a respins fastul și ierarhia clericală, statornicită de brahmanism, promovînd o religie care proclamă pe fiecare om capabil să-și dobîndească salvarea fără mijlocirea preoților sau a rugăciunilor" (p. 301). Potrivit învățăturii lui Budha, „natura nu se subordonează nici unor legi impuse din exterior. În natură există numai necesitatea" (p. 375; 392).

Oscilațiile dascălului, rezervele față de anumite probleme și eclectica învățăturii au croit drum unor orientări diametral opuse.

Pesimismul eticii budhiste proclamînd, drept scop al vieții, izbăvirea de suferințele existenței prin obținerea nirvanei, definită și „suprema sukha, fericire deplină" [1], reliefează cu pregnanță caracterul reacționar al preceptelor sale de morală. Căci, în esență, posibilitatea de a obține eliberarea omului de sub tirania exploatării se transferă pe seama unei practici individuale — extra sociale și — în ultimă instanță — mistice. Concluzia este întemeiată de vreme ce nirvana, chiar dacă nu se identifică întru „comuniunea fericită cu dumnezeu" (p. 381) prin ea se înțelegea dobîndirea „cunoașterii depline, a liniștei și fericirii" (p. 380). Dar aceste atribute ale fericirii terestre se obțineau nu pe calea luptei împotriva ordinei sociale, ci prin mijlocirea „eliminării pasiunilor", prin „refuz — izbăvire, eliberare și — în sfîrșit — renunțare la această sete chinuitoare" (p. 380). E evident că prin sete chinuitoare se subînțelegeau nevoile materiale ale existenței.

Avem, după toate acestea, elemente suficiente pentru a înțelege de ce pînă și în secolul al XIX-lea — în condițiile deziluziei generale asupra pretinsului caracter revoluționar al capitalismului — cînd dezarmarea exploataților prin otrava pesimismului se impune cu și mai multă stringență, principiile de bază ale concepției budhiste renasc în occidentul european, „Filozofia pesimistă contemporană din Germania — arată autorul — confirmînd concluziile noastre de mai sus — filozofia lui

[1] Ad litteram nirvana se traduce prin „stingere" (atenuare) sau răcire (indiferență).

Schopenhauer şi Hartmann este numai o versiune corijată a budhismului antic" (p. 290—291).

Ca orice altă religie, budhismul s-a îndepărtat şi el — mai ales în perioada hegemoniei sale — de la simplitatea, elementele raţionale şi anticlericalismul făţiş care l-au impus ca orientare nouă în zilele tinereţii sale.

Dintr-o practică spirituală — a cărei atenţie era cu precădere concentrată asupra eului uman — inegală ca conţinut şi inconsecventă faţă de bazele sale înseşi, elevii şi succesorii „iluminatului" au transformat învăţătura acestuia în religie, revenind la practica teologică din mitologia vedică, condamnată cu asprime, la timpul său de însuşi Budha. Acesta a fost însă numai un prim pas. Pe urmă, germenii idealismului din budhismul timpuriu vor ajunge la o puternică înflorire în curentul mahaianist, sursă de alimentare pentru două dintre cele patru şcoli budhiste: Yogaciar şi Madhiamiki.

Spre deosebire de mahaiana mistică şi idealistă, preceptele hinaianei şi şcolile crescute din substanţa ei, Vaibhasiki şi Sautrantiki — au un colorit mai realist. Pentru ei „universul are o existenţă independentă reală în spaţiu şi timp, unde raţiunea este finită şi ea, la fel cu toate celelalte obiecte" (p. 524). În timp ce Vaibhaşiki „sînt dualişti în ceea ce priveşte înţelegerea naturii, şi se pronunţă pentru existenţa independentă a naturii şi spiritului" (p. 525), cea de-a doua şcoală hinaianistă — a sautranticilor — se impune atenţiei ca o orientare agnostică; întrucît „sautranticii recunosc existenţa extraraţională a lumii fenomenale cu corectivul imposibilităţii din partea omului de a percepe această lume în mod nemijlocit" (p. 530). Acest fapt nu i-a împiedicat totuşi să ajungă la concluzii valabile în privinţa interdependenţei dintre obiect şi manifestările sale exterioare (esenţă-fenomen) şi asupra demonstrării interdependenţei lumii fenomenale în raport cu conştiinţa.

Primul volum al *Filozofiei Indiene* se sfîrşeşte prin cîteva consideraţiuni retrospective ale autorului, mărturisind intenţiile sale de a răspunde criticilor şi obiecţiunilor pe care le-a întîmpinat prima ediţie a operei sale, destinată spre a sluji drept călăuză celor care doresc să se împărtăşească din valorile culturii Indiei antice. Dacă istoria filozofiei indiene ar fi fost abordată de Sarvapalli Radhakrişnan de pe poziţiile filozofiei marxiste, desigur succesiunea evolutivă a concepţiilor care au predominat în diferite perioade istorice, nu ne-ar fi apărut ca rezultatul unor necesităţi de a depăşi insuficienţele de natură spirituală ale etapelor precedente, n-am ajunge la concluzia, — principial eronată — potrivit căreia istoria gîndirii indiene ar fi — chipurile — istoria autodezvoltării ideii absolute, istoria perfecţionării succesive a cunoaşterii spiritului absolut de către om.

Fără a ne însuşi bazele fundamental greşite ale unui asemenea pretins adevăr, respingînd şi interpretarea unor probleme particulare dintre care unele au fost relevate pe parcursul prezentării noastre — nu putem să nu recunoaştem valoarea documentară intrinsecă a lucrării.

Deşi însoţite de comentariul reprobativ al autorului, sau cel puţin de contestarea valorii gnoseologice, tendinţele materialiste ale filozofiei antice indiene sînt reliefate cu suficientă obiectivitate pentru a ne crea o imagine fidelă asupra naturii şi proporţiilor sale în ansamblul vieţii spirituale a poporului indian.

Sîntem profund convinşi că *Filozofia indiană* conţine cu prisosinţă elementele necesare care s-o recomande atenţiei cititorului romîn. Această carte poate deveni o sursă preţioasă de informare pentru studenţii şi cercetătorii de specialitate; ea poate întinde încă o punte trainică a prieteniei statornicită între poporul romîn şi

indian, peste distanțele geografice care ne despart.

Ne-am exprimat la modul posibilității, deoarece realizarea ipotezei noastre reclamă cu urgență tălmăcirea *Filozofiei Indiene* în limba romînă.

I. Pollak

Scrieri despre ideile estetice ale lui Goethe *

Proporții deosebite și semnificație adîncă prezintă lupta de opinii ce este dusă fără încetare între partizanii reacțiunii și gînditorii marxiști din toată lumea în jurul titanicei și contradictoriei personalități a lui Johann Wolfgang Goethe (1749—1832). Un index bibliografic mai vechi enumera 40 000 titluri de lucrări privind pe autorul lui *Faust*. Numai în răstimpul de la 1945 la 1955 au apărut [1] 617 reeditări de lucrări ale maestrului și 764 scrieri mai importante despre el. Numărul mare al operelor lui Goethe — 67 volume în afară de corespondență și lucrările din domeniul științelor naturii — bogăția și varietatea de idei a acestor creații, generate într-un răstimp de 2/3 din secol (1764—1832), foarte numeroasele contradicții cuprinse și mărturisite în ele au permis și înlesnit această aprinsă discuție ce este departe de a fi încheiată.

Atitudinea rezervată față de actualitatea politică — în condițiile „mizeriei germane" de care vorbesc Marx și Engels, a „consilierului intim" al Curții de la Weimar a permis apariția, încă din timpul vieții marelui creator, a imaginii olimpianului clasic, conformist și conservator din punct de vedere politic. Această interpretare părea atît de conformă realității, încît un critic mic-burghez de valoarea lui Ludwig Börne, de altfel luptător încercat împotriva feudalității și reacțiunii, nu vedea altă soluție în afara aceleia de a respinge totalitatea creației goetheene. Pentru a-l „salva" pe Goethe, „socialistul adevărat" Karl Grün căuta să dovedească — în pofida textelor — că titanul de la Weimar ar fi fost, chipurile, adversar al proprietății individuale, un adept al lui Proudhon, ba chiar un comunist (în *Wilhelm Meisters Lehrjahre*).

A fost nevoie de clarvăzătoarea interpretare a lui Friedrich Engels pentru ca să se facă lumină în această problemă: „In operele sale, Goethe are o dublă atitudine față de societatea germană din vremea sa. Uneori o privește cu dușmănie; caută să scape de ea... Alteori, dimpotrivă, îi este prieten, i se „adaptează"... Astfel Goethe este cînd gigantic, cînd meschin, cînd geniul dîrz, sarcastic, atotdisprețuitor, cînd filistinul prevenitor, plin de înțelegere, îngust. Nici Goethe n-a fost în stare să biruie decăderea germană; dimpotrivă, ea îl biruie pe el... Silit să trăiască într-un mediu pe care trebuia să-l disprețuiască, și totuși legat de el ca de singurul mediu în care putea lucra, aceasta este dilema în care Goethe s-a zbătut tot timpul" [1].

* Johann Wolfgang Goethe, *Über Kunst und Literatur*, herausgegeben und eingeleitet von *Wilhelm Girnus* (prefața: *Goethe, der grösste Realist deutscher Sprache*, p. 9—199), Berlin, Aufbau-Verlog, 1953, 562 pag.

Goethe despre literatură și artă, texte alese și studiu introductiv de Paul Langfelder, traducere de Iosif C. Mătăsaru, E.S.P.L.A., Mica bibliotecă critică, 1957, 207 pag. (Studiul introductiv: *Aspecte ale filozofiei lui Goethe și ale concepțiilor lui literare și artistice*, p. 3—53.

[1] *Neuausgaben von Werken Goethes und Schriften über Goethe (1945—1955)*, Wiedergabe der Titel aus dem „Deutschen Bücherverzeichnis" und aus dem „Jahresverzeichnis des deutschen Schrifttum", Leipzig, Deutsche Bücherei, 1956, 48 pag.

[1] Fr. Engels, *Socialismul german în versuri și proză*, în K. Marx-Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, București, Ed. pentru literatura politică, 1953, p. 276.

Și mai recent, ideologii reacțiunii au căutat, în special pe baza unor citate trunchiate și rupte de context, să creeze imaginea unui Goethe conformă dorințelor lor; în timpul celui de-al doilea imperiu (1871—1918) se sublinia „loialitatea lui față de tron", iar hitleriștii „dovedeau" antisemitismul lui Goethe în baza unor versuri trunchiate și rupte din contextul lor în cadrul farsei *Das Jahrmarktsfest zu Plundersweilern*. Nu întîmplător un literat din republica de la Bonn, Lindenau[1], a descoperit recent o nouă „dominantă" a creației goetheene: oroarea față de orice schimbare revoluționară și acceptarea principiului creștin al „izbăvirii venite de sus".

Pășind pe calea deschisă de Engels, esteticienii și istoricii literari marxiști i-au dezvoltat și fundamentat multilateral ideile cu privire la importanța și interpretarea ce trebuie dată vastei opere a lui Goethe.

Remarcabile în această privință sînt lucrările lui Franz Mehring, Paul Rilla, Marietta Saghinian și Lukács György[2]. Nu numai operele literare, dar și lucrările științifice și actele de guvernămînt ale vremelnicului ministru Goethe au fost temeinic analizate de pe pozițiile materialismului dialectic. Bineînțeles că nu a putut lipsi preocuparea continuă de a clarifica și concepțiile lui Goethe cu privire la problemele artei și literaturii. Rod al acestei străduințe este masivul volum al cunoscutului istoric literar și estetician Wilhelm Girnus din Republica Democrată Germană, volum de care ne vom ocupa în continuare.

Girnus prezintă extrase largi și judicios alese din cele mai diferite lucrări ale lui Goethe, extrase grupate în capitole, intitulate, de pildă: teoria și practica, poziția față de lume, formă și conținut, izvoarele creației etc. Materialul furnizat cititorului de Girnus este într-adevăr sistematic aranjat, foarte cuprinzător, dar prezentarea este oarecum arbitrară, pentru că nu ține seama de evoluția ideologică a lui Goethe de-a lungul anilor.

Prefața lui Girnus, amplu studiu, bazat în întregime pe texte prezente în carte, dovedește că autorul își însușește în linii mari judecățile de valoare și părerile emise anterior de Mehring, Rilla, Saghinian, Lukács și de ceilalți interpreți marxiști ai lui Goethe: meritul lui Girnus constă, în primul rînd, în aceea că a sistematizat și fundamentat în mod metodic tot acest material, clarificînd — în măsura posibilului — toate nuanțele gîndirii titanului de la Weimar ca și rezervele lui față de pozițiile burgheziei germane din acea vreme.

După Girnus, perioada *Sturm und Drang* din creația lui Goethe este în mare măsură revoluționară. Esențial este faptul că tînărul creator își situează piesele în epoci revoluționare (*Götz von Berlichingen*, concepută în 1771, publicată în 1773, în timpul războiului țărănesc german, *Egmont*, concepută în 1775, încheiată și publicată în 1787, în timpul războiului pentru eliberarea Țărilor de jos de sub tirania spaniolă), că aceste piese sînt pătrunse de elan revoluționar; faptul că Goethe nu a ales personajele în mod fericit nu schimbă esența acestui fapt. Girnus împărtășește părerea lui Engels în privința curentului *Sturm und Drang*: „Din toate operele remarcabile ale acelei vremi emană un spirit de provocare și răzvrătire împotriva în-

[1] Lindenau, H., *Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen von Goethes Iphigenie*, în *Zeitschrift für deutsche Philologie, herausgegeben von Will-Erich Peukkert und Wolfgang Stammler*, Berlin, Bielefeld, München, Schmidt-Verlag, LXXV (1956), nr. 2, p. 113—157.

[2] Mehring, Franz, *Zur Literaturgeschichte*, Berlin, Vorwärts, 1929, 412 pag.; Rilla, Paul, *Goethe in der Literaturgeschichte*, Berlin, Henschel, 1949, 88 pag.; Saghinian, Marietta, *Goethe*, Berlin, Kultur und Fortschritt, 1952, 235 pag.; Lukács, György: *Goethe und seine Zeit*, Berlin, Aufbau, 1950, 364 pag.

tregii societăți germane, așa cum era ea atunci" [1]. *Werther* constituie — după Girnus — o altă operă pătrunsă nu numai de revoltă, dar și de spirit revoluționar.

După Girnus, clasicismul german de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea prezenta două tendințe: una reacționară și alta realist-progresistă, burgheză, în care idealurile erau doar travestite în costumul unui Brutus sau al unui Cezar. Goethe reprezenta cu cinste această din urmă tendință, în *Ifigenia* de pildă sau în *Torquato Tasso*, pe care el o transformă de fapt într-un realism clasic, ateu, adversar al tuturor tendințelor retrograde, mistice, romantice. Pornind de aci, Girnus ajunge la constatarea cum că Goethe a fost cel mai mare realist de limbă germană.

In *Faust*, Goethe se situează — tot după Girnus — pe pozițiile burgheziei, deși nu într-un mod pe deplin consecvent, iar esența părții a doua a lucrării ar fi redarea într-o formă utopică a conflictului dintre burghezia și feudalitatea germană.

Girnus subliniază cu tărie importanța bazei progresiste și realiste a esteticii goetheene; Goethe nu considera problemele legate de frumos ca ceva izolat, legat doar de practica poetică, ci încadra cercetările sale de estetică în străduințele-i neobosite de a-și forma o imagine unitară, monistă, asupra lumii — și tocmai de aceea s-a ferit de elucubrațiile romanticilor reacționari și a legat estetica de practică, de participarea creatorului de artă la marile frămîntări ale epocii sale. De aici și concluzia că o artă mare poate fi numai aceea care redă măreția și frumusețea vieții în totalitatea ei, că o operă de artă este, în mic, o imagine a întregii naturi, nu redarea îngust naturalistă a unui fragment al realității. Adevărul artistic trebuie — după Goethe — să corespundă naturii, legilor firii, dar în același timp să depășească acest stadiu, să fie — din acest punct de vedere — mai presus de natură.

In centrul preocupărilor artistice ale lui Goethe se află omul, omul socialmente productiv și util; de aici umanismul său profund, opus „înstrăinării romantice", de aici legătura strînsă dintre artă, dragostea pentru umanitate și etica creatorului. Goethe descifrează în lucrările sale de maturitate și bătrînețe faptul că există atît morala claselor, pe care le numește „active", cît și cea a claselor, pe care le consideră „parazitare"; el se situează cu hotărîre de partea celor dintîi, a căror morală o stimează. Arta trebuie să aibă — în concepția sa — un rol social progresist, umanist, bine determinat.

Campania stăruitoare a lui Goethe pentru o artă în slujba omenirii și împotriva unei așa-pretinse „arte pure" are și astăzi importanța ei; el a prevăzut parcă toate elucubrațiile decadente posibile în viitor și le-a tăiat cu clarviziune craca de sub picioare; nu întîmplător tocmai această luare de poziție a lui Goethe a fost mereu atacată sau trecută sub tăcere de esteticienii reacționari. A fost nevoie de intervenția lui Marx și Engels pentru ca valoarea operei poetului, lupta contra feudalității și straturilor reacționare ale burgheziei să fie scoasă în evidență și apreciată la justa ei valoare.

Girnus are meritul de a fi subliniat nu numai meritele esteticii lui Goethe, ci și limitele ei, faptul că poziția sa nu este lipsită de inconsecvențe, că el a acceptat considerațiunile teoretice ale lui Kant asupra frumosului, depășindu-le însă în practica artistică creatoare.

Datoria scriitorilor și teoreticienilor în problemele de artă și literatură germană este — după Girnus — de a duce mai departe tendințele umaniste insuficient de consecvente din lucrările lui Goethe, contribuind astfel la împrăștierea „norilor care mai acoperă acest soare".

Lucrarea atît de cuprinzătoare și de sistematic prezentată a lui Girnus este de

[1] Fr. Engels, *The state of Germany*, în K. Marx-Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, București, Ed. pentru literatură politică, 1953, p. 271.

o stringentă actualitate și înarmează pe istoricii literari și pe esteticieni în vederea luptei împotriva naturalismului îngust, pe de o parte, împotriva subiectivismului, evident reacționar, pe de alta.

*

Drept introducere la un grup de eseuri de Goethe, reunite de Langfelder în volumul apărut recent în „Mica bibliotecă critică", a apărut studiul: *Aspecte ale filozofiei lui Goethe și ale concepțiilor lui literare și artistice;* această introducere se bazează numai în mică măsură pe eseurile publicate în volum și face mereu apel la citate din alte lucrări ale lui Goethe; de aceea ea are un caracter aproape independent și poate fi discutată ca atare.

Paul Langfelder, care s-a mai ocupat de studierea evoluției ideologice a lui Goethe[1] a ales pentru volumul recent apărut un număr restrîns de eseuri ale lui Goethe dar astfel ca acestea, datorită aranjării lor în ordine cronologică, să permită descifrarea dezvoltării în timp a gîndirii titanului; de aceea culegerea începe cu *Aniversarea lui Shakespeare* din 1771 și se încheie cu *Încă un cuvînt pentru tinerii poeți,* redactat în preajma morții (1832).

Spre deosebire de Rilla, Lukács și alți cercetători marxiști, Langfelder nu este de părere că Goethe a fost mai revoluționar în lucrările sale de tinerețe decît în cele din ultimele decenii de creație. Cercetătorul romîn crede că tendințele umaniste și de promovare a progresului devin la Goethe mai concrete în perioada zisă clasică, atunci cînd titanul de la Weimar înțelege și propagă adevărul fundamental că individul trebuie să trăiască în și pentru societate. Goethe și-a însușit — după Langfelder — din *Sturm und Drang* nu numai tendința revoluționară, dar și promovarea necondiționată a individualităților puternice și asociale; de aici ridicarea în slăvi a unor eroi atît de îndoielnici ca *Götz von Berlichingen.* Goethe a ajuns aici, cu toate că a cunoscut și apreciat literatura progresistă încă din frageda-i tinerețe, pentru că nu vedea inevitabilitatea dezvoltării burgheze a Germaniei.

Langfelder deosebește în esență două faze de clasicism în ideologia lui Goethe: prima începe cam dinaintea plecării sale în Italia (1786), își găsește expresia literară cea mai clară în *Carnavalul roman* (din *Călătoria în Italia,* publicat însă separat în 1789) și este caracterizată printr-un pesimism ascuțit, prin îndoiala față de posibilitatea vreunui progres uman; în această perioadă, poetul recomandă tuturor — ca un nou Anacreon — să guste doar clipele plăcute și fugare ale vieții. A doua perioadă începe după victoria revoluției franceze pe care Goethe o respinge ca atare, dar care l-a influențat totuși profund și l-a îndrumat pe calea aprofundării problemelor legate de evoluția societății; în acest timp poetul prevede calea burgheziei, dezvoltarea capitalismului, pe care-l definește ca mefistofelic și-l critică aspru și ajunge chiar să întrevadă — după cum rezultă pentru Langfelder din versiunea completă a primei părți din *Faust* (*apărută în 1808*) — posibilitatea unei faze de dezvoltare socială superioară celei burgheze.

Langfelder vede în calea ce duce de la critica adusă de Goethe predicatorului Krummacher, apologet al iraționalismului și al exploatării în regiunea industrială Wuppertal, la atacurile împotriva aceluiași teolog ale tînărului Friedrich Engels, un drum direct de la umanismul goetheean la ideologia proletariatului. Tot astfel, cercetătorul romîn crede că cuvintele supreme ale lui Faust — Goethe — din partea a doua a lucrării (1831) ar însemna o previziune a zorilor orînduirii proletare.

Afirmațiile lui Langfelder cum că

[1] Vezi *Cercetări filozofice,* III (1955), nr. 4, p. 263—281; *Goethes Götz von Berlichingen,* E.S.P.L.A., 1955 și Goethe, *Aufsätze über Kunst und Literatur,* besorgt und eingeleitet von Paul Langfelder, București, E.S.P.L.A., 1956.

Goethe ar fi depășit uneori punctul de vedere burghez sînt hazardate; este just, fără îndoială, că acesta a criticat uneori pe liberali, dar a făcut-o de pe poziții filistine, contradictorii, fără o înțelegere prea profundă a dialecticii istoriei, după cum just remarca Engels: „Noi nu-i reproșăm lui Goethe, ca Börne și Menzel, că nu era liberal, ci că uneori putea fi chiar filistin, nu-i reproșăm că nu s-a putut entuziasma pentru libertatea germanilor, ci că sacrifica unei repulsii mic-burgheze față de oricare din marile mișcări istorice contemporane simțul său estetic mai just, care răbufnea pe alocurea"[1].

În ceea ce privește concepțiile estetice ale lui Goethe, P. Langfelder se străduiește să periodizeze evoluția lor, subliniind importanța călătoriei în Italia ca și semnificația studiilor sale de științe naturale pentru închegarea sistemului de estetică. Goethe cere adevărului artistic să corespundă naturii și legilor ei, dar totodată să depășească acest stadiu, ridicîndu-se dar la un nivel superior celui brut, „natural". Această concepție asupra superiorității artei nu degenerează însă niciodată într-un idealism de tip schillerian; de aceea Goethe respinge cu hotărîre fantazia înclinată spre arbitrar a romanticilor reacționari și apără cu consecvență ideea unei fantazii bazată pe legitatea naturii. „Idealul" lui Goethe nu este arbitrarul nor trandafiriu care atenuează — pentru Schiller de pildă — aspirațiile și imperfecțiunile a tot ceea ce este omenesc, ci ceea ce se naște (*das Werdende*) ca urmare a unei necesități sociale.

Toată importanța constructivă a esteticii goetheene poate fi mai adînc înțeleasă numai dacă se ține seamă de faptul că ea s-a cristalizat în primele trei decenii ale veacului al XIX-lea în focul luptei împotriva romantismului reacționar care căuta să dubleze „Sfînta Alianță" cu o întoarcere spre evul mediu, cu o legiferare a arbitrarului și a antiumanului în domeniul vieții spirituale. Schiller, Herder, Klopstock muriseră, Heine de-abia debuta ca romantic cu poezii și alte scrieri relativ „inofensive", Büchner nu-și ridicase glasul, Marx și Engels erau copii. Singurul scriitor care apăra cu autoritate principiile umanismului era bătrînul Goethe, despre care romanticii scriau cu răutate că ar fi fost un om sfîrșit; și acest izolat — izolat chiar în mijlocul celor care-i lăudau lucrările mai vechi — avea să mai dăruiască lumii năvalnicele poezii din *West-östlicher Diwan* (1817—1822), romanul *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821—1829) plin de profund optimism, echilibru și iubire de oameni și partea a doua a lui *Faust* (încheiată în 1831), propagîndu-și cu stăruință, răbdare și fermitate idealurile estetice umaniste, constînd în esență în respingerea conceptului de „artă pură" și în fundamentarea necesității unei arte puse în slujba omenirii, a unei arte accesibile fiecăruia.

Pornind de aici, Langfelder clarifică atitudinea lui Goethe față de romantism; într-adevăr, recunoscînd cu obiectivitate crescîndă în decursul ultimelor decenii de viață meritele acestui curent literar în ceea ce privește popularizarea și prelucrarea poeziei populare, Goethe ataca cu dîrzenie în articolele, eseurile și convorbirile sale tot ce era bolnăvicios, inuman, retrograd în concepțiile estetice romantice; el și-a sintetizat între altele crezul în celebra formulă: „clasic este ceea ce e sănătos, romantic ceea ce e bolnav". Langfelder demonstrează, pe bază de argumente solide, importanța acestui punct de vedere goetheean pentru lupta ce s-a dus și se mai duce și în prezent împotriva decadentismului de orice nuanță.

Ceea ce lipsește din expunerea cercetătorului romîn este o analiză mai profundă a realizărilor și limitelor concepțiilor estetice ale lui Goethe care — putînd fi considerat fără îndoială ca un mare umanist și realist — nu este însă lipsit de inconsecvențe, între care merită a fi amintite:

[1] Fr. Engels, *Socialismul german în versuri și proză*, în K. Marx-Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, București, Ed. pentru literatură politică, 1953, p. 276—277.

utilizarea unor formule kantiene pentru fundamentarea consideraţiilor sale teoretice — dezminţite de altfel de practica artistică de zi cu zi — aprecierea propriului său punct de vedere — variabil şi el de-a lungul anilor — ca fiind ceva absolut, decisiv, imuabil, nu ca purtînd, cum e firesc, pecetea epocii şi mediului în care a trăit, aprecierea actului de creaţie artistică ca fiind un act spontan şi — mai presus de orice — : refuzul de a trage concluzii militante, nemijlocit mobilizatoare, din judecăţile sale estetice de valoare.

Contribuţia lui Paul Langfelder la clarificarea adevăratelor concepţii despre lume, artă şi literatură ale lui Goethe este interesantă şi utilă, mai ales că cercetătorul romîn a renunţat la modul mai lesnicios de a le expune static, descifrîndu-le evoluţia de-a lungul vieţii autorului. Este interesant de subliniat că Langfelder, aplicînd metodele dialecticii marxiste la clarificarea problematicii goetheene, ajunge la unele concluzii foarte diferite de cele ale altor cercetători marxişti — dovadă a faptului că aplicarea metodelor juste în cercetările estetice şi literare nu aduce după sine uniformizare, cum pretind reacţionarii, ci varietate şi spirit creator în concluzii.

H. Stănescu

Contribuţii la cunoaşterea originilor fascismului

A început să se publice o nouă revistă progresistă franceză: *Recherches Internationales*. Apariţia ei este un eveniment însemnat în viaţa culturală a Franţei. *Recherches Internationales* îşi propune să aducă la cunoştinţa opiniei ştiinţifice marele aport al ştiinţei înaintate, bazată pe învăţătura marxist-leninistă, în diferite domenii ale culturii. În acest fel ea tinde să contribuie la dezvoltarea colaborării culturale şi ştiinţifice, la lupta pentru menţinerea păcii. Fiecare număr al revistei va fi consacrat unui cerc anumit de probleme. Cititorii din Romînia salută apariţia noii reviste progresiste, care, sîntem siguri, va aduce un aport preţios în lupta pe care o duc intelectualii progresişti de pretutindeni.

*

Nu este întîmplător că *Recherches Internationales* şi-a consacrat primul număr problemei originii fascismului.

Cu toate că fascismul a fost zdrobit în urma victoriei reputate de către forţele coaliţiei antihitleriste, în frunte cu Uniunea Sovietică, în cel de-al doilea război mondial, el n-a fost nimicit complet. Într-o serie de ţări europene, (Spania, Portugalia,) s-au menţinut la putere regimuri fasciste care îşi prelungesc existenţa datorită ajutorului care le este acordat de cercurile monopoliste ale statelor imperialiste — şi în primul rînd ale S.U.A. Aceleaşi forţe imperialiste au creat şi contribuie la menţinerea unor regimuri fasciste şi în Vietnamul de sud, Coreea de sud, insula Taivan şi într-o serie de ţări din America latină. Soarta tragică a poporului din Guatemala, unde acum trei ani forţele fasciste înarmate şi sprijinite de imperialiştii americani au instaurat o dictatură teroristă, ca şi evenimentele din Haiti, dovedesc că fascismul n-a dispărut din America latină. Forţele reacţionare dintr-o serie de ţări europene urzesc comploturi împotriva libertăţii popoarelor, căutînd să iasă din impasul în care se află datorită politicii lor agresive şi antipopulare pe calea stabilirii unui regim fascist, care să permită exploatarea mai crîncenă a oamenilor muncii şi pregătirea unor noi răz-

boaie. În această lumină după cum subliniază şi secretarul C.C. al Partidului Comunist francez, tov. Jacques Duclos în recenzia volumului de care ne ocupăm, problema originii şi dezvoltării fascismului prezintă azi o mare importanţă şi actualitate.

Numărul revistei este alcătuit dintr-o culegere de articole, consacrate studierii unor diferite aspecte ale creării şi dezvoltării fascismului, în Italia, Ungaria şi Germania. Aceste articole, scrise de cunoscuţi istorici şi activişti de partid de pe poziţiile marxism-leninismului contribuie în mare măsură la demascarea caracterului demagogic şi antipopular al mişcărilor fasciste şi a adevăraţilor lor inspiratori şi creatori — cercurile reacţionare din ţările respective şi imperialiştii din S.U.A., Anglia şi Franţa.

*

Primele două articole semnate de S. M. Slobodskoi şi Paolo Alatri tratează probleme legate de originea şi dezvoltarea fascismului italian. *Naşterea şi dezvoltarea fascismului italian* este titlul lucrării istoricului sovietic S. M. Slobodskoi în care acesta ne oferă un bogat material faptic pentru deslușirea originilor fascismului italian. Se ştie că clasele dominante din Italia n-au ieşit mulţumite din primul război mondial. Anglia şi Franţa, au încălcat prevederile tratatului de la Londra, care prevedea compensaţiile teritoriale pe care urma să le capete Italia pentru participarea ei la război de partea puterilor Antantei. Burghezia italiană n-a părăsit niciodată gîndul de a se răzbuna pentru această ofensă adusă ei. Numeroase aventuri militare cu scopul de a ocupa Fiume, Albania, s-au soldat însă cu un eşec lamentabil. Sfîrşitul războiului a provocat o puternică criză economică şi o înrăutăţire puternică a situaţiei materiale a oamenilor muncii. Numărul şomerilor a crescut puternic. Autoritatea statului italian s-a clătinat serios. Masele, atrase printr-o propagandă deşănţată în război, au început să-şi dea seama că războiul, care a costat 65 miliarde lire aur şi 635 000 morţi, nu le-a adus nimic decît înăsprirea mizeriei şi umilinţă naţională. Prestigiul de care se bucura partidul socialist a crescut în aceste condiţii imens, ajungînd primul partid în ţară. Afară de partidul socialist mai exista şi partidul popular, creat în 1919, pentru a distrage masele de la calea luptei revoluţionare. Elanul revoluţionar al maselor era foarte puternic şi burghezia n-a fost în stare să-l stăvilească. Nu exista însă acea forţă organizată care să poată duce la victorie lupta clasei muncitoare. Conducerea partidului socialist italian se afla în mîinile unor reformişti. Deşi aceşti conducători erau revoluţionari în vorbe, activitatea lor vădea lipsa de încredere în mişcarea revoluţionară, frica lor de revoluţie. Ei depuneau toate sforţările pentru a frîna îndreptarea proletariatului spre lupta pentru putere. Politica trădătoare a reformiştilor s-a vădit îndeosebi în decembrie 1920, cînd muncitorii metalurgişti, apoi cei din alte ramuri industriale, ca răspuns la lokaut-ul patronilor, au ocupat întreprinderile. Conducătorii partidului socialist şi ai C.G.M. reformiste au încheiat, peste capul muncitorilor, un acord cu guvernul Giolitti, care prevedea evacuarea întreprinderilor în schimbul unor promisiuni vagi ale guvernului de a institui „controlul producţiei". Acest act de trădare a însemnat începutul refluxului valului revoluţionar în ţară. Unele pături sociale care sprijiniseră mişcarea revoluţionară sau se ţineau în espectativă, au început să treacă în lagărul reacţiunii. Cercurile reacţionare au văzut în aceste evenimente un semnal pentru a trece la o ofensivă împotriva muncitorimii. Pentru a duce la bun sfîrşit planurile lor antipopulare, cercurile reacţionare aveau nevoie de o mişcare politică în stare să distrugă mişcarea muncitorească şi să pregătească ţara pentru un nou război mondial, din care burghezia italiană să nu mai iasă „în-

vinsă printre învingători". Autorul — S. M. Slobodskoi — arată în continuare cum mișcarea fascistă, care s-a format ca atare în martie 1919, își trage originea încă din timpul războiului mondial. Conducătorii ei erau oameni care militaseră pentru intrarea Italiei în război; ura lor față de mișcarea revoluționară și cultul războiului imperialist îi apropiau de partea cea mai reacționară a burgheziei italiene. Alcătuite din elemente declasate, șovine, organizațiile fasciste de la început au dus o campanie de calomniere a marxismului și a Revoluției din Octombrie. În aprilie 1919 a avut loc prima mare acțiune fascistă, fiind atacată o demonstrație socialistă și ziarul *Avanti*.

Conducătorii fasciști mascau adevăratele lor țeluri, de salvare a regimului capitalist, la adăpostul unei puternice demagogii șovine și anticapitaliste. După scăderea valului revoluționar, organizațiile fasciste au început să se întărească. Fascismul devine din ce în ce mai agresiv, teroarea exercitată împotriva clasei muncitoare crește. Burghezia și latifundiarii italieni îi acordă tot sprijinul financiar de care are nevoie. În culisele fascismului stau marii industriași italieni (Benni, Olivetti), bancherii (Polano, Volpi, Toplitz) etc.

Guvernele liberale ale Italiei sprijineau mișcarea fascistă, nu permiteau adoptarea unor măsuri contra ei. Conducătorul partidului socialist, Turati, îndeamnă pe muncitori „să fie indulgenți" față de fasciști, demoralizînd astfel clasa muncitoare. Partidul Comunist italian deși a dat dovadă de eroism în lupta contra fascismului, era încă prea slab și în sînul său nu exista încă o unitate deplină. În încheiere, autorul arată că așa-zisul marș asupra Romei, organizat de fasciști în toamna anului 1922 putea fi ușor răsturnat. Generalul Badoglio declarase unui amic al său: „Dați-mi patru companii de mitraliori și vă curăț orașul într-un ceas". „Marșul" lui Mussolini n-a întîmpinat însă nici o rezistență, avînd sprijin din partea unor persoane influente de la curtea regală.

În articolul său *Originea fascismului și clasa conducătoare italiană*, istoricul italian P. Alatri aduce materiale extrem de interesante cu privire la sprijinul acordat fascismului de clasele dominante din Italia, și în primul rînd de conducătorii partidelor burgheze.

La sfîrșitul anului 1920 și începutul lui 1921, fascismul italian a renunțat la pretențiile sale de stînga și s-a arătat ca o mișcare net antisocialistă și antimuncitorească, obținînd sprijinul deplin al clasei dominante „liberale" și „democratice" și al întregului aparat de stat. „Era vorba — scrie autorul — de o contrarevoluție preventivă, fiindcă în realitate revoluția nu avusese încă loc. Dar păturile sociale plutocratice și grupările politice care exprimau vederile lor presimțeau totuși gustul revoluției și aveau frică de ea, o frică cu atît mai nebună, cu cît era vorba de clase sociale, gata să dea înapoi și în fața unor umbre". În mișcarea fascistă se întîlnesc reprezentanții claselor dominante și ai aparatului birocratic de stat cu elemente declasate din mica burghezie, care sperau prin fascism să-și îmbunătățească soarta. Fasciștii și-au îndreptat atacul împotriva tuturor organizațiilor clasei muncitoare, deși pretindeau că luptă numai împotriva bolșevismului.

Politica dusă de conducătorii așa-zișelor partide „democratice" italiene a încurajat de fapt fascismul. F. S. Nitti, care fusese un adversar al fascismului, caută în octombrie 1922 o reconciliere cu Mussolini și e gata să formeze cu acesta un guvern de uniune națională. Guvernul Facta nu ia nici o măsură împotriva terorii fasciste. Conducătorii bandelor fasciste demit cu de la sine putere municipalitățile socialiste, aplică sancțiuni corporale cetățenilor cunoscuți pentru opiniile lor democratice, „pedepsesc" prin omoruri orașe și sate unde există puternice organizații de stînga etc.

Regele Victor Emanuel al III-lea refuză la 28 octombrie 1922 să semneze decretul prezentat de guvern pentru instituirea stării de asediu. Primul ministru Facta este și el gata să constituie împreună cu Mussolini un nou guvern.

De fapt însă existau suficiente forțe pentru a înfrînge „marșul asupra Romei" fascist. Regele însă încredințase lui Mussolini formarea noului guvern, în care intrau pe lîngă fasciști și reprezentanți ai partidelor liberal, democrat, popular etc.

Cu rolul capitalului apusean în stabilizarea regimului horthist în Ungaria se ocupă istoricul maghiar György Magos. După stabilirea regimului lui Horthy în Ungaria, situația economică a maselor s-a înrăutățit foarte mult. Rezistența clasei muncitoare creștea. În ianuarie 1924 au avut loc numeroase demonstrații ale șomerilor și greve. În aceste condiții, Ungaria a primit un împrumut din partea Ligii Națiunilor, care i-a permis temporar să învingă greutățile.

Acest împrumut era menit să consolideze regimul fascist al lui Horthy. Cercurile reacționare din Ungaria doreau îndeosebi să intereseze prin împrumut pe imperialiștii americani, sperînd că în acest fel aceștia se vor interesa și de menținerea regimului din Ungaria, care a devenit debitorul lor.

De fapt însă monopoliștii americani n-au participat la acordarea împrumutului, în măsura așteptată, din cauza atitudinii ostile a opiniei publice americane în special a cetățenilor de origine maghiară față de regimul horthyst.

Toate împrumuturile acordate Ungariei de către imperialiștii occidentali prevedeau condiții foarte grele. Așa, de pildă, din împrumutul de 5 milioane dolari acordat de banca Speyer orașelor ungurești, nu s-a vărsat decît 3 831 703 dolari, adică 76,63% din suma nominală, restul fiind oprit sub formă de comisioane, cheltuieli juridice ș.a.m.d. Bineînțeles că datoria orașelor ungare nu s-a micșorat, rămînînd tot 5 milioane dolari.

Pătrunderea capitalului anglo-american în Ungaria — arată autorul — a sprijinit societățile acționare germane și austriece și a constituit, pînă ce imperialismul german s-a pus pe picioare, un preludiu pentru o nouă înrobire a Ungariei de către monopoliștii germani.

Ultimele trei articole din culegere tratează despre hitlerism.

În articolul primului secretar al C.C. al partidului socialist unit al Germaniei, Walter Ulbricht, este analizată problema caracterului fascismului german. Hitlerismul, arată autorul, nu era nici național și nici socialist, cum își spunea el. Scopurile urmărite de hitlerism erau cucerirea de teritorii noi, în special la răsărit, prin toate mijloacele, inclusiv războiul și distrugerea unor popoare întregi. Fascismul german a constituit încoronarea a tot ce a fost mai reacționar în istoria germană. W. Ulbricht arată rolul jucat de conducerea partidului social-democrat german în 1918, care s-a aliat cu ofițerii reacționari și burghezia germană pentru a înfrînge revoluția și a menține bazele imperialismului german.

Datorită slăbiciunii clasei muncitoare germane, care n-a știut să tragă concluziile ce se impuneau din război, au început să se creeze organizații revanșarde care acreditau versiunea falsă, după care, chipurile, Germania a pierdut primul război mondial datorită unei așa-zise lovituri de pumnal în spate, adică datorită lipsei de coeziune a spatelui frontului: propagînd astfel de lozinci și bucurîndu-se de sprijinul activ al guvernului, în care social-democrații jucau un rol precumpănitor, organizațiile reacționare de tip fascist au început să ridice capul și să treacă la ofensivă împotriva clasei muncitoare și a organizațiilor ei.

„Ceea ce se numea democrație weimariană, — scrie W. Ulbricht — nu era decît dictatura mascată a capitalului mono-

polist; la adăpostul acestui camuflaj conducătorii social-democrației și ai partidelor mic-burgheze au ajutat acest capital, să-și mențină puterea în special în momentele cele mai grave ale crizei politice și ale crizelor economice de după război".

Monopoliștii germani au subvenționat și sprijinit mișcarea hitleristă socotind că celelalte partide burgheze sînt prea slabe pentru a putea satisface cererile lor de a înfrînge rezistența clasei muncitoare în fața noii ofensive a capitalului. Autorul arată că venirea la putere a lui Hitler ar fi putut fi evitată, dacă s-ar fi realizat unitatea de acțiune a partidelor muncitorești; unitate care fusese propusă în repetate rînduri de partidul comunist german, însă respinsă de liderii social-democrați. Dimpotrivă, social-democrații au mers pînă într-atîta încît au votat în mai 1933, în Reichstag, pentru aprobarea politicii externe hitleriste. Partidele burgheze au acordat tot ajutorul lor lui Hitler, trimițîndu-și reprezentanții în guvernul nazist.

Venit la putere, fascismul german a sugrumat toate libertățile poporului și a început pregătirile de război. Războiul nedrept agresiv, dus de fascismul german împotriva Uniunii Sovietice și altor popoare iubitoare de pace s-a terminat cu distrugerea statului hitlerist.

W. Ulbricht, arată că, războiul dus contra altor popoare a fost folosit de Hitler pentru aservirea completă a muncitorilor și a întregului popor german. În încheierea articolului sînt indicate o serie de măsuri necesare pentru nimicirea bazelor imperialismului german. Aceste măsuri preconizate în 1945, ca exproprierea marilor latifundiari, exproprierea trusturilor și băncilor, epurarea aparatului de stat de fasciști etc. au fost demult înfăptuite în Republica Democrată Germană. Pentru poporul german din R.F.G. aceste măsuri constituie un program pentru realizarea căruia continuă să lupte fiii cei mai buni ai clasei muncitoare.

În articolul *Cum a pregătit marea burghezie germană dictatura fascistă* sînt dezvăluite sprijinul și legăturile dintre conducătorii hitleriști și monopoliștii germani. Demascarea acestor legături are o importanță foarte mare, fiindcă mulți istorici burghezi și social-democrați vor să acrediteze versiunea, că venirea fascismului la putere n-a fost un act politic premeditat și minuțios pregătit de cercurile dominante din Germania.

Tyssen, Kirdorf, Krupp, Flick și alți monopoliști germani au avansat mari sume de bani pentru finanțarea propagandei hitleriste. Pentru a-și asigura concursul magnaților, Hitler a înlăturat din partid diferite elemente extremiste care, prin demagogia lor de „stînga", insuflau neîncredere capitaliștilor în adevăratele intenții ale conducerii hitleriste.

În articol este analizată pe larg activitatea uniunii industriașilor germani „Reichsverband der deutschen Industrie", care a jucat un rol decisiv în determinarea politicii germane.

Istoricul sovietic L. I. Ghințberg demască în articolul său legăturile cercurilor reacționare anglo-americane cu partidul hitlerist. El arată că regimul hitlerist a fost creat de monopoliștii germani cu aprobarea și sprijinul cercurilor dominante din Statele Unite și Anglia. Se știe că Hitler a avut sprijinul financiar al lui Ford și Deterding cu mult înainte de venirea la putere. Lordul Rothermere, cunoscutul rege al presei, s-a declarat fățiș partizan al lui Hitler, popularizîndu-l în numeroasele sale ziare. Băncile americane care plasaseră capitaluri imense în Germania, erau interesate în menținerea regimului capitalist în țară. Hjalmar Schacht a făcut în 1930 legătura între Hitler și capitaliștii americani, arătîndu-le că instaurarea fascismului în Germania nu le va provoca nici un fel de prejudicii. Schacht a discutat cu Dillon, T. Lamont, asociatul lui Morgan și cu John Foster Dulles în care a găsit un aderent la tezele expuse de el. Schacht a fost primit și de Hoover, pe atunci președinte al

Statelor Unite. La sfîrșitul anului 1931, Rosenberg a vizitat Londra, unde a stabilit legături cu monopoliștii englezi printre care Montagu Norman, guvernator al băncii Angliei și după unele știri și cu N. Chamberlain pe atunci ministru de finanțe. Pentru a căpăta sprijinul capitaliștilor străini, Hitler a declarat în decembrie 1931 că dacă partidul lui va veni la putere Germania se va obliga să plătească toate datoriile și că nu va crea nici un fel de obstacole activității capitalului străin în țară. La sfîrșitul anului 1932, ambasadorul american la Berlin afirma că Germania are nevoie de un guvern militar.

Banca Schröder, în care colaborează capitalurile american, englez și german, a depus multe eforturi pentru a aplana conflictul dintre Hitler și partidul național german și căștile de oțel. Venirea lui Hitler la putere a fost salutată cu bucurie de monopoliștii anglo-americani. Speranțele lor că vor putea utiliza pe Hitler în propriile lor scopuri s-au dovedit însă false. Imperialismul german și-a pus ca scop dominația lumii și a dezlănțuit cel de-al doilea război mondial, care a pus în pericol independența și integritatea acelor state care sprijiniseră ridicarea lui după înfrîngerea din 1918.

*

Articolele publicate în culegere arată cît de justă a fost aprecierea dată de G. Dimitrov fascismului, ca dictatura deschisă a celor mai reacționare, celor mai șovine și celor mai imperialiste elemente ale capitalului financiar. Concluzia care se impune după citirea articolelor este că fascismul n-ar fi putut ajunge să se mențină la putere în nici o țară, dacă n-ar fi avut sprijinul cercurilor monopoliste din țara respectivă și a monopoliștilor anglo-americani.

Cauza principală care a făcut posibilă stabilirea dictaturii fasciste a fost lipsa de unitate în rîndurile clasei muncitoare. Politica trădătoare dusă de conducătorii de dreapta ai partidelor social-democrate a facilitat ascensiunea fascismului și a împiedicat apoi ducerea unei lupte consecvente împotriva lui.

De aici se vede cît de actuală este problema colaborării partidelor comuniste și muncitorești cu partidele socialiste. Această colaborare, care cu toate divergențele ce există între comuniști și socialiști, s-ar putea realiza pe baza unui program de luptă pentru menținerea păcii și promovarea progresului social, ar putea pune capăt ofensivei întreprinse de forțele reacționare în unele țări. Se știe însă că, de pildă, conducătorii socialiștilor francezi preferă unei acțiuni comune cu comuniștii, colaborarea cu partidele de dreapta din Franța, trădînd astfel dorințele maselor populare exprimate în alegerile din ianuarie 1956.

Încercările de a restabili regimul fascist în Ungaria, întreprinse de contrarevoluția din octombrie 1956, dovedesc că popoarele trebuie să fie vigilente și că cercurile imperialiste din S.U.A. continuă să sprijine mișcările cu caracter fascist.

Din păcate, în culegere lipsesc articole cu privire la originile și rezultatele dezastruoase ale dictaturii fasciste din Romînia și acest fapt se explică prin lipsa completă de lucrări cu privire la această problemă. Oamenii noștri de știință, în special istoricii, nu s-au ocupat în deajuns cu demascarea caracterului antinațional și diversionist al diferitelor mișcări fasciste din țara noastră și în special cu analiza și dezvăluirea originii organizației fasciste a Gărzii de fier, agentură directă a imperialismului străin, subvenționată de cercurile reacționare din țară. Această sarcină trebuie rezolvată în timpul cel mai apropiat. Volumul *Les origines du fascisme* va fi primit fără îndoială cu mult interes de toți oamenii progresiști.

B. Băltăanu

DOUĂ LUCRĂRI SOVIETICE DESPRE CATEGORII *

Discuțiile purtate în anii 1954—1955 în jurul manualului de materialism dialectic au demonstrat, între altele, faptul că în rîndurile filozofilor sovietici s-a închegat un puternic curent în favoarea elaborării creatoare a categoriilor filozofiei marxiste. Amintim că sarcina lichidării atitudinii negative față de studiul categoriilor a fost trasată în două editoriale importante apărute în revistele *Kommunist* (nr. 5/1955) și *Voprosî filosofii* (nr. 3/1955), care subliniau actualitatea permanentă a studiului categoriilor în istoria filozofiei, precum și necesitatea arzătoare a elaborării creatoare a categoriilor filozofiei marxiste în raport cu sarcinile imediate ale construirii socialismului și comunismului. În climatul spiritual nespus de favorabil unei valorificări adîncite a moștenirii filozofice a lui Lenin, creat de Congresul XX al P.C.U.S. și de pregătirile sale, apelul în vederea reabilitării studiului categoriilor și al ridicării lui la rangul unei preocupări centrale a găsit înțelegerea cea mai vie nu numai din partea filozofilor sovietici, ci și din partea a numeroși filozofi marxiști din țările de democrație populară, printre care și țara noastră. În cursul anilor 1955 și 1956 revista *Voprosî filosofii* a publicat circa 15 articole consacrate total sau parțial problemei categoriilor. Pentru importanța lor metodologică generală semnalăm îndeosebi articolele semnate de M. M. Rozental (*V. I. Lenin* despre *sarcinile și principiile elaborării logicii dialectice*, nr. 2/1955), D. P. Gorski (*Despre categoriile dialecticii materialiste*, nr. 3/1955), E. P. Sitkovski (*Lenin despre coincidența dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii în materialismul dialectic*, nr. 2/1956), V. P. Tugarinov (*Corelația dintre categoriile materialismului dialectic*, nr. 3/1956), V. J. Kelle și M. I. Kovalsohn (*Categoriile materialismului istoric*, nr. 4/1956).

Interesul crescînd al filozofilor din țara noastră față de categorii se reflectă pentru moment într-un ciclu de articole publicat cu începere din ianuarie 1957 în coloanele revistei *Contemporanul* sub semnătura tov. P. Apostol, Al. Tănase, H. Wald ș. a., precum și într-o serie de studii mai întinse publicate în cursul anilor 1955—1957 sub semnătura tov. P. Apostol, prof. I. Banu, Clara Dan, E. Gáll și Al. Tănase în revista *Cercetări filozofice*.

*

Primul manual marxist despre categorii are la bază articolele monografice publi-

---

* *Categoriile dialecticii materialiste*. Sub redacția lui M. M. Rozental și G. M. Straks. Gospolitizdat, Moscova, 1956, 390 pag.

V. P. Tugarinov, *Corelația categoriilor materialismului dialiectic*. Ed. Universității din Leningrad, 1956, 123 pag.

cate în 1954 în analele Institutului de pedagogie K. D. Uşinschi din Iaroslavl. In vederea editării manualului, articolele vechi au fost simţitor îmbunătăţite şi încadrate între două studii scrise de prof. Rozental. Conceput pe zece capitole, manualul are următoarea structură: Cap. I. *Despre categoriile dialecticii materialiste* (M. M. Rozental); Cap. II. *Fenomen şi esenţă* (M. I. Zaozeorov); Cap. III. *Cauză şi efect* (V. I. Blümberg şi I. A. Suslov); Cap. IV. *Necesitate şi întîmplare* (N. V Pilinenko); Cap. V. *Legea* (G. M. Ştraks); Cap. VI. *Conţinutul şi forma* (N. V. Medvedev); Cap. VII. *Posibilitate şi realitate* (V. A. Sidorkin); Cap. VIII. *Singular, particular şi universal* (A. O. Sternin); Cap. IX. *Abstract şi concret* (P. V. Kopnin); Cap. X. *Istoric şi Logic* (M. M. Rozental). Recenzia elogioasă făcută manualului în nr. 6/1957 al revistei *Kommunist* relevă ca pilduitoare colaborarea rodnică dintre profesorii unui institut din provincie şi filozofii din capitală şi, apreciind meritele didactice ale manualului, subliniază totodată meritele lui incontestabile în legătură cu elaborarea sistemului categoriilor filozofiei marxiste. B. Ukrainţev, autorul recenziei, remarcă pe drept cuvînt opunerea înţelegerii materialiste celei idealiste la analiza fiecărei categorii, folosirea exemplelor din viaţa societăţii sovietice şi a ţărilor de democraţie populară, ilustrarea categoriilor printr-un material faptic adecvat din fizică, chimie, biologie etc., precum şi încheierea fiecărui capitol prin arătarea însemnătăţii categoriilor respective pentru activitatea practică a P.C., pentru ştiinţă şi producţie. Capitolele cărţii sînt, firește, de valoare inegală. Abstracţie făcînd de capitolele introductiv şi final redactate de prof. Rozental, cele mai merituoase ne apar capitolele V, VIII şi IX, scrise de G. M. Ştraks, A. O. Sternin şi P. V. Kopnin. Capitolele II—IX consacrate studierii a 17 categorii nu ridică probleme litigioase de natură acută. De aceea, nu vom stărui aici asupra lor, spre a ne putea concentra atenţia asupra teoriei generale a categoriilor, precum şi asupra problemei controversate a corelaţiei şi subordonării categoriilor materialismului dialectic.

Primul capitol al cărţii, redactat de prof. M. M. Rozental, constituie în cele mai multe privinţe un admirabil model de introducere în problematica generală a categoriilor. Punctul de plecare al autorului este pe deplin întemeiat: rolul fundamental şi multilateral al practicii în cunoaşterea umană; treptele senzorială şi raţională ale cunoaşterii, noţiunile şi categoriile ca produs al activităţii de abstractizare şi generalizare a omului, ca rezultat al mişcării gîndirii de la concret la abstract, în scopul unei cunoaşteri mai profunde a realităţii în esenţa, generalitatea, necesitatea şi legitatea ei; definirea categoriilor ca puncte de sprijin ale cunoaşterii şi practicii.

In cel de-al doilea paragraf al capitolului, cel mai amplu dintre toate, autorul schiţează un tablou reuşit al dezvoltării învăţăturii despre categorii pe fondul luptei dintre materialism şi idealism şi dintre dialectică şi metafizică. Ultima parte a acestui paragraf este consacrată criticii atitudinii nihiliste a neopozitiviştilor contemporani faţă de categorii.

In paragraful următor, prof. Rozental oferă o expunere substanţială a învăţăturii marxiste despre categorii, accentuînd conţinutul obiectiv al categoriilor şi stăruind îndeosebi asupra caracterului lor dialectic (mobilitate, elasticitate, corelativitate, întrepătrundere, trecerea unora în altele etc.). In funcţie de conexiunea universală a lucrurilor reflectată de categorii, prof. Rozental ridică în treacăt la sfîrşitul acestui paragraf problema sistemului marxist al categoriilor, a ordinii de tratare şi a subordonării categoriilor înlăuntrul sistemului. Pe considerentul că orice cunoaştere implică o aprofundare a esenţei, pe calea dezvăluirii legăturilor cauzale, a necesităţii şi a legilor, care ne permit să dezvăluim conţinutul fenomenelor, procesul transformării posibilităţii în realitate şi raportul

dialectic dintre general și particular, prof. Rozental încearcă să justifice ordinea de expunere din manual, preconizînd totodată distincția dintre două grupe de categorii: 1) cele care reflectă atît legăturile obiective dintre obiecte cît și mișcarea gîndirii (fenomen-esență; cauză-efect; necesitate-întîmplare; lege; conținut-formă; posibilitate-realitate; singular-particular-general) și 2) cele care exprimă legile procesului cunoașterii (abstract-concret; logic-istoric; analiza-sinteza; inducția-deducția etc.). Autorii manualului au tratat numai primele două perechi de categorii din grupa a doua, alcătuită precum se vede din categorii cu un pronunțat caracter gnoseologic și metodologic.

Considerînd ca îndreptățită atitudinea prof. Rozental în favoarea unei grupări și tratări aparte a categoriilor gnoseologice și metodologice (lucru pe care vom vedea că nu-l face V. P. Tugarinov), împărtășim rezerve cu privire la succesiunea sistematică indicată de prof. Rozental pentru prima grupă de categorii. După părerea noastră, optarea pentru această succesiune este determinată fundamental de criteriul subiectiv al „mișcării gîndirii", în loc să fie determinată de criteriul materialist primordial al obiectivității. Recunoscînd împreună cu prof. Rozental necesitatea de a ține seama în stabilirea ordinii sistematice a categoriilor de criteriul coincidenței logicului și istoricului — așa cum cerea și Lenin —, noi credem însă că clasicii marxismului au *subordonat* acest criteriu criteriului obiectivității, și nu i l-au *supraordonat*, așa cum procedează prof. Rozental. Asupra acestui lucru vom avea ocazia să revenim mai pe larg, după ce vom trece la recenzarea cărții lui Tugarinov. La sfîrșitul paragrafului, prof. Rozental mărturisește că nu și-a propus să studieze aici în mod special problema subordonării categoriilor și precizează pe bună dreptate că „studierea ei ulterioară necesită eforturi colective din partea tuturor filozofilor marxiști". Observăm că, deși prof. Rozental n-a avut intenția să dea o soluție personală completă problemei subordonării categoriilor, totuși nevoile practice l-au silit să dea o soluție parțială, limitată la succesiunea categoriilor tratate în manual. Toți cititorii manualului ar fi dorit să cunoască însă și părerea autorilor lui, în special pe aceea a prof. Rozental, cu privire la locul pe care-l ocupă în succesiunea sistematică a categoriilor filozofiei marxiste categoriile netratate în manual, printre care figurează în primul rînd categoriile prin intermediul cărora se exprimă principalele legi ale dialecticii (identitatea-unitatea-deosebirea-contradicția; calitatea-cantitatea-măsura; pozitivul-negativul-negația).

În paragraful final consacrat importanței practice a categoriilor, prof. Rozental stăruie asupra priceperii de a opera corect cu categoriile. Fiind obținute prin mișcarea gîndirii de la concret spre abstract și de la individual la general, categoriile își îndeplinesc rolul lor cognitiv printr-o mișcare inversă a gîndirii de la general la particular și de la abstract spre concret. Cu alte cuvinte, categoriile nu pot servi ca puncte de sprijin ale cunoașterii decît *concretizîndu-se* prin aplicarea lor la un fenomen dat, la o situație dată, în conformitate cu teza lui Lenin că generalul este „o treaptă către cunoașterea concretului" [1]. Demonstrînd importanța categoriilor pentru cunoașterea științifică și pentru practică, prof. Rozental arată în același timp că o condiție sine qua non pentru salvgardarea rolului categoriilor ca puncte de sprijin ale cunoașterii este îmbogățirea lor prin generalizarea continuă a noilor realizări ale științei, precum și a aspectelor noi ale dezvoltării social-istorice. În această ordine de idei, prof. Rozental formulează teza: *„Problema aplicării concrete a categoriilor dialecticii este problema legăturii teoriei cu practica"* [2].

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 253.

[2] Vezi lucrarea recenzată, p. 52 sau *Analele Romîno-Sovietice*, seria Filozofie, nr. 1/1957, p. 50.

Din lipsă de spațiu, nu putem supune unei analize amănunțite interesantul capitol despre *Istoric și logic* al prof. Rozental, cu care se încheie manualul despre categorii. În cuprinsul acestui capitol autorul reia, în chip firesc, numeroase idei din cartea sa despre „Capitalul", însă întreaga problematică este desprinsă din cadrul îngust al economiei politice și transpusă pe planul de maximă generalitate al filozofiei. Autorul adîncește multilateral raportul dialectic complex al istoricului și logicului și consideră pe drept cuvînt că „însemnătatea metodologică uriașă a principiului dialectic al coincidenței logicului și istoricului constă în aceea că el oferă pentru fiecare sector al cunoașterii științifice criteriul construirii juste a structurii, a sistemului noțiunilor și categoriilor" [1]. Rezervele formulate de noi ceva mai sus nu vizează importanța metodologică incontestabilă a principiului coincidenței logicului și istoricului, ci exclusiv faptul că nu-l putem considera ca criteriu unic și nici ca criteriu primordial al sistematizării categoriilor. Criteriul fundamental este, după noi, criteriul obiectivității. Dat afară pe ușă, el intră pe fereastră, deoarece logicul reprezintă o reflectare sui generis a istoricului, iar istoricul este un atribut al obiectivității, își are temeiul în obiectivitate. În însăși definiția pe care o dă logicului, prof. Rozental este nevoit să recunoască indirect acest lucru: „Dacă logicul se află în unitate cu istoricul, atunci drumul logic al cunoașterii trebuie să fie reflectarea drumului istoric al dezvoltării obiectului cercetat" [2]. Citățm și o altă formulare a prof. Rozental, care se întoarce împotriva tezei D-sale despre primordialitatea principiului coincidenței logicului și istoricului: „Legătura reciprocă și corelația categoriilor și noțiunilor în logică oglindesc, firește, legăturile și trecerile lucrurilor reale. Raporturile dintre asemenea categorii ale logicii, precum conținutul și forma, calitatea și cantitatea ș. a. m. d. sînt condiționate de dialectica realității obiective însăși" [1]. Indispensabil pentru structurarea categoriilor, principiul coincidenței logicului și istoricului nu are nici un înțeles, sau își pierde înțelesul său materialist, dacă îl desprindem de baza sa reală și îl considerăm în afara dependenței și subordonării sale față de principiul obiectivității.

Tratarea nesatisfăcătoare a problemei subordonării categoriilor nu dăunează prea mult manualului, dat fiind faptul că ea deține în cadrul lui o pondere foarte mică. Atît prin contribuția substanțială adusă la lămurirea unui șir întreg de probleme ale teoriei generale a categoriilor, precum și prin tratarea monografică în genere reușită a 19 categorii dintre cele mai importante, primul manual marxist despre categorii își atinge în cea mai mare parte scopul pentru care a fost întocmit.

*

Cartea lui V. P. Tugarinov este rodul unui curs special de materialism dialectic ținut de autor la Universitatea din Leningrad în anul școlar 1955/1956.

Capitolul introductiv al cărții lui Tugarinov a apărut în nr. 3/1956 al revistei *Voprosî filosofii*. Atragem special atenția asupra faptului că autorul a introdus în carte numeroase pasaje foarte importante, însumînd circa cinci pagini, care lipsesc în versiunea apărută în revistă. Totodată semnalăm că în traducerea în limba română a versiunii inițiale din revistă s-au strecurat unele greșeli supărătoare.

Spre deosebire de coautorii manualului despre categorii, V. P. Tugarinov axează lucrarea sa pe problema corelației și subordonării categoriilor, pledînd pentru crearea unei ramuri aparte a filozofiei marxiste care să cerceteze special această importantă problemă [2].

[1] Vezi lucrarea recenzată, p. 363.
[2] *Ibidem*, p. 360.

[1] M. M. Rozental, *Lenin despre sarcinile și principiile elaborării logicii dialectice*, Voprosî filosofii, nr. 2, 1955, p. 48.
[2] Vezi lucrarea recenzată, p. 20 (pasaj care lipsește în textul publicat în revistă).

La baza cărții lui Tugarinov stă ceea ce în franțuzește se cheamă „une trouvaille", — o descoperire fericită, o idee ingenioasă. În ce constă „ideea" lui Tugarinov? El propune o structurare a categoriilor în conformitate cu schema materialistă: 1) obiect, 2) proprietăți (însușiri) ale obiectelor, 3) raporturi ale obiectelor și ale proprietăților lor. În felul acesta Tugarinov dispune categoriile în trei grupe mari: 1) categoriile *substanțiale*, care se referă la substratul material al existenței, 2) categoriile *atributive*, care exprimă proprietățile sau însușirile esențiale ale materiei sau ale realității obiective și 3) categoriile *relaționale* sau *corelaționale*, care exprimă raporturi și însușiri ale fenomenelor. Schema lui Tugarinov aduce importante corective de ordin materialist schemei lui Hegel. Controversa principală dintre V. P. Tugarinov și M. M. Rozental se poartă, precum am văzut, în jurul principiului obiectivității ca criteriu al structurării categoriilor. În timp ce prof. Rozental este adeptul sistematizării categoriilor pe baza principiului coincidenței logicului și istoricului (în care integrează oarecum conținutul principiului obiectivității), Tugarinov militează ferm pentru întîietatea principiului obiectivității și cere ca principiul coincidenței logicului și istoricului să-i fie subordonat. În sprijinul poziției sale, Tugarinov face o serie de referiri la operele clasicilor și arată mai ales faptul că, atunci cînd a creionat o schiță a 16 elemente ale dialecticii, distinse de el ca atare, Lenin a pus în fruntea lor principiul obiectivității.[1]. Lucrul nu poate fi întîmplător și argumentul lui Tugarinov atîrnă foarte greu în cumpănă. Există însă o contradicție aparentă: dacă Lenin (ca și Marx și Engels de altminteri) era partizanul convins al primatului criteriului obiectivității în construirea sistemului categoriilor, atunci de ce oare în cadrul referirilor sale la Hegel, Lenin n-a amintit de loc de acest principiu, ci s-a mărginit să vorbească, așa cum știm cu toții, numai despre principiul coincidenței logicului și istoricului? Răspunsul lui Tugarinov ne aduce, fără voia noastră, aminte de oul lui Columb: în niște contexte care se referă la *idealistul* Hegel, Lenin nu putea să releve decît ideea construirii logicii în conformitate cu istoria cunoașterii și nicidecum ideea materialistă a construirii logicii și a categoriilor ei în conformitate cu subordonarea fenomenelor realității obiective, materiale — cu alte cuvinte conform principiului obiectivității și al „obiectității" (predmetnosti Sachlichkeit, choséite) [1].

În interesul scurtării expunerii de față, reproducem aici tabloul complet al subordonării categoriilor materialismului dialectic propus de Tugarinov, observînd în prealabil că subdiviziunile grupei a doua și în special cele ale grupei a treia sînt alcătuite din perechi sau din „cuiburi" de categorii:

Grupa I. *Categorii substanțiale*

Natură — existență — materie — fenomen.

Grupa a II-a. *Categorii atributive*

Mișcare — schimbare — dezvoltare.
Spațiu — timp.
Obiectiv — subiectiv.
Conștiință — gîndire.

Grupa a III-a. *Categorii relaționale*

1. Calitate — cantitate — gradualitate — salt.
2. Fundament — esență — manifestare.
3. Conținut — formă.
4. General — particular — singular.

[1] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P. 1956, p. 185.

[1] Vezi V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 16. (Pasajul respectiv lipsește în versiunea din revistă).

5. Identitate — unitate — deosebire — contrarietate — contradicție — conflict.
6. Cauzalitate — necesitate — întîmplare — posibilitate — probabilitate — realitate.
7. Necesitate — finalitate — scop — libertate.
8. Lege — legitate.
9. Adevăr: obiectiv — relativ — absolut.

Cartea lui Tugarinov prezintă următoarea structură:

Cap. I. Probleme generale ale corelației categoriilor (p. 3—22).
Cap. II. Obiect, proprietate, relație (p. 23—43).
Cap. III. Categoriile substanțiale (p. 44—57).
Cap. IV. Categoriile atributive (p. 58—75).
Cap. V. Categoriile relaționale (p. 76—121).

In capitolul introductiv, care cuprinde cinci paragrafe distincte, Tugarinov aduce o serie de contribuții remarcabile la teoria generală a categoriilor, privind definirea categoriilor, raportul dintre categorii și legi, adîncirea aspectelor dialectice ale corelației categoriilor, criteriul complex al subordonării categoriilor, precum și locul învățăturii despre sistemul categoriilor în cadrul materialismului dialectic.

Potrivit interpretării juste a lui Tugarinov, categoriile au o natură conceptuală și nu una judicativă. Tugarinov vede deosebirea dintre categorii și noțiunile obișnuite în faptul că cele dintîi a) au un grad mai înalt de generalitate, b) sînt noțiuni fundamentale ale științelor particulare respectiv ale filozofiei, c) majoritatea lor exprimă *legități*, iar cele care nu fac acest lucru (acesta e mai ales cazul categoriilor substanțiale și al categoriilor atributive, exceptînd primele trei) desenează forme sau moduri fundamentale de existență ale realității obiective sau raporturi esențiale între fenomene.

Tugarinov combate cu argumente puternice teza filozofului sovietic D. P. Gorski, potrivit căreia, „nu există de fapt nici o deosebire principială între categoriile și legile dialecticii“ [1]. El arată astfel că: 1) în măsura în care categoriile exprimă raporturi necesare ale fenomenelor, acestea nu constituie legi, ci *legități*; 2) categoriile care desenează laturi, momente sau forme esențiale ale realității nu exprimă legități, deci cu atît mai puțin legi; 3) legile exprimă raporturi între categorii și, ca atare, atît în calitatea lor de legități cît și în aceea de esențe, categoriile sînt oglindite pe plan logic prin concepte, în timp ce legile, în calitatea lor de raporturi categoriale determinate, sînt oglindite prin judecăți. Comentarul nostru se îndepărtează de litera argumentării lui Tugarinov, dar credem că reproduce foarte exact spiritul ei [2].

In paragraful despre corelația categoriilor, Tugarinov exprimă o serie de observații subtile cu privire la polaritatea categoriilor, la „coincidența lor parțială și relativă“ și mai ales la „caracterul lor plurivoc relativ (mnogogrannosti, otnositelinaia mnogoznacinosti).

In ultimul paragraf al capitolului introductiv, Tugarinov interpretează ideea leninistă a unității dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii într-un mod înrudit cu acela care ne este cunoscut din diverse lucrări ale prof. Rozental precum și dintr-un articol al prof. E. P. Sitkovski [3]. Tu-

[1] D. P. Gorski, *Despre categoriile dialecticii materialiste*, în Voprosi filosofii, nr. 3, 1955, p. 27.

[2] Teza lui D. P. Gorski a fost criticată cu argumente asemănătoare de către V. J. Kelle și M. I. Kovalsohn în articolul *Categoriile materialismului istoric* din Voprosî filosofii, nr. 4, 1956, p. 26—27, iar la noi în țară de către tov. H. Wald în articolul *Esență și fenomen*, Contemporanul, nr. 2, 1957.

[3] Vezi E. P. Sitkovski, *Lenin despre coincidența dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii în materialismul dialectic*, în Voprosî filosofii, nr. 2, 1956.

garinov consideră că dialectica, logica și teoria cunoașterii se află într-o indisolubilă unitate, îndeplinind în același timp sarcini sau funcții diferite ale materialismului dialectic (ontologică, gnoseologică, logică și metodologică). Teoria categoriilor constituie un capitol al logicii dialectice, dar Tugarinov are grijă să prevină că ea nu este o problemă „pur" logică, ci în același timp *și* ontologică *și* gnoseologică *și* metodologică. In continuare, Tugarinov formulează argumentul că unitatea dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii este condiționată de folosirea unui sistem categorial unic al materialismului dialectic; cele trei ramuri ale sale nu au sisteme categoriale diferite [1]. Adăugăm în spiritul lui Tugarinov că, dacă lucrurile se prezintă așa, nu pot exista nici categorii „pur" ontologice, logice sau gnoseologice, ci numai categorii cu funcții mixte, care pot fi cel mult *cu precădere* ontologice, gnoseologice, logice sau metodologice. Punctul de vedere al lui Tugarinov ne apare în esență just, dar el nu trebuie absolutizat. Poziția noastră este următoarea: dacă *unitatea* dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii impune elaborarea unui tablou general al subordonării categoriilor fundamentale ale materialismului dialectic, *specificitatea* celor trei ramuri principale ale materialismului dialectic determină în schimb necesitatea elaborării unor tabele sistematice separate ale categoriilor care au un caracter precumpănitor ontologic, gnoseologic, logic sau metodologic.

In cel de-al doilea capitol al lucrării sale, Tugarinov justifică schema *obiect-proprietate-relație*, care stă la baza sistemului categorial propus de el. Termenul primar al acestei scheme tripartite este *obiectul*, deoarece el este purtătorul proprietăților și relațiilor sale, și în acest sens *baza*, *fundamentul* celor din urmă [2]. Intre obiect, pe de o parte, și proprietăți și relații, pe de altă parte, există o legătură indisolubilă și reciprocă. După cum nu vom întîlni niciodată un obiect în stare de substanță „pură", existînd separat de proprietățile sale și de relațiile cu celelalte obiecte, tot astfel nu vom întîlni niciodată proprietăți sau relații care să existe independent de obiecte. Tugarinov citează teza lui Marx potrivit căreia „proprietățile unui lucru nu se nasc din raportul său cu alte lucruri, ci se evidențiază doar în acest raport" [1]. Toate tezele de mai sus sînt întregite prin teza lui Tugarinov despre *independența relativă* a proprietăților în raport cu purtătorul lor — obiectul [2].

Schema categoriilor substanțiale, dezvoltată de Tugarinov în capitolul III, este o schemă materialistă, opusă ca atare schemei hegeliene idealiste. Asemenea lui Engels în *Anti-Dühring*, Tugarinov pleacă de la categoria naturii, înțeleasă ca lumea sau universul real și concret, și nu de la categoria abstractă a existenței pure, nedeterminate, echivalentă cu neantul. Categoriile de existență și materie sînt determinări ale naturii. Succesiunea categoriilor substanțiale este: lumea (1) există (2) și este materială (3). Existența este o determinare *exterioară* a naturii, în timp ce materia reprezintă determinarea ei *interioară*. *„Prin noțiunea de materie* — spune Tugarinov — *se desenează esența naturii"* [3]. In ce privește *fenomenul*, acesta reprezintă o formă determinată, particularizată a materiei [4].

Structura categoriilor atributive, expusă în capitolul următor, are de asemenea o întemeiere ontologică. In frunte stă categoria *mișcării*, ea fiind modul fundamental de existență al materiei. Schimbarea și dezvoltarea sînt determinări succesive ale mișcării. Urmează spațiul și timpul, — forme

[1] Vezi V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 21. Continuarea la care ne referim lipsește în revistă.

[2] *Ibidem*, p. 30.

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, Ed. P.M.R., 1948, p. 88.

[2] Vezi V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 34.

[3] *Ibidem*, p. 48.

[4] *Ibidem*, p. 50.

de existență ale materiei. Obiectivitatea constituie o proprietate generală a naturii, în timp ce subiectivitatea este numai proprietatea unei anumite părți a naturii, reprezentată de ființele gînditoare. Conștiința și gîndirea sînt la rîndul lor determinări ale subiectivității.

Cu privire la structura categoriilor relaționale, dezvoltată în capitolul ultim și cel mai întins al cărții, nu vom indica aici decît caracteristicile „cuiburilor", întrucît nu dispunem de spațiul necesar pentru a ne opri amănunțit și asupra corelațiilor lor lăuntrice. Cuibul 1 se compune, după Tugarinov, din categorii care exprimă fenomenul într-un mod global, în timp ce cuiburile următoare, începînd cu cuibul 2, exprimă determinări din ce în ce mai diferențiate, pătrunzînd tot mai adînc în interiorul fenomenelor. Observăm în treacăt că pentru cuibul 2 Tugarinov păstrează schema tripartită hegeliană, pronunțîndu-se împotriva schemei simplificate devenită uzuală „esență-fenomen", care sacrifică o categorie atît de importantă ca aceea a bazei (fundamentului, temeiului). Categoriile cuibului 3 au în raport cu cele anterioare o natură mai concretă, răspunzînd la întrebările „ce este cuprins în fenomen?" (conținutul) și „cum este cuprins?" (forma). Categoriile cuiburilor 4 și 5 nu se mai aplică fenomenului izolat, ci necesită considerarea întregului grup de fenomene ale realității. La cuibul 4 Tugarinov optează din nou pentru schema hegeliană cu trei termeni: 1. general, 2. particular (specific), 3. singular (individual), înlocuită de obicei prin schema de doi termeni: 1. general, 2. particular (individual). Se știe că Engels a preconizat în *Dialectica naturii* schema tripartită, punînd-o la baza clasificării dialectice a judecăților. Categoriile cuibului 5 sezisează caracterul relațiilor în esența însăși a lucrurilor. Tugarinov arată că ele sînt legate de întrebarea despre forța motrice a dezvoltării. În analiza categoriilor din a doua parte a cuibului 5, Tugarinov ia atitudine împotriva tezei că tranziția de la deosebire pînă la conflict s-ar face pe calea simplei ascuțiri a contradicției. În mod de sine stătător sau influențat poate și de către unii neokantieni, Tugarinov ajunge la concluzia că așa-zisele grade de ascuțire ale contradicției reprezintă în realitate niște contradicții de tip deosebit, temeiul obiectiv al contradicției (în sens restrîns) fiind existența unor tendințe contrare, în timp ce baza materială a „conflictului" rezidă în existența unor forțe de clasă dușmane[1]. Categoriile cuiburilor, 6, 7 și 8 se caracterizează, după Tugarinov, prin aceea că pătrund din ce în ce mai adînc în esența proceselor și exprimă în același timp raporturi între un număr tot mai mare de fenomene. Categoria *legii* din cuibul 8 este cea mai complexă; ea reclamă cunoașterea tuturor categoriilor precedente. Legile se bazează pe legități și reprezintă concretizarea acestora din urmă. Sfera legii este mai îngustă decît acea a legității, dar legea fiind concretizarea legității pătrunde mai adînc în realitate. Sistemul categoriilor materialismului dialectic se încheie cu categoria adevărului, care face, ca să spunem așa, bilanțul cunoașterii noastre[2].

---

[1] Vezi V. P. Tugarinov, *op. cit.*, p. 97—99. Faptul că Tugarinov folosește termenul „conflict" și evită constant să recurgă la noțiunile marxiste consacrate „contradicții antagoniste și neantagoniste" ne întărește bănuiala influenței unor scheme ale filozofiei neokantiene, pe care Tugarinov încearcă, ce-i drept, să le reconsidere într-un sens materialist, însă înfruntînd într-un mod inevitabil riscuri teoretice dintre cele mai mari. Și noi avem unele rezerve față de teoria „ascuțirii". Ea explică însă mult mai bine mișcarea categoriilor de la diferență pînă la antagonism, în timp ce teoria tipurilor de contradicții diferite calitativ ridică numeroase dificultăți în calea înțelegerii acestei mișcări. Pentru moment nu putem îmbrățișa poziția lui Tugarinov, dar nici n-o putem respinge *de plano*.

[2] *Ibidem*, p. 117.

Trebuie să recunoaștem cinstit că în calea întocmirii proiectului de sistem al categoriilor materialismului dialectic stau dificultăți obiective dintre cele mai mari. Una din ele se leagă de natura mixtă, ontologică și gnoseologică a categoriilor. In plan ontologic, spre a da un exemplu, categoriile esență-fenomen se află în unitate dialectică, sînt așadar nemijlocit vecine. In tabloul lui Tugarinov ele se află însă la o depărtare imensă una de alta, deoarece categoria de *fenomen* este așezată în tablou în conformitate cu sensul ei ontologic-substanțial, în timp ce categoriile de *esență* și *manifestare* sînt înregistrate pe baza sensului lor gnoseologic. O altă dificultate provine din faptul că o serie de categorii (vezi calitatea, cantitatea, saltul etc.) apar pe tablou în însăși ordinea „intrării lor în scenă", în timp ce altele (vezi cauzalitatea, necesitatea, legea, adevărul) sînt pomenite în distribuția categoriilor abia în momentul cînd interpretează scena culminantă a rolului lor.

Schema-proiect a lui Tugarinov păstrează tripartiția fundamentală a schemei hegeliene, dar suprapunerea schemelor este destul de vagă. In general, grupele categoriilor substanțiale și atributive corespund aproximativ teoriei existenței, iar majoritatea categoriilor relaționale, teoriei esenței. Teoriei conceptului îi corespunde la Tugarinov numai categoria adevărului. Aducînd numeroase corective materialiste sistemului categorial hegelian, prof. E. P. Sitkovki a propus în mod aproape concomitent cu Tugarinov o schemă marxistă mult mai apropiată de schema lui Hegel, arătînd totodată că teoriei hegeliene a conceptului ar trebui să-i corespundă: „teoria materialistă a reflectării; teoria formelor fundamentale ale gîndirii logice; teoria noțiunii, judecății, raționamentului, a demonstrației și metodei; teoria marxistă materialist-dialectică a adevărului; teoria marxistă materialist-dialectică despre practică drept criteriu al adevărului și bază a cunoașterii [1].

*

In cadrul uneia din întîlnirile ce au avut loc la Institutul de filozofie cu membrii delegației de filozofi sovietici, prof. M. M. Rozental a susținut că nu e rău că se avansează de pe acum o serie de puncte de vedere diferite în problema subordonării categoriilor. Parafrazînd apoi o mărturisire a lui Maiakovski (care se referise la poeți), prof. Rozental a adăugat că dorința sa este ca să avem filozofi cîți mai mulți, cît mai buni și cît mai diferiți. Declarația aceasta ne-a întărit convingerea că o primă discuție în problemele corelației și subordonării categoriilor este în momentul de față în Uniunea Sovietică nu numai posibilă ci și necesară. Această discuție ar putea să aibă ramificații în toate țările lagărului socialist. La ea ar putea să participe activ și filozofii marxiști din țara noastră.

Radu Tomoiagă

[1] E. P. Sitkovski, *Lenin despre coincidența dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii în materialismul dialectic*, în Voprosî filosofii, nr. 2, 1956, p. 101.

FILOZOFIA ANXIETĂȚII

Filozofia burgheză se apleacă îngrijorată asupra ei însăși, disecînd cu minuțiozitate obsesia permanentă a prăbușirii totale a lumii, însoțită de presimțiri cețoase, care creează un climat special. Dovadă, în acest sens, este volumul *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* (Anxietatea timpului prezent și datoriile spi-

ritului) care cuprinde textul conferințelor lui Raymond de Saussure, Paul Ricoeur, Mircea Eliade, Robert Schumann, Guido Calogero și François Mauriac, ținute în cadrul *Întîlnirilor internaționale* (anuale) *de la Geneva* din 1953 (Editions de la Baconnière, Neuchâtel, Librairie Alexandre Jullien, Genève).

Alegerea temei „anxietății timpului prezent" este semnificativă atît pentru perseverența filozofilor burgheziei de a se menține pe planul unor reacții afective primare, netrecute prin filtrul rațiunii, în fața problemelor epocii noastre, cît și prin refuzul de a pătrunde dincolo de trăirile subiective pînă la cauzele sociale obiective care le determină. Această orientare se desprinde chiar din prima conferință *Aspectul psihologic al neliniștii*, în care d-rul Raymond de Saussure se străduiește să găsească anxietății o rădăcină psihologică permanentă în structura psihică a omului. Pornind de la cunoscutele teze psihanaliste, de Saussure crede că anxietatea ia naștere încă la copilul nou-născut sub forma unei indispoziții fizice, care devine un comportament stereotip, un reflex ce reapare la cel mai mic semn de insecuritate. Aceste nevroze primare se vor proiecta ulterior pe toate circumstanțele care se ivesc în cursul existenței. Individul normal va încerca „lichidarea" acestor neliniști prin căi ludice, magice, artistice, mistice și așa-numitele sublimări raționale. Astfel, soluțiile întrevăzute de R. de Saussure ar fi: *jocul* — prin care copilul se învață progresiv cu primejdiile imaginare; *arta* — prin care se poate ajunge la o conștiință mai profundă a personalității, la o desăvîrșire, o „liberare" de anxietate prin exprimarea ei; repetarea obsesională a unor cuvinte sau gesturi cărora li se atribuie în mod arbitrar o putere specială de ușurare, prin comuniunea mistică cu pretinse forțe supranaturale, luminarea locurilor obscure din conștiință, a zonelor de neliniști, în care gîndirea rațională n-a ajuns pînă atunci să pătrundă, ajungîndu-se la înțelegerea sensului evenimentelor și sentimentelor aruncate în inconștient și la substituirea mecanismelor de apărare automată și prelogică prin forme de apărare mai raționale și adecvate realității.

Eroarea d-rului de Saussure constă în aceea că el consideră inconștientul drept principal factor determinant. V. I. Lenin a scris în *Caiete filozofice:* „Dar dacă nu s-ar exagera întinderea ocupată de inconștient în organizarea noastră, atunci n-ar trebui, **așa cum a făcut foarte adesea o anumită psihologie pragmatistă să se exagereze importanța calitativă a acestui inconștient**" [1].

În conferința sa despre *Adevărata sau falsa anxietate*, sociologul Paul Ricoeur susține că acest afect ar avea nu numai o motivare psihologică, ci și una ținînd de modul de existență al omului. La toate nivelurile experienței individuale și sociale — afirmă el — omul ar întîlni noi și noi temeiuri de anxietate. Pe cînd frica este cauzată de un motiv determinat sau care se poate determina și care anticipă o amenințare parțială, anxietatea — pretinde Ricoeur — nu are un obiect determinat dar amenință totalitatea ființei noastre. Pentru a demonstra această teză — comună tuturor filozofilor udenologi — el își propune să lămurească pe de o parte „zonele de amenințări" situate pe planuri din ce în ce mai adînci, pe de altă parte diferitele niveluri de „afirmare originară" prin care el înțelege „vehemența" de a exista, adică forța care se opune anxietății. La nivelul cel mai de jos, nivelul vital, s-ar găsi anxietatea în legătură cu viața și cu moartea. Durerea este semnul divizibilității noastre în spațiu, îmbătrînirea arată că timpul nu este numai creație neîntreruptă de imprevizibilă noutate dar și desfacere și distrugere.

După Ricoeur, omul nu poate evita această anxietate decît obiectivîndu-se

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 372.

într-o operă care să fie în același timp colectivă și personală, universală și subiectivă; Hegel numea „spirit" această sinteză a universalului și a singularului, a acestui „în-tine" al lumii umane cu acel „pentru-tine" al conștiinței. Anxietatea s-ar naște din insecuritatea specifică legată de istorie — susține Ricoeur — pentru că nu am putea fi siguri că ea face să coincidă rațiunea și existența, logicul și tragicul. O posibilitate îngrozitoare este descoperită de această anxietate: dacă istoria *efectivă* n-ar mai avea sens? Întrebarea și ancorarea în neliniștea pe care o provoacă reprezintă, fără doar și poate, o ipostaziere a neliniștii unei clase sociale care își presimte sfîrșitul. Tocmai această convertire a efectelor (neliniștea) în cauze dezvăluie mistificarea problemei de către soluțiile existențialiste, folosirea anxietății ca o abilă diversiune ideologică.

În conferința sa, *Simbolismul religios și valorificarea anxietății*, Mircea Eliade își propune să găsească neliniștii moderne o justificare în perspectiva istoriei religiilor, adică are strania pretenție a situării problemei în afara civilizației și momentului nostru istoric. Eliade își propune să valorifice categoriile vechii filozofii indiene într-o perspectivă existențialistă. Întreaga noastră experiență vitală și psihologică ar fi — după dînsul — produsul direct al iluziei cosmice — Mâjâ. Lumea fizică, întocmai ca și experiența noastră umană, sînt constituite de temporalitate, deci create și distruse de timp. Aceasta n-ar putea să însemne că lumea nu există, că ar fi o iluzie. Atît lumea fizică cît și experiența vitală și psihică există, dar există în timp, adică nu vor mai exista; deci, depinzînd — după Eliade — de temporalitate, sînt iluzorii.

„Numeroase secole înainte de Heidegger, gîndirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existențe, după cum ea descoperise, înaintea lui Marx sau Freud, condiționarea multiplă a oricărei experiențe umane și a oricărei judecăți despre lume" (p. 64)... „Cînd Yoga sau budismul spunea că totul era suferință și că totul este trecător (*sarvam dukham, sarvam anityam*), sensul era acela al lui *Sein und Zeit*, astfel că temporalitatea oricărei existențe umane dă naștere în mod fatal anxietății și durerii" (p. 64).

Autorul trece în concluzie la o altă formă bine cunoscută a neliniștii ce străbate filozofia occidentală, aceea a întunecatului presentiment al sfîrșitului lumii: acest lirism al crepusculului, temă majoră a filozofiei burgheze de la Spengler încoace, este, de fapt, imaginea fantastică, travestită, a sfîrșitului inevitabil tot mai bine conturat al societății capitaliste. M. Eliade, folosindu-se de procedeul transformării categoriilor filozofiei indiene în conținuturi caracteristice pentru existențialism nu face decît să demonstreze încă o dată caracterul forțat și artificial al argumentării de care se servește în vederea dovedirii a ceea ce nu poate fi dovedit, că anxietatea contemporană reflectă doar lipsa de securitate individuală și colectivă din țările imperialiste. Căci rolul mediului asupra celui cuprins de neliniști, asupra celui lovit de intuiția contingenței și finității sale, a însingurării și a neputinței, este covîrșitor. Mediul poate să-l ajute și să-l ridice din starea de sensibilizare, de inferioritate și prostrație în care a căzut.

Cel care — ca Mircea Eliade — se cutremură pe „pragul realității", fascinat și chiar obsedat de speculații metafizice asupra neantului nu poate aduce prea mari servicii societății. Gîndirea modernă nu va progresa prea mult prin meditațiile sale. Filozofii păliți de spaimă și concentrați asupra prăpastiei obscure și indescifrabile a neantului trebuie să se învioreze și să deslușească marile probleme ontologice ale umanității în ascensiunea ei spre dreptate și adevăr și să renunțe la **„un apel la necunoscut și anume un apel la care există**

puține șanse de a căpăta cîndva răspuns..." [1].

Expunerea lui Robert Schuman asupra *cauzelor sociale și politice ale anxietății* exprimă pregnant poziția diversionistă caracteristică politicienilor burghezi. Pe de o parte el recunoaște că anxietatea este născută din nesiguranță, devenită permanentă și generalizată avînd ca origine structura economică a societății contemporane, dezechilibrele sociale și instabilitatea politică, pe de altă parte însă, o atribuie unei fatale neputințe a omului în fața desfășurării destinului. Modul în care capitaliștii abuzează de știință, îl prezintă ca unica folosire posibilă a noilor descoperiri pentru a ajunge la încheierea că omul se teme de progresele științei și tehnicii care ne-au procurat un confort și ușurințe de neînchipuit dar „care au devenit în același timp tot atîtea mijloace de distrugere și servitute".

E drept că Schuman se simte nevoit să recunoască inegalitatea în folosirea mijloacelor tehnice între membrii societății capitaliste: „Și pe cînd o minoritate de privilegiați a cucerit posibilitatea de a satisface nu numai nevoile lor, dar capriciile cele mai rafinate, aceleași progrese ale tehnicii au provocat, în conștiința maselor, o creștere a nevoilor și a exigențelor pe care le formulează în ceea ce privește viața; prin aceasta chiar un nou decalaj intervine între dezirabil și posibil". În termeni voiți psihologizanți, Schuman prezintă pauperizarea relativă ca o simplă problemă a raportului dintre „dezirabil și posibil", evident cu scopul de a abate atenția de la faptul esențial că sistemul capitalist și nu aceste sentimente generează nesiguranța. Lipsa de securitate în viața oamenilor nu va dispare decît o dată cu capitalismul. Pentru el, s-a și ajuns la înlăturarea „disperării unui proletariat care părea supus pe vecie unei exploatări nerușinate și fără remediu, așa cum a cunoscut-o și a descris-o Karl Marx și care era după el factorul determinant al unei revoluții ineluctabile" (p. 76). Faptul că proletariatul nu caută ieșirea în disperare, ci în acțiune, în luptă, este un amănunt peste care se trece cu ușurință. Și în felul acesta apare doctrina păcii între clase, în pledoaria pentru „o succesiune de transformări sociale profunde și rapide" care trebuie să se îndeplinească în liniște, fără violențe revoluționare. Bineînțeles, această pregătire a maselor trebuie făcută de o elită socială și de conducători politici (burghezi desigur). În această idilică asociație, salariatul sindicalist sau nesindicalist nu ar mai fi „veșnicul nemulțumit și revoltat", ci un asociat al patronului. Astfel speră Robert Schuman să rezolve luptele între clase prin cooperarea lor.

În acest context nu mai surprinde afirmația lui că occidentul s-ar afla într-o situație asemănătoare celei a imperiului roman decadent, „sub amenințarea chiar a tendințelor politice care riscă să răstoarne instituțiile noastre, libertățile noastre".

Cu o stranie inconsecvență logică, Schuman care recunoscuse inegalitatea economică ce caracterizează societatea capitalistă, uită dintr-o dată de existența claselor antagoniste și consideră tot occidentul solidar, pe Rotschild cu muncitorul de la Citröen, pe țăranul mizer din Spania cu bancherul din Roma.

Provocînd numeroase obiecțiuni chiar din partea participanților la reuniune, alocuțiunea lui Robert Schuman dacă nu dă o explicație valabilă a cauzelor sociale ale filozofiilor anxietății, aruncă în schimb o lumină puternică asupra funcției politice reacționare a întregii mitologii conceptuale a filozofilor burghezi în jurul anxietății originare a omului — care are drept unic țel abaterea atenției de la rădăcina reală, istorică și trecătoare, a insecurității contemporane — exploatarea capitalistă și tendințele războinice ale imperialiștilor. Întreținînd atmosfera de spaimă și neli-

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 374

nişte, filozofia şi literatura burgheză ajung să contribuie astfel la menţinerea climatului caracteristic războiului rece.

In conferinţa sa despre *Anxietate şi viaţa morală*, cunoscutul profesor de filozofie din Piza, Guido Calogero încearcă să facă distincţia între sentimentul de frică şi cel al anxietăţii. Pe cînd frica — susţine el — ar fi provocată de situaţii care trebuie mereu combătute şi depăşite, anxietatea implică în plus ceva esenţial şi pozitiv, care n-ar putea fi eliminat decît eliminînd însăşi viaţa morală. Calogero contestă întemeierea existenţială a anxietăţii, dar caută în schimb să o considere ca un dat permanent al vieţii morale: anxietatea depinzînd de necesitatea de a alege. Profesorul Calogero este victima unei iluzii caracteristice gînditorului burghez care confundă situaţia insului izolat, singuratic, într-o lume capitalistă în care principiul suprem îl constituie concurenţa egoistă, cu situaţia omului în general pus în faţa unei alternative. In capitalism „alegerea" poate provoca o stare de anxietate căci omul trebuie să hotărască fără sprijin şi fără îndrumare şi neliniştea îl cuprinde în faţa unei responsabilităţi atît de grele; în plus, orice eşec este pedepsit prin eliminarea din rîndurile celor capabili de a ţine piept concurenţilor. In socialism, unde dispare proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi prin aceasta se creează condiţiile unor relaţii de colaborare şi într-ajutorare reciprocă, hotărîrile morale îşi pierd intensitatea neliniştitoare din societatea capitalistă. Omul dobîndeşte un echilibru interior care se manifestă şi în frămîntările sale morale, căci el simte permanent ajutorul celorlalţi din jurul său.

Concluzia lui Calogero este susţinerea nevoii de a transforma „ironia" într-o atitudine intelectuală fundamentală, o ironie însă curioasă în felul ei întrucît are ca premisă renunţarea la orice convingere statornică, îmbrăţişarea *tuturor* concepţiilor, ceea ce echivalează cu *lipsa oricărei concepţii:* „a înţelege punctul lor de vedere şi a ţine seama de el, fără să permitem niciodată ca un punct de vedere anumit să ne împiedice să considerăm şi alte puncte de vedere diferite" (p. 118).

Romancierul francez catolic François Mauriac rosteşte ultima conferinţă despre *Victoria asupra anxietăţii.*

O anumită teologie i-a învăţat pe oameni să se frămînte mereu, obsedaţi de ceea ce André Gide numea „crampa mîntuirii" la catolici. Şi François Mauriac propune o eliberare de neliniştе prin „paradoxul creştin" (p. 131). El vede ieşirea din anxietate, numai prin actul credinţei. Credinţa constituie o „soluţie" pentru anxietatea omului modern numai dacă şi în măsura în care anxietatea ar avea cauze *exterioare* omului şi existenţei sale sociale. Cu alte cuvinte, numai admiţînd postulatul că în afara ordinii naturale şi sociale ar exista şi o altă structură umană, de origine supranaturală — credinţa ar putea constitui o soluţie. Noi am încercat să învederăm că anxietatea are cauze sociale concrete şi că ea se menţine ca atare numai întrucît individul nu devine *conştient* de natura socială a neliniştii sale. Din moment ce a *cunoscut* şi *înţeles* cauzele anxietăţii sale el poate să o stăpînească. Orice soluţie propusă în altă direcţie riscă să-l menţină pe om în mîinile acestui afect paralizator, pentru eternizarea căruia pledează întreaga filozofie burgheză contemporană.

In partea a doua a volumului sînt în întregime reproduse 4 întreţineri private şi 5 întreţineri publice în care se discută pe larg conferinţele prealabil susţinute. Rareori ajunge la cuvînt vreun reprezentant al poziţiei de luptă socialistă revoluţionară împotriva cauzelor care determină anxietatea. De aceea, cu totul deosebită de celelalte este scurta expunere a lui Pierre Seghers, în cuvintele căruia se exprimă gîndul omului obişnuit, al omului simplu. El ne spune cu energie că muncitorul sau ţăranul care muncesc atît de greu şi de intens şi au atît de puţin timp

liber, se simt totuși în măsură să alunge această neliniște prin mijloace practice: „Căci ei au de acum posibilitatea de a se uni și de a lupta pentru a îndepărta anxietatea; căci ei au puterea cu ei și neputința nu mai este pentru ei o amenințare permanentă. Pentru ei nu mai există anxietate, există numai acțiune" (p. 243).

*

Întîlnirile internaționale din Geneva s-au concentrat — după cum am văzut — asupra sentimentului de anxietate caracteristic culturii burgheze, sentiment care apare majorității participanților ca apanajul și luxul unei aristocrații a spiritului. Însă aleșii inteligenței „occidentale", aproape toți existențialiști, intuiționiști, iraționaliști și mistici, evită să adîncească problemele pînă la descoperirea rădăcinii lor sociale. Gravitatea problemei constă în aceea că „acești domni nu reprezintă excepții, nu sînt persoane izolate, ci reprezentanți ai unor curente larg răspîndite" [1].

Oricît de intensă a fost dorința participanților de a găsi anxietății o justificare permanentă în natura omului, cauzele sociale al acestui simptom al instabilității ce caracterizează societatea capitalistă n-au putut fi trecute complet sub tăcere. Astfel, chiar Paul Ricoeur a fost obligat să observe că neliniștea provocată de folosirea energiei atomice în scopuri destructive de către statele imperialiste nu este o problemă tehnică, ci una politică.

„Noi știm bine, în special, că problema energiei atomice este o problemă politică și nu tehnică: chestiunea este de a ști dacă marile puteri vor continua să țină secretă producția de energie atomică și astfel să umilească și să înrobească munca științifică scopurilor lor strategice sau dacă ele vor ști să transfere la timp această putere unei instanțe mondiale cu caracter public și pacific. Frica noastră în pragul erei atomice nu este în primul rînd fizică, nici chiar tehnică, dar mai ales politică" (p. 44).

Mai puțin liberală în practici decît în vorbe, ideologia burgheză s-a ferit să intre în discuție, în cursul *Întîlnirii internaționale din Geneva* din 1953, cu filozofia marxist-leninistă. Filozofii idealiști reuniți acolo au luat pe rînd cuvîntul încercînd să nu facă nici cea mai mică aluzie la ideologia revoluționară și victorioasă a comunismului. Valoarea marxismului a fost recunoscută în nenumărate rînduri, făcîndu-se chiar și unele aluzii admirative, dar reticente și timide. Deși, cu toate eforturile, filozofia marxistă nu a putut fi complet ignorată, reprezentanții ei nu au luat parte efectiv la discuții. Claude Roy a pus cu seriozitate această problemă, mărturisind că a avut mereu impresia că stau cu toții de vorbă cu un absent, care nu are cuvîntul dar peste care nu se poate totuși trece; arătînd că trebuie neapărat înlăturată această lacună esențială prin larga participare a filozofilor marxiști.

Schimbul viu de păreri între filozofii de diferite orientări — care azi are o posibilitate serioasă de înfăptuire — va duce —, fără îndoială, la creșterea importanței și a interesului stîrnit de aceste discuții.

Teza marxistă că „proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție aduce fericirea oamenilor" — idee care a răsunat cu gravitate în cadrul *Întîlnirilor internaționale din Geneva,* indică soluția — unică și reală — prin care motivele de anxietate vor fi eliminate pentru totdeauna din viața oamenilor.

S. Oroveanu

[1] V. I. Lenin, *Marx-Engels-marxism*, p. 273.

ÎNTRE RAȚIUNE ȘI MISTICISM

Mișcarea raționalistă din Franța cunoaște, în anii din urmă, o nouă înflorire. Împiedicată să-și desfășoare activitatea în perioada întunecată a dominației fasciste, ea și-a dovedit vitalitatea strîngîndu-și, după război, cu mai multă fermitate rîndurile în jurul nobilelor și generoaselor idealuri raționaliste.

Vibrant au răsunat în cugetele libere cuvintele apelului lansat în 1945 de Paul Langevin — devenit președinte al „Uniunii raționaliste" după moartea lui Henri Roger: „Purtător al libertății, fraternității, curajului intelectual, raționalismul oferă umanității cel mai înalt ideal de lumină și dragoste pe care ea l-a conceput vreodată".

Urmașă a unor bogate tradiții de luptă împotriva încorsetării obscurantiste, mișcarea raționalistă din Franța este o vajnică promotoare a gîndirii îndrăznețe, creatoare, libere de prejudecăți. Fără a atinge amploarea și profunzimea acțiunii ce are la bază filozofia marxist-leninistă, fără a întrezări soluțiile *sociale* apte a elibera definitiv omul de sub apăsarea forțelor întunericului, ea aduce totuși un prețios aport în lupta împotriva ignoranței, fanatismului dogmatic, misticismului, pentru triumful științei și rațiunii.

Grefîndu-se pe fundalul necunoașterii, susținute și alimentate de forțe sociale retrograde, religia și misticismul reprezintă obstacole pe care, atîta timp cît nu le înlătură complet, omul nu-și poate realiza deplin esența sa umană, nu poate face saltul epocal din imperiul necesității în cel al libertății. Este lesne de înțeles, în această lumină, de ce ele reprezintă ținta principală a acțiunii Uniunii raționaliste, menită a împrăștia obscurantismul prin lumina puternică a rațiunii și a științei. Prin conferințe, publicații științifice, filozofice etc., Uniunea — care înmănunchează în conducerea sa intelectuali de vază ca: John Bernal, Joliot-Curie, Bertrand Russell, Vercors, Marcel Prenant etc. — desfășoară o intensă activitate de combatere a religiei și misticismului, ghidîndu-se după principiul unității dintre idee și acțiune.

„În 1718, Montesquieu, în a 118-a *Scrisoare Persană*, nu acordă mai mult de 500 de ani de existență bisericii catolice. Nimeni dintre noi nu va mai fi la întîlnirea din 2218. Dar depinde de noi, de noi azi, ca să scurtăm această scadență — pronostic al unui mare cugetător. Noi trebuie, cu tot gîndul și cu toată energia noastră să grăbim ora eliberării spiritului uman" [1].

Deși se desfășoară sub semnul toleranței, mișcarea antireligioasă pune la temelia ei *acțiunea*. În concepția autorului suscitat — unul din secretarii Uniunii — toleranța (dispoziție a intelectului ce permite admiterea unei opinii diferite de a noastră) nu înseamnă renunțarea la convingerile personale, atunci cînd acestea se întemeiază pe argumente solide. Ea respinge *neutralitatea* care, excluzînd acțiunea, degenerează de cele mai multe ori în complicitate. „Toleranța nu exclude acțiunea: laicul, deci, trebuie să acționeze. Să acționeze după cum îi dictează gîndirea sa".

Menționînd limitele unei acțiuni ce nu țintește la îndepărtarea cauzelor sociale care generează și susțin iluzia religioasă, trebuie să recunoaștem, în același timp, rolul pozitiv pe care îl joacă activitatea de *explicare*, de *convingere*, de *răspîndire* a cunoștințelor științifice. Acestei sarcini îi răspund *Caietele raționaliste* care, după o serie de numere ce aveau ca teme: *Crepusculul dogmelor; Umanism și rațiune; Istoria religiilor; Munca; Determinismul* etc., își dedică numărul din mai 1957 problemelor combaterii moralei religioase.

---

[1] Victor Daumer, *Ideal laic, ideal uman*, în *Les cahiers rationalistes*, nr. 163, mai 1957, p. 142. Toate citatele sînt date după acest articol.

Ce a determinat această alegere? Ne-o spune Victor Daumer, în interesantul său articol *Ideal laic, ideal uman,* care, reprezentînd o interesantă și instructivă analiză a adevăratelor scopuri ale moralei creștine, va forma obiectul prezentării noastre de mai jos. Simțind șubrezenia poziției sale pe tărîmul explicației fenomenelor naturale și fiind nevoită să dea, pas cu pas, înapoi în fața impetuoasei dezvoltări a științelor, biserica și-a văzut astfel periclitată autoritatea, subminat prestigiul. Dîndu-și seama că-i va fi imposibil să-și recîștige, în acest domeniu, terenul pierdut, ea s-a concentrat asupra moralei, cramponîndu-se de ideea că pe acest teren ar avea exclusivitate. De aici nu a fost decît un pas pînă la „argumentarea" teoretică a scopurilor sale reale: dacă morala este legată de toate actele vieții umane, atunci însăși organizarea acestei vieți — toate domeniile sale (social, politic, școlar și chiar conjugal) — trebuie supuse controlului bisericii.

Daumer se oprește la două întrebări fundamentale menite a dezvălui esența moralei religioase: omul poate avea un ideal fără ideea de dumnezeu? Principiile bisericii sînt oare unicele după care poate fi dirijată viața socială?

Răspunsul său la aceste întrebări e categoric și el își găsește rațiunea în recunoașterea *omului* ca singurul care decide și răspunde de actele sale.

Omul nu e religios *prin natura sa* — demonstrează Daumer —; ideea de destin, de predestinare, nu corespunde realității în continuă evoluție, determinată de anumite condiții independente de voința umană; acceptarea însăși a existenței unei forțe supranaturale — dumnezeu — e o „monstruozitate", atît din punctul de vedere al logicii, cît și din cel al faptelor pozitive și, mai ales, din cel al *demnității umane.* „Dacă dumnezeu există și el este totul, decurge de aici că omul nu este nimic". Plasîndu-se pe pozițiile încrederii nelimitate în om, în posibilitățile sale inepuizabile de cunoaștere și transformare, autorul ajunge să tragă de aici concluziile ce se impun de la sine.

— Da, răspunde el, în această lumină, Omul poate avea un ideal fără ideea de dumnezeu; mai mult, *numai* fără ideea de dumnezeu poate exista *unicul* ideal real: cel *uman.* „Morala — sună argumentul său — nu poate fi impusă rasei umane de către o forță străină naturii umane", ea „nu poate comporta alte sancțiuni decît consecințele umane ale actelor noastre".

— Nu, răspunde Daumer la cea de-a doua întrebare; principiile bisericii nu numai că nu sînt unicele după care poate fi dirijată viața socială, dar ele nu pot forma în nici un caz temelia *reală* de acțiune într-un domeniu de a cărui logică *reală,* obiectivă de desfășurare, nu ține seama.

Dogmatica religioasă, în măsura în care postulează existența unei forțe situate în afara naturalului, socialului, umanului, contravine flagrant atît legilor de dezvoltare a naturii și societății, cît și rațiunii umane, care le descoperă și acționează în conformitate cu ele. Asupra acestei ultime probleme ne vom opri — o dată cu autorul studiului pomenit — pentru a demonstra *incompatibilitatea dintre rațiune și religie.*

Înțelegerea rațională se bazează pe convingere, formată în urma unei argumentări consecvent științifice; teologia are la temelie credința oarbă, nefiltrată rațional, „convingerea" bazată pe o dogmatică rigidă, de la ale cărei precepte nu se admit devieri. Religia *afirmă,* nu *probează,* recurgînd la autoritatea părinților bisericii („Magister dixit"). Pentru a accepta aceste afirmații — făcute în numele unui „adevăr superior" — e necesară renunțarea la rațiunea sănătoasă, cu care ele vin în conflict perpetuu. Discuția teologică e falsă în esență; ea escamotează problemele reale, evită contactul direct cu ele prin: *a)* incertitudinea textelor pretins relevate; *b)* prin interpretarea care li se dă și care are la bază dogma; *c)* printr-o „argumentare" riguros supraveghiată în cursul

căreia nu sînt admise ca valabile decît explicațiile autentificate de „Magisterii eclezіaști", singuri în stare a judeca, fiind singurii inspirați direct de dumnezeu. In aceste condiții „rațiunea capitulează, în timp ce conștiința se asigură printr-un act de credință" ; dispare astfel posibilitatea cuceririi adevărului obiectiv. Scopul impus de noțiunile religioase și adevărul vieții sînt ireconciliabile.

Dogma religioasă „este afirmarea unui adevăr necontrolabil, în numele căruia credinciosul trebuie să-și ordoneze viața" — arată Daumer ; dar dacă dogma este neverificabilă, inaccesibilă rațiunii — continuă el — cum poate viața reală să se conformeze ei ?

Apare, în această lumină, clară diferența dintre credincios și laic : credinciosul crede și practică doctrina așa-zis „revelată" de dumnezeu, conținută în sfînta scriptură, transmisă prin tradiție și interpretată de părinții bisericii ; laicul, formîndu-și el însuși o convingere filozofică, se angajează liber a acționa cum îi dictează propria conștiință. Credinciosul nu are dreptul să-și discute „convingerile" ; el se înclină în fața autorității, acceptă misterul și lasă rațiunea să abdice în fața credinței ; laicul ajunge la o opinie prin cercetări personale, discuții libere, și din ce în ce mai mult progresează spre adevăr. Credinciosul are o viață intelectuală mărginită la un cîmp restrîns, ale cărui limite nu le poate depăși ; progresul ce survine în afara acestuia e *apriori* considerat ca suspect și din această cauză „el nu poate concilia evidențele cu credința sa decît prin subterfugii, concesii, compromisuri, nedemne de un om" ; laicul este un spirit liber, care acceptă adevărul de oriunde vine dacă el corespunde realității și rațiunii, fiind totdeauna gata să-și completeze și chiar să-și modifice opiniile, în conformitate cu noile date ale realității.

Ne oprim aici cu această paralelă atît de revelatoare nu fără a menționa însă o altă coordonată a credinței religioase, evidențiată de autor : intoleranța dogmatică. „Dacă cineva face profesiune publică de erezie sau caută să pervertească pe alții, ori prin cuvintele sale, ori prin exemplul său, nu numai că el poate, în mod absolut vorbind, să fie excomunicat, dar el poate fi de asemenea *omorît,* în măsura în care exemplul său contagios și nesănătos nu va fi o pierdere pentru mulți" — glăsuiește un text scris nu în evul mediu, ci în zorii erei atomice de către părintele Lepicier — devenit în 1927 cardinal al bisericii catolice.

Unde duce acest întreg mod de a gîndi ? — se întreabă, cu legitimă indignare, Victor Daumer. Urmarea lui firească — răspunde el — nu poate fi decît renunțarea completă la rațiune, *moartea conștiinței,* o mentalitate de turmă fără păreri, fără convingeri, pentru care gîndește biserica. Omul abdică astfel de la esența sa umană și în loc să se îndrepte spre progres se reîntoarce înspre stadiile primare. El își clădește întreaga viață pe o *eroare fundamentală,* viața sa interioară depărtîndu-se de trăirea rațională, de afectivitatea sănătoasă și normală, de adevărurile fundamentale ce au intrat în patrimoniul umanității. El devine pasiv față de rău, înclinat să-l accepte, convins fiind de răsplata într-o altă lume, supranaturală, căzînd astfel pradă ușoară în mîinile clasei privilegiate. In ultimă instanță doctrina religioasă se dovedește astfel a fi profund antiumană și redarea demnității omului nu poate fi concepută fără dezrădăcinarea ei din conștiința acelora ce o acceptă și o profesează. „Noi vrem să punem în loc — conchide Daumer — ceea ce religia a acaparat : conștiința ; ceea ce religia a încătușat : rațiunea ; ceea ce religia a abolit : libertatea".

Ne vedem nevoiți să facem aici o paranteză. In determinarea coordonatelor morale care trebuie să le înlocuiască pe cele religioase, autorul pornește de la o concepție idealistă. El rămîne prizonierul unei determinări morale general-umane, general

valabile deasupra claselor. Fiind în dezacord cu dînsul în privința modului de a concepe morala, trebuie să relevăm însă ca un fapt pozitiv situarea ei pe planul natural, uman, profunda încredere în om, în rațiune pe care o profesează ca și caracterul ei *militant*. E, în aceasta, primul pas ce duce spre concepția proletară asupra moralei, spre umanismul marxist.

In încheiere, considerăm necesar a reveni asupra ideii fundamentale care străbate articolul lui Daumer, ca și întreaga poziție a Uniunii raționaliste: necesitatea acțiunii.

„In fața propagandiștilor erorii religioase, trebuie propagandiști ai adevărului uman. In fața credincioșilor ... trebuie laici care să acționeze, care, în grupările lor să fie capabili de a răspîndi ideea. *Acțiunea și ideea nu pot fi separate; ... acțiunea propagă ideea*".

Numai o acțiune largă, multilaterală, profundă, răbdătoare, dusă pe toate planurile și în toate domeniile de viață și activitate, numai o acțiune continuă, consecventă, ce are la bază toate cuceririle și progresele științei și rațiunii, poate fi eficientă. Și o asemenea acțiune este aceea pe care Uniunea raționalistă din Franța o întreprinde cu pasiune, aducînd astfel un serios aport la lupta pentru înfrîngerea misticismului și obscurantismului, pentru triumful rațiunii.

L. Silviu

ADEVĂRUL SE IMPUNE

Articolul lui Hans Freistadt, *Dialectical Materialism: a friendly interpretation* — publicat în revista americană *Philosophy of Science*, vol. 23, 1956, nr. 2, p. 97—110, ar putea avea drept motto un celebru vers dintr-o comedie a lui Destouches: „chassez le naturel, il revient au galop". Pentru că el reprezintă o elocventă expresie a faptului că, oricît de frenatoare ar fi anumite interese obtuze de clasă, ele nu pot distruge procesul prin care adevărul pătrunde și cîștigă teren, procesul prin care razele lui își fac loc chiar într-o „împărăție a întunericului".

Hans Freistadt nu e marxist. El își propune chiar ca, într-un al doilea articol, să expună o privire critică asupra filozofiei marxiste. Dar el a constatat că cea mai mare parte a criticilor aduse marxismului greșesc ținta, întrucît ignorează adevăratele trăsături ale acestei poziții filozofice — imputîndu-i „negarea idealurilor etice", „negarea libertății umane" și identificîndu-l cu „dogmatismul", „determinismul economic" sau chiar cu „pozitivismul". Tuturor acestor insinuări ce izvorăsc din ignoranță sau rea-voință — H. Freistadt le opune un articol al cărui scop „este de a demonstra că, contrariu unei afirmații curente, materialismul dialectic este o filozofie a științei serioase, consistentă și corectă". Și această sarcină pe care și-o asumă, este dusă la îndeplinire cu argumente din cele mai convingătoare.

După o secțiune inițială — în care materialismul este opus „filozofiei nenaturale" a pozitivismului și concepțiilor agnostice — se dă o definiție formală a materialismului dialectic. In opoziție cu idealismul subiectiv (care e considerat drept „o simplă tautologie"), cu idealismul obiectiv, cu dualismul — se demonstrează că „materialismul e, în mod cert, cea mai naturală și adecvată explicare a realității" și are „cea mai mare valoare heuristică" (p. 102). Hans Freistadt subliniază că „criticismul modern nu poate aduce reproșuri enciclopediștilor — pentru materialismul lor, ci pentru natura metafizică a vederilor lor" (p. 103). Și aceasta, pentru că ... „materialismul singur nu ex-

plică inexhaustibilitatea cunoașterii" decît dacă e „conexat cu ipoteza dialectică" (p. 103). Dezbătînd mai pe larg cîteva trăsături ale materialismului dialectic, H. Freistadt se oprește îndeosebi asupra „principiului contradicțiilor", imanente — ca izvor al automișcării", asupra ipotezei cauzalității infinite și a cognoscibilității infinite a legilor naturale — subliniind că materialismul dialectic este o doctrină a raționalismului „care are un amplu suport în istoria și structura științei moderne" (p. 107).

„S-a afirmat adesea că materialismul nu oferă bază pentru etică. Această afirmație se bazează pe o denaturare" (p. 103) — demonstrează H. Freistadt în secțiunea destinată raportului dintre materie și spirit. El consideră că o asemenea eroare izvorăște din pedalarea pe dublul înțeles al cuvîntului „materialism" (în accepțiunea filozofică — și în cea vulgară). Criticînd falsa identificare a materialismului dialectic cu finalismul, Freistadt evidențiază că „prin stabilirea axiomei umaniste a *scopului*, fundamentele eticii materialiste sînt păstrate" (p. 107).

Importante precizări sînt aduse în secțiunea destinată materialismului istoric — îndreptată, îndeosebi, împotriva încercării diversioniste de a prezenta teza marxistă privitoare la primordialitatea existenței sociale în raport cu conștiința socială — drept „un determinism economic care denigrează valorile spirituale". „Un arhitect — scrie H. Freistadt — construiește mai întîi fundația, și abia apoi adaugă ornamentația interioară. Aceasta nu înseamnă că subestimează importanța ornamentației interioare; el n-a făcut decît s-o pună la locul cuvenit. Valorile spirituale sînt ornamentele vieții. Fără ele casa e goală. Dar fără fundație nu există casa" (p. 107). H. Freistadt argumentează că a privi controversa ideologică ca o reflectare pe planul ideilor a conflictelor din baza economică, nu e echivalent cu a nega importanța controversei ideologice — ci „e numai o premisă pentru a explica direcțiile ideologice". Concluzia că „materialismul istoric nu e determinism economic" (p. 109) îi permite lui H. Freistadt să dezvăluie substratul încercării apărătorilor ordinei sociale existente în S.U.A. de a apela la prejudecata conform căreia materialismul și ateismul sînt sinonime cu imoralitatea. Caracterizînd materialismul dialectic ca o filozofie a unei clase în ascensiune, H. Freistadt ajunge la concluzia că „exponenții acestei filozofii nu pot fi stigmatizați", întrucît filozofia lor oferă cele mai plauzibile răspunsuri la problemele științifice și politice ale epocii noastre" (p 109).

Articolul lui H. Freistadt nu este lipsit de lacune. Parte din ele se datoresc informării necorespunzătoare. Este lipsită de aderențe cu realitatea afirmația după care „în lupta împotriva pozitivismului — opoziția dintre materialism și idealism trece în umbră" (p. 98). Considerarea dialecticii materialiste ca o simplă sinteză între raționalismul clasic (Descartes) și empirismul clasic (Locke) — sau stabilirea unui fortuit raport de analogie între teza dialectică a *contradicțiilor interne* cu principiul complementarității (al lui Bohr) —, dovedesc vădite confuzii (p. 104). Se manifestă unele tendințe de vulgarizare a raportului între existența socială și conștiința socială; o înțelegere simplistă a raportului complex între teorie și practică. Se fac chiar unele concesii în fața presiunii antimarxismului (p. 103—104), datorită faptului că autorul articolului la care ne referim șterge în mod arbitrar granițele dintre *obiectivitate* și *obiectivism*. De altfel, pe o linie obiectivistă merge și intenția autorului ca, într-un viitor articol, să critice în egală măsură materialismul dialectic, ca și concepțiile filozofice ostile lui. Pînă la apariția acestei continuări, notăm ca pozitivă acțiunea întreprinsă de Hans Freistadt prin prezentul articol. El restabilește adevăruri incontestabile — și oferă o imagine relativ justă

și cuprinzătoare a principiilor fundamentale ale filosofiei marxiste. El dejoacă numeroase încercări de denaturare și e nevoit să recunoască în filozofia marxistă o filozofie consistentă, care dă cea mai corectă interpretare problemelor științifice și politice contemporane. El dovedește astfel că *adevărul* nu poate fi ignorat la infinit. De aceea, articolul său aduce „o rază de lumină în împărăția întunericului".

L. Grünberg

O NOUĂ FORMĂ DE COLABORARE ȘTIINȚIFICĂ

În cadrul acordului de colaborare tehnico-științifică, o delegație de filozofi sovietici a vizitat țara noastră între 24 mai și 15 iunie. Delegația a fost compusă din prof. A. F. Okulov, director adjunct al Institutului de filozofie al Academiei de Științe a U.R.S.S. (conducătorul delegației), prof. M. M. Rozental, de la Academia de Științe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. și V. N. Ermuratki, șeful Secției de filozofie a filialei Academiei de Științe din U.R.S.S. din Chișinău.

Delegația a avut întrevederi și ședințe de lucru cu Institutul de Filozofie al Academiei R.P.R., cadrele de la Școala superioară de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R., Facultatea de filozofie, Institutul de istoria partidului, Institutul de studii romîno-sovietice. Ea a vizitat cîteva orașe de importanță istorico-culturală. La Cluj delegația a avut întrevederi cu cadrele didactice de la universitățile V. Babeș și I. Bolyai, precum și cu colectivul sectorului de filozofie al Institutului de istorie din localitate.

Scopul vizitei filozofilor sovietici în țara noastră a fost stabilirea unor contacte mai strînse între institutele noastre de cercetări științifice, stabilirea unor forme și domenii de colaborare didactică. Dacă în anii trecuți legăturile dintre mișcarea filozofică din U.R.S.S. și R.P.R au avut loc mai ales prin contacte personale, de data aceasta, și pentru prima oară s-au stabilit principii, metode și probleme concrete pentru realizarea unei colaborări mai ample și organizate. Această nouă formă de colaborare va însemna de bună seamă *o întărire și adîncire a legăturilor ideologice* care ne unesc.

Prima ședință de lucru s-a desfășurat în ziua de 25 mai sub președinția acad. C. I. Gulian, directorul Insitutului de filozofie al Academiei R.P.R. Cu această ocazie a avut loc o informare amplă asupra activității Institutului.

În ziua de 28 mai a avut loc o ședință de lucru cu secția de materialism dialectic la care au participat și specialiștii din afara Institutului. La această ședință prof. M. M. Rozental a prezentat o amplă expunere asupra stadiului actual al cercetărilor în acest domeniu în U.R.S.S.

Vorbind despre problemele actuale ale logicii dialectice prof. Rozental a relevat cu satisfacție faptul că și în acest domeniu în rîndurile filozofilor romîni, filozofii sovietici au tovarăși de idei.

În continuare, el a combătut poziția unor filozofi polonezi și a altora care contestă legitimitatea logicii dialectice, insistînd asupra necesității de a studia problema reflectării contradicțiilor dialectice în for-

mele gîndirii abstract-logice, la nivelul noțiunilor și judecăților.

După aceea vorbitorul a prezentat diferitele puncte de vedere și părerile sale personale cu privire la problema studiului și sistemului categoriilor în cadrul căreia a abordat de asemenea problema raportului dintre filozofie și științele naturii.

In încheierea expunerii sale, prof. M. M. Rozental s-a oprit asupra dialecticii dezvoltării societății socialiste.

Expunerea prof. Rozental a fost urmată de o discuție la care au participat în ordinea înscrierii la cuvînt: R. Stoichiță, Al. Tănase, I. Banu, M. Breazu, P. Apostol, C. I. Gulian.

In ziua de 13 iunie a avut loc ședința de lucru a delegației sovietice cu secția de istoria filozofiei. Cu această ocazie, prof. A. F. Okulov, directorul adjunct al Institutului de filozofie al Academiei de Științe a U.R.S.S. a prezentat o amplă expunere asupra preocupărilor actuale ale istoricilor sovietici ai filozofiei. D-sa s-a ocupat în primul rînd de problema valorificării moștenirii filozofiei, relevînd larga activitate de traducere și reeditare a gînditorilor reprezentativi din trecut. In U.R.S.S. se editează operele complete ale lui Hegel, Kant și alții. O atenție deosebită se acordă, pe lîngă editarea scrierilor filozofilor antichității greco-latine și editării lucrărilor filozofilor vechi din China, India, Orientul apropiat. Numeroase lucrări monografice și sesiuni științifice au fost consacrate cercetării operei lui Hegel, filozofiei clasice germane, lui Feuerbach, Goethe, Epicur, Aristotel, Descartes, materialiștilor francezi etc.

Institutul de filozofie a editat primul volum din cele patru proiectate pentru tratatul de istoria filozofiei. Volumul doi va apare în cursul acestui an.

Prof. Okulov a atras atenția asupra necesității de a trata pe larg problemele teoretice ale istoriei filozofiei, principiile metodologice, periodizarea etc.

O atenție deosebită se acordă cunoașterii și criticii filozofiei burgheze contemporane.

In continuarea expunerii d-sale, prof. Okulov a vorbit despre unele probleme ale colaborării dintre filozofii sovietici și cei din Romînia, apreciind ca un rezultat pozitiv efortul depus în țara noastră, sub conducerea acad C. I. Gulian pentru valorificarea gîndirii înaintate din trecut.

După expunerea prof. Okulov, a avut loc un larg schimb de vederi. La discuții au luat parte acad. C. I. Gulian, M. Ioanid, Al. Posescu, R. Pantazi, S. Ghiță, Pavel Apostol.

La cererea colectivului, prof. Okulov a prezentat observații critice asupra capitolului din istoria filozofiei vol. II referitoare la Romînia (1880—1917), lucrat de colectivul Institutului de filozofie al Academiei R.P.R. sub conducerea acad. C. I. Gulian.

La sfîrșitul ședinței a avut loc un schimb de păreri asupra lucrării prof. V. N. Ermuratki despre Dimitrie Cantemir, cu care ocazie acad. C. I. Gulian, Pavel Apostol și Mircea Ioanid au prezentat observații, relevînd meritul autorului și rezultatele la care a ajuns, fapt care face de dorit publicarea lucrării în limba romînă.

In cadrul convorbirilor cu delegația de filozofi sovietici s-a hotărît editarea la Moscova a trei volume privitoare la filozofia din Romînia și anume:

1) un volum de texte prevăzute cu studii introductive despre gînditorii noștri înaintați din secolele XVIII—XIX;

2) un volum de studii privitoare la istoria filozofiei din Romînia;

3) un volum de studii a filozofilor actuali din Romînia.

CONSFĂTUIRE CONSACRATĂ UNOR PROBLEME ALE SOCIOLOGIEI MARXISTE

Institutul de filozofie al Academiei R.P.R., a organizat în ziua de 22 iunie a.c. o consfătuire consacrată dezbaterii unor probleme de sociologie marxistă. Consfătuirea a fost salutată și întîmpinată cu mult interes de către numeroase cadre din țara noastră care activează în domeniul științelor sociale.

Deschizînd ședința acad. C. I. Gulian, directorul Institutului de filozofie, a arătat că scopul consfătuirii este acela de a mijloci un schimb de păreri cu privire la căile concrete pentru îmbunătățirea muncii de cercetare sociologică în țara noastră.

Prof univ. Mihail Frunză, membru în Consiliul științific al Institutului de filozofie — care a condus dezbaterile — a dat apoi cuvîntul tovarășilor H. Culea și L. Mureșanu, cercetători științifici ai sectorului de materialism istoric din Institutul de filozofie, care au prezentat referatele intitulate : *Probleme ale cercetării materialist-istorice și Metodele cercetării materialist-istorice.*

Referatele au ridicat probleme privind : obiectul materialismului istoric ; raportul dintre obiectul materialismului istoric și obiectul celorlalte științe ; raportul dintre metodele științelor sociale particulare și metodologia sociologică marxistă ; sarcinile și căile generalizării sociologice a construirii socialismului în țara noastră.

Pe marginea problemelor ridicate de referate, participanții la consfătuire — colaboratori ai Institutului de filozofie din București și ai secției de filozofie din Cluj, ai institutelor de cercetări economice, istorie, științe juridice, psihologie ; cadre didactice de la universitățile din București, Cluj, Iași ; de la Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R. și de la Școala superioară de partid „Ștefan Gheorghiu" — au purtat un viu și interesant schimb de păreri.

Au luat parte la discuții, în ordinea înscrierii la cuvînt, tovarășii : G. Retegan, Al. Tănase, L. Bartfeld, H. Ușersohn, Tr. Udrea, T. Papadopol, M. Lupan, M. Breazu, Al. Toth, I. Bălănescu, I. Banu, E. Gall, H. Bratu, C. I. Gulian. La sfîrșitul discuțiilor M. Frunză a rostit un amplu cuvînt de încheiere.

O relatare mai cuprinzătoare asupra acestei consfătuiri vom publica în numărul următor al revistei noastre.

CONSFĂTUIREA REVISTEI NOASTRE CU CITITORII

Am pășit în al treilea an de apariție al revistei noastre (al doilea de la apariția sa periodică) și creșterea interesului față de filozofie, pătrunderea revistei în cercuri mai largi de cititori, necesitatea de a răspunde cît mai adecvat cerințelor ce-i stau în față, au impus ținerea unor consfătuiri cu cititorii. Prima consfătuire care a avut loc în ziua de 10 mai a.c., avea menirea să dea o imagine asupra modului în care revista și-a dus activitatea pînă în prezent, asupra profilului și sarcinilor ei viitoare.

In măsura în care revista de filozofie trebuie să devină o publicație militantă, o armă în lupta pentru triumful ideologiei marxist-leniniste și a construcției socialiste în țara noastră, această consfătuire a apărut ca un aspect semnificativ al legăturii cu viața.

Numerosul auditoriu prezent, format din cadre didactice universitare, cercetători în domeniul filozofiei, activiști ai frontului ideologic, studenți, a ascultat cu viu interes referatul prezentat de către acad. C. I. Gulian

— redactor responsabil — în numele Colegiului de redacție al revistei, care a marcat direcțiile ei de activitate, principalele probleme care-i stau în față.

Referatul a evidențiat drumul ascendent parcurs de *Cercetări filozofice*, concretizat în îmbogățirea tematicii și a conținutului științific al materialelor publicate — urmare a dezvoltării activității teoretice din țara noastră cît și climatului ideologic favorabil dezvoltării gîndirii creatoare, manifestat în special după Congresul al II-lea al P.M.R. și Congresul al XX-lea al P.C.U.S.

In mod concret, din punct de vedere cantitativ, în anul 1956 s-au publicat 70 materiale, dintre care: 30 studii și intervenții la discuții, 19 recenzii, 17 articole și comunicări despre mișcarea filozofică de peste hotare, precum și un număr de note și informații științifice. Urmărind un echilibru între diferitele domenii ale filozofiei, revista a publicat cîte șapte studii de materialism dialectic, materialism istoric și de istoria filozofiei, cîte două studii de estetică și de logică, precum și trei studii consacrate special criticii filozofiei burgheze contemporane, evident în afară de preocuparea constantă în această direcție care s-a vădit în mai toate materialele publicate.

Pentru a stimula gîndirea filozofică creatoare și a ajuta la lămurirea problemelor legate de construirea socialismului în țara noastră a fost organizată, începînd din nr. 5/1956 o discuție cu tema: *Problemele democrației populare în R.P.R.* De asemenea, prin materialul intitulat *Sociologia monografică și problema țărănească* (nr. 6/1956) s-a intervenit în discuția începută de *Revista de statistică*, privitoare la metoda monografică de cercetare. Menținerea în actualitate s-a concretizat și prin poziția pe care o serie de articole au luat-o față de unele idei nejuste ce și-au găsit locul într-o serie de reviste și broșuri apărute în ultimul timp.

In referat se arată în continuare că, față de sarcinile importante ce stau înaintea revistei în domeniul materialismului istoric, — după cum sublinia și revista *Lupta de clasă*[1], este neîndestulător numărul materialelor publicate în 1956 (un articol pe număr). Studiile ce vor fi publicate în 1957 urmăresc să înlăture aceste lipsuri. Astfel, dintr-un total general de 86 de materiale programate (față de 70 în 1956) sînt prevăzute 20 articole de materialism istoric, față de 10 în 1956. Același lucru se poate spune și despre celelalte domenii ale filozofiei.

In întocmirea planului pe 1957, revista a ținut seama și de observațiile făcute recent în recenzia din *Lupta de clasă*. Astfel, discuțiile în problemele democrației populare în R.P.R. se orientează în 1957 spre aplicarea la condițiile țării noastre a învățăturii marxist-leniniste privind rolul partidului și a statului în construirea socialismului, urmărind să evidențieze elementele fundamentale comune ale dictaturii proletariatului și particularitățile naționale specifice.

In ceea ce privește generalizarea teoretică a cuceririlor științelor naturii, revista a publicat în 1956 — și în primele numere din 1957 — studii cu privire la unitatea dintre organism, mediu, problema speciei în biologie, teoria modernă a spațiului și timpului, interpretarea noțiunilor de masă și energie, studii cu privire la cibernetică, pavlovism, darwinism. In 1957, sînt sub tipar studii despre categoriile dialecticii materialiste, iar în ceea ce privește filozofia științelor naturii, revista s-a orientat în special spre critica denaturărilor idealiste.

In ceea ce privește legăturile cu colaboratorii, principiul fundamental după care s-a ghidat revista *Cercetări filozofice* a fost acela de a publica orice material, scris de oricine, cu condiția situării ferme pe pozițiile marxism-leninismului și a unui nivel științific corespunzător exigențelor frontului nostru filozofic și profilului publicației.

In 1956 au semnat 45 de autori. Dintre aceștia *20* sînt cercetători ai Institutului de filozofie, iar 25 din afara Institutului.

[1] Vezi articolul: Să legăm mai strîns cercetarea filozofică de viață, de practică, în „Lupta de clasă", nr. 3, 1957.

Prin urmare, numărul colaboratorilor din-afară a fost superior celor din cadrul Institutului. Merită remarcat faptul că din cei *25* de autori care nu aparțin Institutului, *8* sînt din provincie (Iași, Cluj).

Colaboratorii dinafară semnează nu numai studii, ci și materiale de la toate rubricile.

In măsura posibilităților ei, revista a început să închege unele legături cu colaboratorii din provincie (Secția de filozofie a Filialei Academiei R.P.R. din Cluj, catedra de filozofie de la Universitățile „V. Babeș" și „Bolyai" din Cluj, unii cercetători și cadre didactice din Iași, Sibiu etc.) cu specialiști din diferite domenii ale științelor naturii, cu membri ai catedrelor de științe sociale și aspiranți de la Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R. Orientîndu-se în special înspre promovarea cadrelor tinere de cercetători, redacția a oferit, în același timp, paginile sale și cercetătorilor mai vîrstnici, publicînd materiale semnate de ei.

Menționînd că una din problemele organizatorice cele mai dificile ale revistei rămîne aceea a modului de apariție și a numărului redus de pagini, referentul a chemat — în încheiere — pe cititori, să-și spună cuvîntul asupra tuturor chestiunilor legate de modul în care s-a prezentat și de cel în care trebuie să se prezinte în viitor revista pentru a face față necesităților la care trebuie să răspundă.

*

Discuțiile care au urmat — și la care au participat un număr mare de vorbitori — au abordat problemele legate de apariția în bune condiții a revistei, discutîndu-le atît din unghiul de vedere al nivelului teoretic și științific al materialelor publicate, cît și din cel al aspectelor tehnice.

Trebuie de la început să remarcăm interesul deosebit arătat de către vorbitori, revistei ca și unanimitatea lor în a recunoaște rolul important pe care ea îl îndeplinește în cadrul frontului nostru filozofic și modul satisfăcător în care a făcut față sarcinilor pe care le are de îndeplinit.

Este drept că discuțiile nu au abordat multilateral problemele conținutului științific al revistei, calității materialelor publicate în diferite domenii ale filozofiei. Ele s-au mărginit, îndeosebi, la unele aspecte privind problematica studiilor, echilibrul între diversele domenii ale filozofiei, profilul rubricilor, legătura cu colaboratorii, modul de apariție etc., dînd totuși revistei prețioase puncte de reper pentru activitatea sa viitoare.

Bogatul material oferit de consfătuire nu permite o epuizare a problemelor în cadrul restrîns al cîtorva pagini. Ne vom mărgini, din această cauză, să evidențiem unele din aprecierile și propunerile cele mai sugestive.

In condițiile în care lupta susținută împotriva dogmatismului a dat naștere pericolului alunecării pe panta idealismului și revizionismului în munca ideologică, este de subliniat aprecierea de către cititori (ex. L. Grünberg) a faptului că *Cercetări filozofice* s-a menținut ferm pe poziția marxism-leninismului, nu a făcut nici o concesie tendințelor liberaliste, deși materialele publicate au dovedit o serioasă orientare antidogmatică. In aceeași ordine de idei, tov. Moldoveanu a apreciat pozitiv nivelul ideologic și politic al studiilor care au văzut lumina tiparului.

Discuții vii s-au dus în jurul tematicii abordate și, implicit, a profilului rubricilor. O serie de vorbitori, reliefînd eforturile vădite de către redacție în direcția valorificării aspectelor avansate, progresiste, ale gîndirii filozofice și social-politice din trecutul țării noastre, au ridicat cerința creșterii numărului de materiale pe această temă (tov. Matei D.). Tov. Ciocîrlan și Toma au atras atenția asupra necesității unor studii care să analizeze de pe pozițiile marxism-leninismului, opera unor filozofi romîni din primele decenii ale secolului al XX-lea, în timp ce tov. Tr. Udrea a dedicat o parte a intervenției sale problemei valorificării gîndirii filozofice a unor economiști, istorici etc. din

trecut, opinînd pentru alcătuirea unor studii care să se ocupe multilateral de unele curente de gîndire mai însemnate ca democratismul revoluționar, poporanismul, semănătorismul etc. El și-a exprimat de asemenea părerea, neconfirmată de alți vorbitori, că unele din studiile de istoria filozofiei românești nu s-au preocupat de a da o imagine completă asupra unor gînditori, dovedind, uneori, un caracter critic insuficient (ex.: studiul despre G. Barițiu).

In legătură cu materialele din domeniul filozofiei științelor naturii, unii participanți (ex. tov. Fruchter, Moldoveanu) au considerat că revista are sarcina să organizeze o mai bogată colaborare între specialiștii din diferite domenii ale științei și filozofiei, să atragă un număr mai mare de oameni de știință la dezbaterea filozofică aprofundată a problemelor fizicii, biologiei etc.

Tov. L. Grünberg a făcut, printre altele, unele aprecieri asupra studiilor de materialism istoric. Relieînd valoarea multora dintre ele, modul curajos de tratare, el a arătat totuși că unele abordează încă teme prea largi, menținîndu-se la aprecieri foarte generale și folosind un stil nediferențiat, ceea ce le face să aibă un caracter discursiv. Dată fiind importanța sarcinii de generalizare a practicii construirii socialismului, el a reliefat necesitatea creșterii numărului de materiale din acest domeniu și legarea lor mai strînsă de viață, de practică. In aceeași direcție s-au pronunțat și alți vorbitori. Tov. Tr. Udrea a menționat tema formării națiunii socialiste în R.P.R. pentru a fi tratată și, împreună cu tov. Moldoveanu, s-a pronunțat pentru sporirea combativității articolelor.

Tot pentru sporirea combativității au opinat unii dintre participanți în legătură cu combaterea filozofiei burgheze contemporane. Apreciind valoarea unora dintre studiile publicate ei au arătat că viitoarele articole pe această temă vor cîștiga în valoare dacă se vor continua și adînci primii pași ce s-au făcut în direcția unei critici mai diferențiale, combătîndu-se pas cu pas argumentele filozofilor burghezi aparținînd diverselor curente.

In sfîrșit, pe aceeași linie a discuției a fost exprimată părerea că ar fi binevenite un număr sporit de materiale din domeniul logicii, esteticii și eticii, ca și o abordare creatoare a problemelor legate de sistemul categoriilor dialecticii materialiste.

Tot aici ar trebui să adăugăm propunerile făcute de unii tovarăși (R. Stoichiță, Joița, L. Grünberg) în legătură cu publicarea unor materiale care să se adreseze unui public mai larg în cadrul unor rubrici ce ar trebui reluate (lecții și consultații) sau a unora ce ar trebui create (ex.: *Răspuns cititorilor*).

O mare atenție a fost acordată în decursul discuțiilor rubricilor de recenzii și de informare asupra mișcării filozofice de peste hotare.

Părerile și aprecierile în această direcție au fost împărțite. Toți vorbitorii au recunoscut însă progresul pe care revista l-a înregistrat prin îmbogățirea acestor rubrici, utilitatea și actualitatea lor.

Rezervele care s-au manifestat s-au referit la insuficienta operativitate în recenzarea unor cărți (tov. Moldoveanu), caracterul de multe ori necritic al prezentării lor (tov. Udrea și Fruchter), lipsa unor informații mai ample asupra vieții filozofice din unele țări (tov. Ciocîrlan) etc. Propunerile care s-au făcut au fost îndreptate înspre lichidarea acestor lacune și ele s-au referit la îmbogățirea rubricilor menționate, legarea lor mai strînsă de activitatea filozofică din țară și de peste hotare, crearea unui buletin bibliografic, publicarea unor informații dintr-un număr mai mare de țări etc.

Larg dezbătută a fost problema modului și a condițiilor de apariție a revistei. Fără excepție, participanții la discuție și-au exprimat nemulțumirea față de apariția neregulată, la intervale foarte mari, ca și față de numărul mic de pagini — care nu permite o îndeplinire corespunzătoare din toate punctele de vedere a sarcinilor mari ce stau în fața *Cercetărilor filozofice*.

Ei au cerut redacției să depună toate eforturile pentru îmbunătățirea substanțială a

condițiilor de apariție, sporirea numărului de pagini și mărirea tirajului. S-a accentuat, de asemenea, necesitatea îmbunătățirii procesului de difuzare a revistei.

In încheiere a luat din nou cuvîntul academician C. I. Gulian, care, după ce a mulțumit în numele Colegiului de redacție participanților pentru interesul manifestat față de revistă, a făcut unele considerații pe marginea celor discutate.

Consfătuirea cu cititorii a permis redacției *Cercetărilor filozofice* să tragă unele concluzii și învățăminte care reprezintă un real ajutor în activitatea ei viitoare. Astfel :

— Dat fiind caracterul și profilul ei, ca și spațiul de care dispune revista, trebuie să se meargă pe linia studiilor de specialitate, originale, creatoare, în diverse domenii ale filozofiei ; redacția va căuta să găsească un echilibru mai just între materialele din diferite domenii, publicînd un număr sporit de studii de estetică, logică etc.; eforturi deosebite vor trebui depuse în direcția legăturii mai strînse a cercetărilor de materialism istoric de viață, de practica construirii socialismului. In această direcție, redacția va cerceta cu atenție propunerile tematice făcute atît de către *Lupta de clasă,* cît și de către cititori și va căuta să le răspundă în măsura posibilităților și a înțelegerii pe care o va găsi la autori ; revista va urmări să închege o mai rodnică colaborare cu oamenii de știință, înlesnind publicarea unor studii care să contribuie la generalizarea teoretică a cuceririlor din științele naturii ; menținerea în actualitate va trebui susținută și pe linia intervenției prompte, operative (atît cît permite intervalul de apariție al unui periodic) față de manifestările liberalismului, revizionismului, dogmatismului din țară și de peste hotare ; numărul și varietatea informațiilor din mișcarea filozofică de peste hotare vor trebui îmbogățite etc.

Indicînd aici doar liniile generale, redacția *Cercetărilor filozofice* va ține seama și de celelalte învățăminte ale discuției cu cititorii, depunînd eforturi pentru a face ca revista să corespundă din ce în ce mai adecvat sarcinilor mari pe care le are de îndeplinit în cadrul frontului nostru filozofic.

COMEMORAREA A 75 DE ANI DE LA MOARTEA LUI VASILE CONTA

In luna iunie a avut loc, sub auspiciile Academiei Republicii Populare Romîne, o ședință consacrată comemorării a 75 de ani de la moartea filozofului materialist romîn Vasile Conta. Cuvîntul de deschidere a fost rostit de acad. Mihail Ralea, după care s-au prezentat următoarele comunicări : prof. Dan Bădărău : *Concepția filozofică a lui Vasile Conta,* conf. univ. Ion Bălănescu : *Unele probleme psihologice în opera lui Vasile Conta,* Mircea Ioanid, șef de sector la Institutul de Filozofie al Academiei R.P.R. : *Locul lui Vasile Conta în istoria filozofiei.*

In cuvîntul de deschidere, academicianul Mihail Ralea — paralel cu evidențierea coordonatelor esențiale ale epocii în care a trăit Conta și a rădăcinilor sociale ale concepției filozofice a gînditorului romîn — a precizat izvoarele teoretice și evoluția contradictorie a filozofiei sale. Arătînd prin ce și cît a reușit Conta să depășească concepțiile filozofice ale epocii, acad. M. Ralea a reliefat modul materialist de rezolvare a multor probleme spinoase ale filozofiei timpului, bineînțeles cu limitările proprii gîndirii sale. In această ordine de idei, vorbitorul a arătat că în țara noastră, epoca în care a creat Conta este perioada influenței puternice a Junimii în cultura și ideologia oficială ; în filozofia claselor dominante se conturează mai precis tendința de preluare în bloc a sistemelor filozofice idealiste, ca și a unor concepții naturaliste și materialist vulgare din Apus. Ca bursier la Bruxelles și Anvers, Conta intră în atmosfera concepțiilor filozofice apusene. Conta cunoaște filozofia pozitivistă a lui Auguste Comte și evoluționismul lui Spencer, la care se adaugă concepția darwinistă. El face

apoi cunoștință cu acel materialism ce avea ca promotori pe Büchner, Vogt, și Moleschott. Nu trebuie pierdut din vedere — avertizează vorbitorul — faptul că Vasile Conta a cunoscut în insuficientă măsură materialismul francez iar influența lui Marx și Engels nu apare în opera sa. Acad. Mihail Ralea a arătat în continuare că Vasile Conta se situează printre filozofii de frunte atît din țara noastră cît și de peste hotare, tocmai prin aceea că a reușit să expună un punct de vedere materialist, în multe probleme.

Atitudinea burgheziei față de opera lui Conta — subliniază vorbitorul — se explică nu prin pretinsa lipsă de originalitate a operei sale filozofice, ci dimpotrivă prin poziția ei materialistă ce venea în dezacord cu concepțiile filozofice idealiste.

Invinuirea de scepticism adusă lui Conta nu este pe deplin întemeiată, cu toate că se resimte la el influența scepticismului spencerian.

In încheiere, acad. Mihail Ralea a arătat că Vasile Conta rămîne un filozof materialist acceptînd că la baza tuturor transformărilor din natură stă materia, în continuă evoluție; că totul se schimbă, că „toate fenomenele sînt trecătoare, toate se nasc, durează un anumit timp și apoi dispar".

A urmat la cuvînt prof. Dan Bădărău a cărui comunicare *Concepția filozofică a lui V. Conta* a fost publicată în nr. 3/1957 al revistei noastre.

Conferențiarul universitar Ion Bălănescu a prezentat comunicarea *Unele probleme psihologice în opera lui Vasile Conta*. Vorbitorul s-a ocupat îndeosebi de actualitatea contribuției lui Vasile Conta în domeniul psihologiei, arătînd în ce măsură filozoful romîn depășește concepția senzualiștilor francezi, empiriștilor englezi (Locke și Hume) sau materialiștilor mecaniciști (Vogt, Büchner și Moleschott).

Vederile psihologice ale lui Vasile Conta, a subliniat vorbitorul, nu izvorăsc din contribuțiile sale teoretice în interpretarea diferitelor fenomene psihice și cu atît mai puțin din faptele experimentale prezentate, ci în primul rînd, și mai ales, din orientarea generală spre care a militat el în domeniul psihologiei. Poziția psihologică înaintată a lui Vasile Conta reiese clar, atunci cînd susține că sufletul este o funcțiune a creierului și nu o simplă secreție *(Teoria fatalismului)* că există o unitate între procesele fizico-chimice și cele psihice, proprii materiei astfel întocmite încît constituie un creier omenesc *(Încercări de metafizică materialistă)*, că existența eului presupune existența lumii exterioare *(Bazele metafizicii)*.

Filozoful romîn, arată vorbitorul, a militat în opera sa pentru introducerea și apărarea principiului darwinismului în psihologie.

Cu toate că Vasile Conta nu a ajuns la o concepție științifică a legilor concrete ale cauzalității psihice, el a văzut limpede că faptele sufletești sînt determinate de cauze obiective, exterioare. Subliniind caracterul rigid al determinismului contian în psihologie, Ion Bălănescu a arătat că Vasile Conta nu a avut o viziune dialectică a determinismului, n-a surprins unitatea dialectică a categoriilor necesitate și întîmplare, necesitate și libertate. Cu toate aceste lipsuri, cu tot caracterul mecanicist al explicațiilor sale asupra fenomenelor psihologice, Conta s-a apropiat de profilul psihologiei romînești contemporane care se dezvoltă pe baza materialismului, a pavlovismului.

A urmat apoi comunicarea tovarășului M. Ioanid, *Locul lui Vasile Conta în filozofia romînească* publicată în nr. 3/1957 al revistei noastre.

Simpozionul organizat de Academia R.P.R. a reafirmat poziția calitativă nouă a istoriografiei marxiste a filozofiei din Romînia față de opera unuia din cei mai de seamă gînditori din țara noastră. El a reprezentat o contribuție la mai buna, mai profunda cunoaștere a marelui filozof materialist dinainte de pătrunderea marxismului în Romînia.

M. Voiculescu—D. Matei

NOTE DE LECTURĂ

In revista *Vestnik Leningradskogo Universiteta* (seria economie, filozofie și drept, 1957, nr. 5) este publicat un interesant articol asupra politicii ca fenomen social.

Autorul articolului A. K. Belîk, pornind de la tezele marxist-leniniste cu privire la politică, cercetează acest fenomen sub aspectele : politica — ca expresie concentrată a economiei, ca raporturi politice practice ale claselor, ca formă a ideologiei (ideologia politică).

După o analiză succintă a primelor două aspecte, autorul dă definiția ideologiei politice : ideologia politică este ansamblul ideilor, vederilor, doctrinelor care exprimă nemijlocit interesele fundamentale ale claselor și modul lor de realizare. În vederile politice, spre deosebire de celelalte forme ale conștiinței sociale, interesele de clasă se exprimă cel mai exact. Aceste vederi sînt cele ale unor clase determinate și vor dispare o dată cu dispariția claselor. Înainte de toate ideile, vederile politice reflectă raporturile politice ale claselor. În ideologia politică, prin prisma acestor raporturi ale claselor, se reflectă raporturile economice etc., se reflectă interesele economice fundamentale ale claselor, adică se exprimă, într-o formă concentrată, economia.

Ideologia politică — se arată în continuare — reflectă relațiile sociale într-un sistem de categorii determinat, categoriile politice. Printre aceste categorii sînt menționate cele de : politică, stat, partid, dictatură de clasă, dictatura proletariatului, libertății politice etc.

Categoriile politice — se subliniază în concluzie — nu trebuie confundate cu acele categorii sociale care reflectă fenomene existente în toate sau numai în unele formațiuni sociale, care reflectă toate sferele vieții sociale sau unele dintre ele.

T. P.

*

Latura cea mai interesantă a noii cărți a lui John Lewis, *Marxists and the Irrationalists* este analiza tendințelor iraționaliste în filozofia burgheză contemporană. Lewis subliniază marea dezvoltare pe care a luat-o astăzi în filozofia burgheză teoria medievală a „adevărului dublu", teorie după care atît religia cît și știința ne îngăduie — fiecare în felul ei — să găsim calea spre adevăr. Lewis demonstrează foarte clar faptul că justificarea religiei într-un larg sector al opiniei publice occidentale se datorește, în primul rînd, răspîndirii agnosticismului și pozitivismului, care contestă științei capacitatea de a ajunge la „ultimele adevăruri", sau care consideră știința ca o colecție de „ficțiuni utile", ba chiar ca un sistem de „credințe nedemonstrate". Lumea devine astfel împărțită într-o lume a „feno-

menelor" și o lume a „esențelor", prima fiind domeniul științei propriu-zise, iar ultima, obiectul religiei. Filozofia științei neopozitiviste duce astfel direct la neomisticism.

Lewis combate tendința către analiza formală logico-gramaticală pozitivistă, destinată să abată atenția de la analiza și critica realității, precum și tendința empirist-iraționalistă care „împiedică progresul în știință și în filozofie și încurajează prejudecățile, reacțiunea" (p. 149). Cartea lui John Lewis merită o analiză mai amănunțită pe care o vom face ulterior.

H. B.

*

Într-un articol intitulat: *Despre legile gîndirii (Vestnik Moskovskogo Universiteta,* seria economie, filozofie, drept, 1956, nr. 2), P. L. Nikitin abordează printre altele problema trăsăturilor specifice ale acestor legi.

Prima trăsătură a legilor gîndirii constă, după autor, în aceea că ele au un caracter secundar, derivat față de legile naturii pe de o parte, și de legile materiale ale societății pe de altă parte. (În studiu, legile vieții sociale sînt împărțite în legi materiale și legi nemateriale, ideale, ultimele fiind legile gîndirii).

Strîns legat de caracterul derivat al legilor gîndirii este cea de-a doua trăsătură specifică a lor, anume că aceste legi sînt obiective numai după conținutul lor (prin faptul că ele reflectă proprietățile și raporturile lucrurilor existente în afară și independent de conștiință), iar după forma lor ele sînt subiective, existînd în conștiința omului. Spre deosebire de legile gîndirii, legile materiale sînt obiective și după conținutul și după forma lor.

O altă problemă asupra căreia se oprește în continuare autorul, este aceea a deosebirii și asemănărilor dintre legile generale ale gîndirii stabilite de logica formală și de logica dialectică.

Legile formal-logice sînt considerate ca exprimînd esența de ordinul întîi, adică proprietățile și legăturile cele mai simple, cele mai obișnuite ale lucrurilor și fenomenelor. În legile dialecticii care acționează în gîndire sînt reflectate esențe de ordinul doi, proprietăți și legături ale realității obiective incomparabil mai complexe decît cele pe care le oglindesc legile generale ale logicii formale.

Asemănările dintre legile formal-logice și cele logic-dialectice constau în următoarele: *a*) atît primele legi cît și cele din urmă au un conținut obiectiv; *b*) fiind un rezultat al reflectării realității, ele sînt toate un mijloc de cunoaștere a lumii obiective; *c*) ele iau naștere în procesul activității practice a oamenilor; *d*) ele sînt toate, după forma lor ideală, legi ale gîndirii și, prin conținutul lor, legi ale lucrurilor.

Autorul se mai ocupă și de alte aspecte interesante ale temei cercetate (gradul de generalitate a legilor științelor sociale, raportul lor cu legile cele mai generale ale dialecticii etc.). O problemă, importantă credem, care nu este tratată în studiu este aceea a legilor specifice ale gîndirii și a legăturii lor cu legile cele mai generale ale gîndirii.

T. P.

*

De acum doi ani obiectul și metoda comunismului științific constituie una din preocupările principale ale discuțiilor din lumea filozofilor marxiști din Cehoslovacia: Printre materialele recente consacrate acestei probleme semnalăm studiul: *În legătură cu dezvoltarea creatoare și propagarea comunismului științific* (*Filozoficky Časopis,* 1957, nr. 2), semnat de M. Kaláb și M. Svoboda.

Autorii consideră că a treia parte constitutivă a marxismului (comunismul științific) este știința despre mișcarea muncitorească, că obiectul propriu al comunismului științific este legitatea mișcării muncitorești. Ca teorie a mișcării muncitorești, comunismul științific pornește de la cercetarea laturilor ei spon-

tane. Mișcarea muncitorească — se precizează în studiu — este privită ca un proces spontan într-un sens foarte larg, înțelegîndu-se prin acest termen structura unor procese împletite între ele, care se petrec independent de voința clasei muncitoare, adică nu numai procesul de apariție și dezvoltare al însăși mișcării muncitorești ci și ansamblul de fenomene care condiționează nemijlocit această mișcare (de pildă dezvoltarea formațiunilor social-economice, dezvoltarea economică a diferitelor țări, procesul complex al luptei de clasă și mișcarea spontană a unor clase, dezvoltarea și descompunerea puterii claselor dominante etc.).

Scopul final pe care îl urmărește cercetarea teoretică a mișcării muncitorești ca un proces spontan este descoperirea legității obiective a acestui proces, a tendințelor ei de dezvoltare și elaborarea unui program științific care să fixeze țelurile mișcării muncitorești ce decurg direct din tendințele de dezvoltare spontane ale acesteia.

Dar mișcarea muncitorească este nu numai un proces spontan, ci și o practică revoluționară conștientă, un factor subiectiv de cea mai mare importanță în istorie. In acest sens — se subliniază în continuare — comunismul științific ca știință a mișcării muncitorești este nu numai teoria acestei mișcări, ci și metoda ei, adică strategia și tactica. Fără a fi și strategia și tactica mișcării muncitorești, comunismul științific și întregul marxism — conchid autorii — ar deveni o doctrină obiectivistă moartă.

T. P.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Redacția revistei *Cercetări filozofice* cheamă pe toți cititorii din Capitală și provincie să-și spună cuvîntul asupra problemelor legate de conținutul și forma sa de apariție. Scrisorile se primesc pe adresa redacției, București, B-dul Ilie Pintilie, nr. 6.

Abonamente: 6 luni — 12 lei; 1 an — 24 lei.

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Pentru străinătate, abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerț exterior — „Cartimex", ISCE, str. Aristide Briand nr. 14—18, București.

Lei 4

I 7855

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

5

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

0 1111 2005

1905

7855

UEL 2014

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

2022

5

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

2565/959

1964

„CERCETĂRI FILOZOFICE“ REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHIPEȘ; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL și M. LUPAN — secretari de redacție

REDACȚIA, BUCUREȘTI, B-dul Ilie Pintilie nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 5 1957

SUMAR

A 40-a ANIVERSARE A MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE — pag.

. * . Marea Revoluție Socialistă din Octombrie și dezvoltarea filozofiei — 7

V. SKATERSCIKOV, Revoluția din Octombrie — un nou pas înainte în dezvoltarea culturii artistice a omenirii 15

V. NICHITA, Revoluția din Octombrie și unele probleme ale construirii culturii noi, socialiste în țara noastră 33

LUCIA MUREȘANU, Aspecte din lupta ideologică dusă în mișcarea muncitorească din țara noastră în perioada 1917—1921 sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie 59

★

A. JOJA, Asupra unor aspecte ale logicii dialectice 79

PAVEL APOSTOL, Gnoseologia mistică a lui Lucian Blaga 103

75 DE ANI DE LA MOARTEA LUI CH. DARWIN

G. V. PLATONOV (U.R.S.S.), Darwinismul și marxismul 123

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

I. CETERCHI, În legătură cu unele probleme ale democrației populare în R.P.R. 147

ÎN SLUJBA DEZVOLTĂRII CREATOARE A FILOZOFIEI MARXIST-LENINISTE

Obiectul și metodele de cercetare ale sociologiei marxiste *(T. Cristian)* 167

Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia *(Mircea Ioanid)* 175

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

Primul volum al Operelor lui K. Marx și F. Engels *(Radu Tomoioagă)*; Goethe și problemele filozofiei *(Radu Pantazi)*; Pavel Apostol, Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel *(T. Papadopol-G. Offenberger)*; Marxismul și iraționalismul *(P. Vaida)* 191

MIȘCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Sociologi burghezi din S.U.A. despre problema claselor sociale *(C. Vlad)*; Ideologie și literatură *(P. T.)*; Aspecte filozofice în problema originii vieții *(I. Mărculescu-Hurduc)*; O dispută în jurul enciclopediștilor *(H. Bratu)* 219

NOTE

Note de lectură 235

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IVe année, no 5 1957

SOMMAIRE

LE 40e ANNIVERSAIRE DE LA GRANDE RÉVOLUTION SOCIALISTE D'OCTOBRE — Page

* * *. La Grande Révolution Socialiste d'Octobre et l'essor de la philosophie 7

V. SKATERSCIKOV, La Révolution d'Octobre — un pas en avant dans la voie de l'épanouissement de la culture artistique de l'humanité 15

V. NICHITA, La Révolution d'Octobre et certaines questions de l'édification d'une culture nouvelle, socialiste, dans la R. P. Roumaine 33

LUCIA MUREȘANU, Aspects de la lutte idéologique menée au sein du mouvement ouvrier de Roumanie, entre 1917 et 1921, sous l'influence de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre 59

★

A. JOJA, Certains aspects de la logique dialectique 79

PAVEL APOSTOL, La gnoséologie mystique de Lucian Blaga 103

A 75 ANS DE LA MORT DE CH. DARWIN

G. V. PLATONOV (U.R.S.S.), Le darwinisme et le marxisme 123

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

I. CETERCHI, A propos de certaines questions soulevées par la démocratie populaire dans la R. P. Roumaine 147

POUR SERVIR AU DÉVELOPPEMENT CRÉATEUR DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE-LÉNINISTE

L'objet et les méthodes de recherche de la sociologie marxiste *(T. Cristian)* 167

Un projet visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie en Roumanie *(Mircea Ioanid)* 175

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Premier volume des oeuvres de K. Marx et de F. Engels *(Radu Tomoiagă)*; Goethe et les problèmes de la philosophie *(Radu Pantazi)*; Pavel Apostol, Quelques questions de logique dialectique dans la philosophie de G. W. F. Hegel *(T. Papadopol-G. Offenberger)*; Le marxisme et l'irrationalisme *(P. Vaida)* 191

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ÉTRANGER

L'opinion de certains sociologues bourgeois des Etats-Unis d'Amérique au sujet des classes sociales *(C. Vlad)*; Idéologie et littérature *(P. T.)*; Quelques aspects philosophiques de la question des origines de la vie *(I. Mărculescu-Hurduc)*; Querelle autour des encyclopédistes *(H. Bratu)* 219

NOTES

Notes de lecture 235

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV, № 5 1957

СОДЕРЖАНИЕ

40-Я ГОДОВЩИНА ВЕЛИКОЙ ОКТЯБРЬСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ — Стр.

* * * Великая Октябрьская социалистическая революция и развитие философского мышления 7
В. СКАТЕРЩИКОВ, Октябрьская революция и новый шаг вперед в развитии художественной культуры человечества 15
В. НИКИТА, Октябрьская революция и некоторые вопросы строительства новой, социалистической культуры в Румынии 33
ЛУЧИА МУРЕШАНУ, Об идеологической борьбе 1917—1921 годов в рабочем движении Румынии под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции 59

*

А. ЖОЖА, О некоторых сторонах диалектической логики 79
ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Мистическая гносеология Лучиана Блага 103

75-ЛЕТИЕ СМЕРТИ Ч. ДАРВИНА

Г. В. ПЛАТОНОВ (СССР), Дарвинизм и марксизм 123

Дискуссии

ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

И. ЧЕТЕРКИ, В связи с некоторыми вопросами народной демократии в РНР 147

ЗА ТВОРЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Объект и методы исследования марксистской социологии *(Т. Кристиан)* 167
Проект периодизации истории философии в Румынии *(М. Иоанид)* . . 175

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Первый том «Сочинений» К. Маркса и Ф. Энгельса *(Р. Томоягэ)*; Гете и вопросы философии *(Р. Пантази)*; Павел Апостол, Вопросы диалектической логики в философии Г. В. Ф. Гегеля *(Т. Пападопол — Г. Оффенбергер)*; Марксизм и иррационализм *(П. Ваида)* . . . 191

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Буржуазные социологи США о вопросе социальных классов *(К. Влад)*; Идеология и литература *(П. Т.)*; Философские стороны вопроса происхождения жизни *(И. Мэркулеску-Хурдук)*. Диспут об энциклопедистах *(Х. Брату)* 219

ЗАМЕТКИ

Заметки читателя 235

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

A 40-A ANIVERSARE A MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE

MAREA REVOLUȚIE SOCIALISTĂ DIN OCTOMBRIE ȘI DEZVOLTAREA FILOZOFIEI

În octombrie 1917 oamenii muncii din vechea Rusie țaristă au zdrobit puterea capitalismului și a moșierimii, instaurînd dictatura proletariatului, singura formă a puterii politice care asigură construirea socialismului și a comunismului. Multe și variate pot fi căile revoluției socialiste, dar condiția indispensabilă a victoriei ei este cucerirea puterii de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea muncitoare, sub conducerea partidului revoluționar marxist-leninist. Fiind dictatura exercitată prin organele sale de către majoritatea națiunii, puterea proletară în esența ei și manifestările sale reprezintă democrația efectivă, în care poporul nu numai că-și exprimă liber năzuințele și gîndul, dar are libertatea de a le *realiza*.

Marea Revoluție Socialistă din Octombrie înseamnă *realizarea* libertății poporului, înlăturînd exploatarea capitalistă și instaurînd în loc relații economice noi, bazate pe proprietate colectivă asupra mijloacelor de producție, care permit pe de o parte dezvoltarea nestingherită a forțelor de producție, pe de altă parte apariția unor noi raporturi între oameni : de colaborare și într-ajutorare, raporturi socialiste.

Izbînda revoluției din Rusia a avut o însemnătate internațională, dovedind posibilitatea reală a înlăturării capitalismului, a înlocuirii lui cu socialismul, demonstrînd capacitatea de conducere a clasei muncitoare, înarmate cu teoria marxist-leninistă.

În faptul victoriei revoluției ruse s-a confirmat pe plan practic, deci prin supremul criteriu de adevăr, previziunea formulată de către Marx și Engels despre caracterul inevitabil al pieirii capitalismului și al victoriei socialismului.

Prin Marea Revoluție Socialistă din Octombrie sistemul mondial al capitalismului și-a pierdut hegemonia. Pe arena istoriei universale a apărut primul stat socialist. Cît de adînc exprimă acest fenomen tendințele obiective — necesare și esențiale — ale dezvoltării sociale este arătat nu numai prin succesele Uniunii Sovietice în construcția

economică, politică și culturală, ci și în faptul că la abia patruzeci de ani de la săvîrșirea primei sale revoluții, socialismul s-a lărgit, *pe temeiul acesteia,* într-un sistem de state socialiste cu o populație de 950 de milioane de oameni din totalul de 2 500 milioane. Atît ritmul construcției interne, cît și ritmul extinderii socialismului depășește orice fază de evoluție de pînă acum a societății umane. Constatarea făcută recent de către un scrib imperialist asupra ultimei decade este valabilă pentru întreaga perioadă de 40 de ani scurși de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie : „anii au fost marcați printr-o înaintare comunistă după alta" [1]. Semnificativ este faptul că adversarii jurați ai comunismului științific îl prezintă, de cele mai multe ori în ultima vreme, ca pe o escatologie — o doctrină a mîntuirii. Insinuarea că marxism-leninismul ar fi o simplă „credință" și nu știință capabilă de previziuni a fost răsturnată chiar de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie — confirmare a previziunilor lui Marx, Engels și Lenin. Dar afirmația merită atenție și sub alt punct de vedere : chiar și adversarilor săi, comunismul științific le apare ca o învățătură despre „mîntuire", desigur, pămîntească, adică o soluție concretă a problemelor omenirii muncitoare. Cei patruzeci de ani — extrem de puțini în viața unei orînduiri sociale — au demonstrat că, pe măsura dezvoltării sale, societatea socialistă devine *din ce în ce mai capabilă* să ofere soluții efective și mulțumitoare marilor probleme sociale. Marcînd o cotitură în istoria omenirii, de la capitalism la socialism, în mișcarea de eliberare a proletariatului, în general în lupta, formele de organizare și orientarea ideologică a maselor exploatate, Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a însemnat o cotitură și în dezvoltarea istorică a filozofiei.

★

În istoria luptei dintre materialism și idealism, victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie *încheie* o perioadă și *deschide* una nouă.

Anume, se încheie — cel puțin sub aspect principial — perioada discuțiilor asupra valabilității și a caracterului științific al materialismului în forma sa superioară — materialismul dialectic. Pentru întîia oară în istoria cugetării omenești, previziunea asupra dezvoltării sociale, pe temeiul legilor descoperite de materialismul dialectic, *a demonstrat* practic, cu certitudine de ordin experimental, valabilitatea unei teorii filozofice. Materialismul dialectic a repurtat, prin aceasta, o victorie de însemnătate istorico-universală asupra idealismului.

Datorită acestui lucru se deschide o eră nouă în istoria filozofiei, *perioada predominării filozofiei materialist-dialectice.* După confirmarea dobîndită în revoluția din 1917, în construcția socialismului din U.R.S.S. și apoi în țările de democrație populară, filozofia marxist-leninistă — baza teoretică a acestei transformări structurale — a devenit *filozofia predominantă* în țările socialiste, reprezentînd 40% din

[1] Ion Rapin, *Policy for the West,* London, The Harvill Press, 1957, p. 3.

populația globului, dobîndind, totodată, o greutate specifică și o influență crescîndă, în mișcarea muncitorească din țările capitaliste, în viața culturală progresistă și în țările antiimperialiste din Asia și Africa, reprezentînd *încă*, cel puțin, *25% din populația pămîntului.*

Înrîurirea activă asupra orientării ideologice a *majorității absolute a populației globului* cîștigată de filozofia marxist-leninistă reprezintă o mutație de proporții nemaiîntîlnite în funcțiunea socială a cugetării filozofice.

Această cotitură în dezvoltarea filozofiei exprimă valoarea de adevăr științific, justețea orientării și eficacitatea funcțiunii eliberatoare a filozofiei materialismului dialectic.

Ea exprimă, înainte de toate, confirmarea de către practică a faptului că materialismul dialectic și materialismul istoric au stabilit în mod obiectiv, cu valoare de adevăr științific, legile dezvoltării realității sociale și ale naturii, ca și legile cunoașterii lor.

În al doilea rînd, ea exprimă justețea orientării generale a filozofiei comunismului științific de la teoretizarea abstractă a filozofiei speculative spre lămurirea științifică a *problemelor concrete ale destinului omenirii,* justețea poziției sale militant-umaniste, axată pe acțiunea de *realizare a omului.* În al treilea rînd, filozofia marxist-leninistă a fost confirmată și în poziția sa socială, în fermitatea situării ei partinice. Gîndirea filozofică a dobîndit în marxism-leninism — și numai în el — *capacitatea* de a sezisa direcția dezvoltării sociale și de a transforma prin aceasta condițiile de existență și structura omului, numai pentru că se așază, de la bun început, pe poziția *identificării* cu masele muncitoare, clasa muncitoare, cu toți oamenii muncii, care creează în activitatea lor conținutul și forma vieții sociale. Punctul de vedere al celor ce muncesc — al celor exploatați și asupriți — deschide filozofiei acea perspectivă filozofică din care devine posibilă rezolvarea problemelor istorice actuale. Iată de ce principiul partinității proletare este un element intrinsec, dar totodată creator, dătător de avînt și cutezanță, ce asigură autenticitatea științifică și eficacitatea umană a filozofiei marxist-leniniste. În partinitatea filozofiei marxist-leniniste, în legătura ei indisolubilă cu mișcarea și societatea comunistă, se realizează unitatea profundă, concretă, dintre spiritul științific și umanismul militant.

Însemnătatea istorico-mondială crescîndă a filozofiei marxist-leniniste exprimă, în al patrulea rînd, justețea poziției sale față de sine însăși : atitudinea sa antidogmatică, înnoitoare și creatoare față de propriile sale construcții teoretice pe care le apreciază în funcție de sarcinile puse de fiecare nouă etapă a dezvoltării istorice. Această particularitate a făcut ca în partidele comuniste și muncitorești marxism-leninismul să nu rămînă o colecție moartă de citate, ci o gîndire vie, în continuă dezvoltare. Congresul al XX-lea al P.C.U.S. a marcat nu numai o nouă etapă în dezvoltarea construcției socialiste sovietice, ci și un nou avînt al creației teoretice, atît în domeniul materialismului istoric, cît și în cel al materialismului dialectic.

Desigur, calea spre întîlnirea funcțiunii umane eliberatoare a filozofiei marxist-leniniste prin activitatea partinică practic-revoluționară și constructivă nu este ușoară. Nici o știință nu rezolvă prin atingerea baghetei magice problemele complexe ce i se ivesc în cale. Edificiul teoretic al filozofiei marxist-leniniste este elaborat în principiile sale fundamentale. *Apărarea acestui tezaur științific este o datorie de arzătoare actualitate.* Nici un efort nu trebuie drămuit în vederea păstrării integrale a moștenirii lui Marx, Engels și Lenin și a discipolilor lor. Străduința de a păstra integritatea și puritatea filozofiei marxist-leniniste nu poate fi considerată ca o treabă de arhivar, ci ca o *sarcină de luptă* ce se cere realizată prin dezvoltarea moștenirii. Edificiul teoretic al materialismului dialectic și istoric constituie un șantier deschis în ceea ce privește dezvoltarea continuă a ideilor capabile să sintetizeze experiența construcției socialiste, arătînd căile concrete prin care socialismul se realizează ca mod de viață general uman în perspectiva folosirii pașnice a energiei atomice pentru a elimina treptat munca fizică brută, într-o viață care să fie bucurie și creație.

★

Prin Marea Revoluție Socialistă, cugetarea filozofică burgheză a fost pusă în fața unei dezmințiri faptice care îi anulează principiile teoretice, premisele și concluziile ei, formulate pe baza presupunerii dovedită ca falsă că societatea capitalistă și construcțiile teoretice ce reflectă poziția burgheziei vor avea o existență și valabilitate veșnică. Victoria socialismului și extinderea ei pune în fața filozofiei burgheze o problemă de nesoluționat. Înăuntrul premiselor teoretice de la care pornește speculația filozofică a ideologilor burghezi, ea nu poate fi rezolvată în conformitate cu realitatea, cu adevărul și cu cerințele coerenței logice. Ca atare, problema sparge tiparele teoretice ale filozofiei burgheze care regresează spre poziții idealiste, extremiste (solipsismul, închiderea în carapacea propriului său eu, negînd realitatea ce-i pare inexplicabilă cît timp e sclavul propriilor lui prejudecăți), iraționaliste (întrucît rațiunea burgheză rămînînd consecventă cu sine nu poate înțelege rațional apariția și dezvoltarea socialismului).

Cei patruzeci de ani scurși de la Marea Revoluție Socialistă au adîncit pînă la paroxism falimentul teoretic al filozofiei burgheze, semnalat încă de Marx și Engels, acum un secol. Reprezentanții ei caută o ieșire, fie printr-o apologie deschisă a capitalismului și atacul furios împotriva socialismului — ceea ce reflectă doar ura lor de clasă, dar nu constituie un argument logic fie susținînd că ar exista o cale de mijloc între capitalism și socialism, între materialismul dialectic și idealism. Această soluție a fost postulată, dar nedemonstrată pînă în prezent. Logic este imposibilă : *tertium non datur.*

Filozofia burgheză se zbate într-o contradicție *logică :* fie că acceptă legile realității și faptele — atunci trebuie să admită filozofia marxist-leninistă — ceea ce nu poate face rămînînd pe baza principiilor ei recunoscute sau marcate, fie că nu acceptă criteriile de adevăr obiective și atunci renunță la coerență logică, rațiune și știință.

În marginile identificării cu poziția burgheziei — soluție la aceasta nu există. Iată de ce gînditorii cei mai sinceri ai burgheziei recunosc drept trăsătură fundamentală a filozofiei actuale a capitalismului *escape*-ismul, tendința evadării din realitate, din condiția umană și răspunderile ce rezultă din ea. Aceasta echivalează cu renegarea umanității de dragul apărării capitalismului și al categoriilor sale teoretice falimentare.

În acest sens, trebuie relevat faptul desprinderii unei părți a filozofilor de origine burgheză sau neproletară de clasa lor și ideologia lor, alăturîndu-se mișcării comuniste, după legea inexorabilă a revoluțiilor progresiste care exercită o atracție, fundată pe necesitate istorică, asupra intelectualității.

Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a ascuțit la maximum contradicția și incompatibilitatea dintre filozofia marxist-leninistă și cea burgheză. Această opoziție constituie esența situației actuale în istoria filozofiei.

Din victoria principială, din predominarea efectivă a filozofiei marxist-leniniste, din înfrîngerea principială, din pierderea hegemoniei spirituale a filozofiei burgheze, nu rezultă decît ascuțirea opoziției lor logice și a antagonismului lor social-politic. Rădăcinile sociale, de clasă, ale filozofiei burgheze, rădăcina ei gnoseologică și persistența ei prin obișnuință impun o *atitudine de luptă, ofensivă* împotriva manifestărilor ei actuale, aliate, mai totdeauna cu tendințe marcate sau fățișe de revizuire a marxismului.

Avîntul acestei combativități se desfășoară pe temeiul elanului crescînd al consolidării socialismului pe plan mondial.

★

În dezvoltarea Romîniei, Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a însemnat o cotitură asemănătoare cu cea produsă în cele mai multe țări. Prin crearea P.C.R. marxism-leninismul a dobîndit o victorie istorică, chemînd la viață partidul capabil să întoarcă destinele poporului muncitor. Pe temeiul exemplelor sovietice, dar îmbogățite cu învățămintele experienței mișcării internaționale și ale propriei noastre lupte de eliberare, s-a creat P.C.R. — ceea ce a reprezentat înfrîngerea reformismului și oportunismului și victoria definitivă a leninismului în mișcarea noastră muncitorească. Cu acest conducător în frunte, poporul romîn a dat dovadă de îndrăzneală, pricepere și hotărîre, realizînd pe linia intereselor lui fundamentale, revoluția socialistă. Revoluțiile democrat-populare constituie dezvoltarea firească și logică a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, o nouă confirmare a viabilității și invincibilității leninismului. Ele au infirmat cu puterea de netăgăduit a faptelor teza neștiințifică potrivit căreia leninismul ar fi un fenomen specific rus — cum căutau să-l prezinte diferiți apologeți ai ordinei capitaliste — demonstrînd că acesta este însăși mișcarea ineluctabilă a istoriei universale.

Revoluția democratică-populară a dat o lovitură mortală filozofiei idealiste reacționare, confirmînd justețea luptei politice și ideologice

duse decenii de-a rîndul de reprezentanții marxism-leninismului din Romînia. În noile condiții istorice, s-a înjghebat un puternic front filozofic marxist, a cărui creștere și dezvoltare sînt indisolubil legate de devotamentul față de leninism, față de mărețele idei ale Revoluției din Octombrie.

Statul democrat-popular romîn reprezintă o formă specifică și trainică a dictaturii proletariatului, asigurînd poporului libertatea de a construi viața socialistă. Construcția socialistă ridică probleme teoretice și practice complexe, grele, care necesită o elaborare creatoare. Tînărul nostru front filozofic se străduiește să contribuie la soluționarea lor sub îndrumarea P.M.R. Actualmente, filozofii din Romînia, strîns uniți cu filozofii marxiști din întreaga lume, desfășoară activitate pentru dezvoltarea creatoare a filozofiei marxiste, pentru generalizarea teoretică a marilor cuceriri istorice obținute de poporul romîn. Această activitate de elaborare creatoare se desfășoară în procesul lichidării dogmatismului sterp și care într-o anumită perioadă a adus serioase prejudicii, cît și în cadrul luptei împotriva oricăror forme de revizionism.

Lupta împotriva filozofiei burgheze, pentru dezvăluirea viciilor ei logice ca și a funcției sociale reacționare, constituie sarcina principală care stă actualmente în fața filozofilor noștri. Această luptă poate și trebuie ridicată pe o nouă treaptă. În același timp trebuie dezvoltată amploarea luptei împotriva dogmatismului străin spiritului creator al marxismului și împotriva revizionismului, formă a influenței ideologiei burgheze. Congresul al II-lea al P.M.R. a trasat noi sarcini de onoare frontului nostru filozofic în ceea ce privește dezvoltarea filozofiei marxiste și lupta pentru păstrarea purității ei. Congresul al II-lea al P.M.R. și Congresul al XX-lea al P.C.U.S. care, prin tezele noi enunțate, au îmbogățit considerabil marxism-leninismul, deschid luminoase perspective cercetării filozofice din țara noastră.

În ultima vreme, filozofii romîni grupați în jurul Institutului de filozofie, al Institutului de științe sociale, al Universităților de stat etc., elaborează lucrări originale valoroase, care să reflecte într-o măsură sporită problemele contemporaneității, cerințele dezvoltării progresiste a societății noastre. Grija manifestată de partid, sentimentul răspunderii față de popor și clasa muncitoare, înarmează frontul nostru filozofic cu îndrăzneala revoluționară și chibzuința teoretică necesară pentru a răspunde acestei chemări nobile. Au fost elaborate lucrări originale, tratînd probleme ale materialismului dialectic și istoric, logică formală și dialectică, probleme filozofice ale științelor naturii, istoria filozofiei romînești și universale, etc., care exprimă creșterea apreciabilă a activității filozofice din țara noastră. Au fost intensificate legăturile internaționale ale filozofilor romîni, prin participarea la diferite congrese internaționale, întîlniri și schimburi de vederi etc. Toate acestea vor duce fără îndoială nu numai la o cunoaștere mai profundă, a realizărilor pe plan filozofic din alte țări, dar și la afirmarea pe plan internațional a filozofiei marxiste din Romînia.

Greutățile începutului se înving numai în muncă și nu prin teoretizarea sterilă asupra a ceea ce trebuia făcut. Filozofii din R.P.R. — tineri crescuți de partid sau vîrstnici animați de patriotism și care urmează îndrumarea partidului — cunoscînd tot mai temeinic realitatea, generalizînd experiența vieții, a practicii, își îndreaptă eforturile spre soluționarea teoretică și științifică a problemelor construcției socialiste pe diferite planuri — social, politic, cultural etc. — conștienți că începutul din ultimii ani poate fi și trebuie consolidat, lărgit, depășit.

„Dați-vă seama că în voi stă puterea și mîntuirea țării" — s-au adresat poporului primii comuniști din Romînia. Luminat de partid, poporul întîmpină a 40-a aniversare a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie cu convingerea nestrămutată că a devenit deținătorul puterii și făuritorul eliberării sale. Mișcarea filozofică din R.P.R. va veghea și ea ca mesajul Marii Revoluții să ardă în inimi și să dea aripi cugetării.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

REVOLUŢIA DIN OCTOMBRIE — UN NOU PAS ÎNAINTE ÎN DEZVOLTAREA CULTURII ARTISTICE A OMENIRII

DE

V. SKATERSCIKOV

Întreaga omenire progresistă sărbătoreşte aniversarea a 40 de ani de la Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie care reprezintă o revoluţie nu numai în viaţa materială dar şi în viaţa ideologică şi culturală a oamenilor muncii. Sub influenţa acestei Revoluţii şi în urma victoriilor repurtate de ea, într-un timp relativ scurt, într-o ţară cu o populaţie de două sute de milioane de oameni, în trecut înapoiată, a fost efectuată revoluţia culturală şi nu numai că a fost lichidată neştiinţa de carte, s-a împărtăşit din bunurile ştiinţei şi artei în proporţii nemaiîntîlnite şi imposibile înainte. În cei patruzeci de ani, în Uniunea Sovietică a fost creată o cultură cu desăvîrşite nouă, socialistă, avînd minunatele trăsături ale ideologiei comuniste, un caracter cu adevărat popular, de masă, cultură care exercită o influenţă tot mai mare asupra vieţii culturale din lumea întreagă şi revoluţionează cultura mondială. Una dintre cele mai însemnate laturi ale oricărei culturi şi mai ales ale culturii socialiste este cultura artistică şi în primul rînd arta. În articolul de faţă, ne vom opri tocmai asupra unora din problemele privind dezvoltarea culturii artistice sovietice.

CULTURA ARTISTICĂ SOCIALISTĂ CA MOŞTENITOARE A VALORILOR ARTISTICE GENERAL-UMANE DIN TRECUT

Cultura artistică, ca latură deosebită, specifică a activităţii spirituale (şi într-o oarecare măsură şi materiale) a societăţii, s-a format în procesul unei dezvoltări istorice îndelungate a omenirii.

Întemeietorii marxismului au urmărit în lucrările lor procesul de formare a culturii artistice sub influenţa dezvoltării producţiei, a luptei

de clasă și a îmbogățirii lumii spirituale a omenirii. Însușirea estetică a lumii de către om, întemeiată atît de capacitatea de a înțelege frumosul și de a se desfăta în fața lui, cît și pe capacitatea de a crea după legile frumosului, constituie conținutul culturii artistice. Începînd cu procesul de producție a bunurilor materiale, în care omul înfăptuiește și tendința sa spre transformarea estetică a realității, trecînd prin crearea valorilor estetice în viața de fiecare zi, în relațiile dintre oameni, în acțiunea asupra naturii, în viața socială, cultura artistică se manifestă în modul cel mai viu și deplin în artă, care reprezintă o formă deosebită a activității sociale, urmărind în mod special reflectarea estetică și transformarea realității. Activitatea estetică a omului, ori cît de larg s-ar manifesta ea în laturile cele mai diferite ale acțiunilor sale, este întotdeauna legată de artă, fiind o expresie specifică a acesteia. Nu întîmplător numim noi pe un om care lucrează în mod creator, inspirat și care și-a însușit la perfecție meșteșugul său, *artist* al meseriei sale.

Marxismul a dovedit că, fiind subordonată legilor generale de dezvoltare a suprastructurii, cultura artistică are și legile sale particulare, specifice. Una dintre ele este *legătura cea mai directă, în comparație cu orice alt domeniu al conștiinței sociale, dintre cultura artistică și popor.* În decursul întregii istorii a dezvoltrăii omenirii, inclusiv perioada societății împărțită în clase, poporul nu numai că a influențat direct dezvoltarea culturii artistice, dar a și creat-o într-o însemantă măsură. Astfel, alături de creația artiștilor profesioniști exista și arta populară ; poporul a creat valori nemuritoare aproape în toate formele de creație artistică. După creațiile poporului, spunea Lenin, noi putem studia năzuințele și gîndurile poporului, starea lui de spirit și sentimentele sale. O altă particularitate a dezvoltării culturii artistice constă în faptul că, fiind *manifestarea cea mai înaltă a creației umane, a puterii omului asupra naturii, fiind — după minunata expresie a lui K. Marx — cea mai înaltă bucurie pe care și-o poate procura omul, activitatea artistică cere, ca o condiție necesară pentru dezvoltarea sa cu succes, libertatea de creație.* Nu este întîmplător că formele extreme de oprimare pe care le-a adus capitalismul (lipsirea oamenilor muncii de posibilitatea de a-și satisface cerințele materiale chiar elementare, despersonalizarea individualității, puterea banului, au dus la o decădere extremă, nemaicunoscută în istorie, a artei în societatea burgheză. Capitalismul — scria Marx — este ostil unor domenii ale producției spirituale, cum sînt arta și poezia. Și numai pe calea luptei împotriva nedreptăților sociale existente în sistemul capitalist, pe calea protestului conștient sau inconștient împotriva lor, arta poate găsi ieșirea din impasul înspăimîntător în care ajunge în mod inevitabil în caz contrar.

Nu este cîtuși de puțin surprinzător că tocmai proletariatul — clasa care s-a ridicat din sînul poporului și a devenit conducătorul și cea mai bună parte a poporului — a devenit și *moștenitorul* a tot ce a fost mai bun în cultura artistică a omenirii din trecut și inovator în domeniul activității artistice, promotor al esteticii și artei noi. Aceste

două laturi din activitatea artistică a proletariatului au fost întotdeauna subliniate de învățătorii săi — Marx și Lenin — fiind indisolubil legate de activitatea teoretică și practică a partidului.

Nu ar fi greu să ne imaginăm ura adîncă pe care masele, care pornesc la asaltul revoluționar împotriva vechii orînduiri, o nutresc față de tot ceea ce este legat de această orînduire. Iar, în conștiința unei părți înapoiate a maselor populare, de această orînduire era legată și vechea artă, inaccesibilă maselor, ruptă de ele (desigur nu din vina meșterilor acestei arte) și într-o mare măsură neînțeleasă de ele. S-au găsit oameni care — unii urmărind scopuri provocatoare, iar alții, sinceri din cauza lipsei de înțelegere — în anii care au premers revoluția și în cursul ei — au încercat să orienteze masele împotriva a tot ceea ce a existat în cultura artistică din trecut.

„Noi sîntem sub stăpînirea amețelii beției
Lăsați să ni se strige — sînteți călăii frumuseții
În numele artei noastre de mîine vom arde pe Rafael,
Vom distruge muzeele, vom călca florile artei."

Așa scria unul din poeții Proletcultului. Acești „revoluționari de stînga" încercau să ponegrească nu numai pe marii artiști — care depășeau într-o măsură însemnată limitarea socială a epocii lor și care slujeau, după puterile și după posibilitățile lor obiective, progresul social, dar chiar și față de creația populară din trecut, manifestau neîncredere sub pretextul că ea este „țărănească", „mic-burgheză", că nu este „pur proletară". Însă datorită minunatei sale intuiții a adevărului și frumosului, poporul nu a pășit pe calea negării moștenirii culturale, iar partidul l-a ajutat și l-a condus în această problemă. În împrejurările complexe prerevoluționare și revoluționare, Partidul Comunist a găsit posibilitatea de a se ocupa și de această problemă și, sprijinindu-se pe teoria marxismului, a arătat că, cultura socialistă nu poate fi construită pe un loc gol, că însuși marxsimul a avut precursorii săi ideologici și nu s-a dezvoltat în afara drumului mare al omenirii, ci tocmai pe acest drum, răspunzînd la cele mai de seamă probleme puse de omenire. Este tulburător și impresionant felul în care partidul revoluționar a apărat împotriva atacurilor proletcultiștilor, în anii furtunoși ai revoluției și războiului civil, moștenirea clasică, a preluat-o cu grijă și a păstrat-o. Primele măsuri ale partidului și guvernului sovietic în domeniul artei au fost : deschiderea largă a muzeelor, accesul oamenilor muncii la comorile culturii, tipărirea într-un tiraj de mase (aceasta în condițiile războiului civil cînd nu exista suficientă hîrtie, combustibil, energie, forță de muncă), a principalelor opere ale clasicilor ruși și universali, grija față de cele mai bune teatre din țară. Și aceasta a jucat un imens rol pozitiv în crearea unei culturi artistice noi, socialiste. Proletcultiștii și alții „ultra revoluționari" din domeniul artei nu au putut renunța totuși la învățători, la moștenire, însă învățătorii și moștenirea pe care au acceptat-o ei, era arta burgheză din perioada descompunerii societății burgheze. Iată calea nefastă de care partidul a ferit cultura artistică socialistă, chiar din leagănul ei.

Atitudinea partidului față de cultura din trecut, nu era însă atitudinea unui arhivar. Moștenirea trebuia analizată, ea trebuia interpretată în lumina concepției marxiste despre lume și întemeitorii marxismleninismului au făcut acest lucru, arătînd ca nimeni alții înaintea lor și după ei, de pe poziții profund științifice și partinice, sensul adînc și adevărat al creației celor mai de seamă reprezentanți ai culturii artistice universale (printre care artiștii greci și maiștrii Renașterii, Shakespeare și Schiller, Rembrandt și Goethe, Balzac și Tolstoi).

Latura distinctivă a culturii artistice socialiste constă în faptul că ea moștenește cele mai bune realizări ale artei din trecut, atît de larg, în proporții atît de mari, și atît de obiectiv, cum nu a putut-o face nici o cultură de clasă din trecut (moștenea acesta din urmă realizările predecesorilor săi, în mod unilateral, limitat și cu idei preconcepute), în același timp, atunci cînd moștenește cultura artistică din trecut, cultura socialistă se conduce după principii de partid și de clasă, explicînd fenomenele artei de pe poziții marxiste și luînd din cultura națională elementele într-adevăr cele mai bune adică cele democrate și socialiste.

Cum se explică acest lucru ? Fapt este că toate teoriile sociologice premergătoare marxismului, chiar și cele progresiste, nu au abordat din punct de vedere istoric dezvoltarea culturii universale, și ori se ploconeau necritic în fața etapelor precedente, tinzînd să păstreze și să idealizeze trecutul, ori aruncau tot atît de necritic, realizările pozitive din trecut, socotind astfel că numai în mîinile lor se găsește adevărul absolut și frumosul absolut.

Marxismul pune problema cu totul altfel. Recunoscînd că clasele și epocile precedente erau limitate din punct de vedere istoric atît în ceea ce privește scopul cît și realizările lor, marxismul vede dosebirea profundă care există între situația socială și realizările diferitelor clase în diferitele perioade ale activității lor. Cînd aceste clase erau purtătoare și apărătoare ale unor relații de producție noi, progresiste, activitatea lor, inclusiv activitatea artistică, avea un caracter progresist și purta în ea elementele unor valori general umane (exprimate desigur de pe pozițiile diferitelor clase sociale, într-o anumită formă determinată din punct de vedere istoric). Moștenirea acestor clase are în ceea ce privește o anumită parte a sa (și aceasta se referă la artă mai ales în măsura în care această moștenire era leagtă de viață, de interesele și influența maselor populare) un caracter permanent ; proletariatul o preia și o folosește pe scară largă. *Și întrucît interesele proletariatului corespund, într-o măsură mai mare decît interesele oricărei alte clase, cu interesele obiective ale dezvoltării istorice a întregii omeniri, numai cultura socialistă poate folosi pe deplin și în mod efectiv, moștenirea clasică.* Altceva este cu moștenirea lăsată de clasele reacționare. Dezvăluirea caracterului reacționar al tradițiilor lor, lupta împotriva influențelor lor dăunătoare asupra culturii noi, socialiste, este una din manifestările cele mai de seamă ale partinității ideologice socialiste.

Un astfel de principiu de abordare a moștenirii a ajutat cultura socialistă să atingă într-un timp foarte scurt un nivel înalt și să reducă la maximum termenul necesar pentru formarea unei noi metode de

creație pentru obținerea unor rezultate deosebit de însemnate și bogate în dezvoltarea culturii artistice, atît pe plan ideologic cît și pe plan artistic.

NOUA REALITATE — NOUA ESTETICĂ SOCIALISTĂ

Moștenirea artistică folosită pentru statornicirea metodei noi de creație, a culturii artistice noi, a oferit un material foarte prețios, însă nu mai mult decît un „material de construcție", deoarece edificiul culturii artistice socialiste trebuie să fie ridicat după un anumit plan, bazat pe un conținut nou și modern al acestei culturi, care reflectă relații sociale deosebite, nemaiîntîlnite în trecut, o viață nouă și idei noi. Un astfel de „plan" a fost estetica nouă, marxist-leninistă, elaborată în lucrările lui Marx, Engels și Lenin, în lucrările lui Mehring, Lafargue, Plehanov, Lunacearski și ale altor marxiști, în știința socialistă despre artă. Concepțiile estetice ale societății, concepțiile asupra esenței frumosului și asupra idealului estetic, asupra artei și a rolului său social, asupra sarcinilor și metodelor de educație estetică, apar și se dezvoltă în societate, ca expresie a cerințelor și sarcinilor ei estetice, iar apoi sînt formulate teoretic de către ideologii ei. O particularitate a esteticii socialiste constă în aceea că tezele ei fundamentale au fost formulate pe baza previziunii științifice marxiste, înainte de maturizarea culturii artistice socialiste și prin aceasta au ușurat și au accelerat această maturizare, au apărut ca un program de dezvoltare a artei socialiste și au orientat-o chiar de la început pe o cale justă. Această teză nu trebuie interpretată nici în sensul că arta socialistă nu și-a căutat singură căile și formele sale de dezvoltare, și nici în sensul că apariția ei n-a influențat dezvoltarea esteticii socialiste. Desigur și Gorki și Maiakovski și Ohlopkov și Brodski au ajuns la realismul socialist pe căi diferite și, însăși noțiunea de realism socialist în estetica marxistă a apărut după mulți ani de la nașterea artei socialiste, ca o generalizare a practicii acestei arte, ca ceva nou în estetică, născut de practica dezvoltării culturii artistice. Însă pilonii principali ai acestei culturi, principalele ei trăsături, orientarea dezvoltării ei, au fost elaborate încă de multă vreme de Partidul Comunist și tocmai în această elaborare a constat ajutorul imens dat de partid dezvoltării culturii socialiste.

Care sînt pilonii și trăsăturile ce constituie în ansamblul lor sistemul de concepții estetice ale societății socialiste?

Marxism-leninismul consideră activitatea artistică a oamenilor, în forma ei creator-constructivă și creator-perceptorie, ca o parte indisolubilă a vieții spirituale a omului care îmbogățește lumea lui spirituală, care-i dă bucuria de a trăi, care-l ridică și îi dezvoltă aptitudinile. Desigur nu capacitatea estetică este aceea care îl creează pe om (după cum credea Schiller), însă este neîndoielnic că omul lipsit de o atitudine estetică față de realitate, este lipsit de ceva esențial, uman. În ceea ce privește formele de satisfacere, chiar și a unor cerințe aparent ab-

solut naturale, fiziologice (hrana, perpetuarea speciei) putem afirma cu certitudinea că lipsa unei laturi estetice şi în aceste activităţi face ca omul să nu fie cu nimic deosebit de animal. Latura estetică a oricărei munci, o însufleţeşte, o face creatoare. Nu întîmplător — remarca Gorki — frumuseţea este o îmbinare de diferite materiale precum şi de sunete, culori, cuvinte care dau celor create de omul-maistru o formă care acţionează asupra simţămintelor şi raţiunii sale ca o forţă ce provoacă mirarea, bucuria şi mîndria oamenilor în faţa capacităţii lor de a crea. Nu este întîmplător de asemenea că Gorki a început articolul său *Despre realismul socialist* cu această definiţie a frumosului, subliniind prin aceasta că frumuseţea este ceva esenţial pentru artă, că şi artistul „prelucrează un anumit material", şi provoacă un sentiment de bucurie şi mîndrie la oameni, pe măsură ce stăpîneşte acest material. Pentru manifestarea capacităţii estetice sînt însă necesare anumite condiţii istorice şi sociale. Marx şi Engels au remarcat, în repetate rînduri, că, dacă într-o societate împărţită în clase, condiţiile necesare creaţiei libere sînt limitate chiar şi la artiştii profesionişti, legaţi de clasele dominante, aceste condiţii nu există de loc sau aproape de loc pentru masele de oameni ai muncii, absorbiţi de eforturile nemaipomenite pentru menţinerea vieţii lor. În condiţiile societăţii împărţite în clase, masele nu numai că nu au posibilităţi materiale necesare dezvoltării capacităţii lor estetice dar ele sînt rupte în mod artificial de adevărata şi marea artă umanistă şi din cauza inculturii şi a numeroaselor piedici ridicate artificial în calea lor spre cultura artistică. Aceasta nu înseamnă cîtuşi de puţin că în condiţiile societăţii bazate pe exploatare, masele de oameni ai muncii nu duc deloc o viaţă artistică. Creaţia populară dezvoltată, marele număr de artişti însemnaţi proveniţi din sînul poporului în toate domeniile artei, demonstrează contrariul. Dacă ne gîndim însă mai adînc la aceste fapte, ele nu vor face decît să confirme cu o putere deosebită teza generală că masele nu-şi pot dezvolta în suficientă măsură aptitudinile lor artistice, într-o societate împărţită în clase şi, dacă ele totuşi creează valori artistice nemuritoare, aceasta arată numai cît de uriaşe forţe virtuale există în ele. O veche legendă spune că unui înţelept i s-au arătat cîteva bucăţi dintr-o corabie care a fost salvată fiindcă marinarii s-au rugat la timp lui dumnezeu să-i salveze în timpul furtunii. Înţeleptul a răspuns : bine, dar unde sînt miile de epave ale corăbiilor care nu au putut fi salvate deşi marinarii de pe aceste corăbii s-au rugat şi ei lui dumnezeu ? Cînd vedem realizările culturii artistice populare în condiţiile societăţii împărţite în clase, ne gîndim şi la milioanele de talente care nu s-au putut afirma şi au pierit necunoscute, la forţele colosale care au fost încătuşate şi s-au putut manifesta numai în parte.

Marea importanţă a Revoluţiei din Octombrie în dezvoltarea culturii artistice, constă în aceea că ea a scos la iveală milioane de talente din sînul poporului, a apropiat poporul de cultură şi a dat totodată artei un public la care puteau numai să viseze cei mai de seamă artişti din trecut. Caracterul popular, de masă, democrat, al culturii

artistice din societatea socialistă, este cel mai de seamă principiu teoretic și practic al esteticii marxist-leniniste. Important este — cum arată Lenin — nu ceea ce dă arta cîtorva sute sau chiar cîtorva mii de oameni din întreaga populație care numără milioane.

Arta aparține poporului — arăta el —. Ea trebuie să-și înfigă rădăcinile cele mai adînci în miezul maselor largi de oameni ai muncii. Ea trebuie să fie înțeleasă de aceste mase și îndrăgită de ele.

Caracterul popular și democrat al culturii socialiste nu poate fi interpretat unilateral numai din punctul de vedere al caracterului său de masă și al accesibilității sale pentru popor. În noțiunea de caracter popular și democrat al culturii artistice a socialismului, intră și problema ridicării nivelului poporului pînă la înțelegerea celor mai adînci idei umaniste care se găsesc în arta de cea mai înaltă calitate. Pentru ca arta să se poată apropia de popor și poporul de artă, trebuie mai întîi să ridicăm nivelul general al instrucțiunii și culturii — arăta Lenin. De aceea noi punem pe primul plan învățămîntul public și educația în sensul cel mai larg. Aceasta creează baza necesară culturii, desigur, cu condiția ca problema cerealelor să fie rezolvată. Pe această bază trebuie să se dezvolte arta comunistă, cu adevărat nouă, măreață care va crea o formă corespunzătoare conținutului său.

Ideea caracterului popular și democrat al culturii artistice a socialismului implică pe aceea a **partinității** acestei culturi. Mai mult. Superioritatea culturii artistice socialiste sub aspectul caracterului popular al acestei culturi, este dată tocmai de partinitatea comunistă. Într-adevăr, ținînd seama de faptul că în domeniul artei problema partinității trebuie înțeleasă înainte de toate ca problema *cui servește* arta respectivă, partinitatea comunistă acționează asupra maselor largi de cititori, spectatori, auditori, în sensul că — în chip specific artistic — activizează conștiința omului socialist în lupta lui împotriva exploatării, pentru construirea unei vieți noi, a unei noi societăți.

Depunînd, sub conducerea partidului, o muncă grandioasă pentru efectuarea revoluției culturale în U.R.S.S. poporul sovietic a reușit, ca o țară nu de mult înapoiată, să ocupe astăzi primul loc în lume, nu numai în ceea ce privește orientarea sa ideologică și caracterul progresist al culturii sale artistice, dar și în ceea ce privește caracterul ei de masă, legătura ei indisolubilă cu poporul și participarea activă a poporului la crearea acestei culturi.

În lumina celor spuse mai sus devine clar de ce în Uniunea Sovietică se duce o luptă atît de neîmpăcată împotriva oricăror manifestări antidemocratice și individualiste în artă, împotriva fenomenelor de rupere a unor anumiți artiști de interesele și cerințele estetice ale maselor populare, împotriva declarațiilor că „adevăratul artist nu poate fi înțeles de contemporanii săi, ci va fi înțeles peste o sută de ani" și așa mai departe. Aceste declarații și practica corespunzătoare lor sînt apreciate pe drept cuvînt ca fiind fundamental contradictorii cu concepțiile estetice ale societății sovietice.

În caracterul popular al culturii artistice socialiste s-a manifestat rolul poporului în construirea societății socialiste care a crescut incomensurabil față de epocile trecute.

Elementul cel mai de seamă al culturii artistice este ideea despre un anumit ideal estetic. Noțiunea de ideal estetic este un punct foarte important, care leagă estetica, etica, politica ; în reprezentarea asupra idealului estetic se manifestă clar năzuințele, interesele și speranțele clasei care luptă pentru frumos, adică, folosind cuvintele lui Cernîșevschi, pentru o viață așa cum dorim s-o vedem noi.

Trăsăturile idealului estetic al proletariatului, care exprimă în forma cea mai consecventă interesele întregului popor muncitor și care au fost formulate în tezele științifice ale esteticii marxist-leniniste, au căpătat forme vii, concrete și variate, atît în realitatea însăși, cît și în arta socialistă, care reflectă această realitate. Lupta plină de abnegație a revoluționarilor de profesie și a oamenilor muncii progresiști pentru eliberarea poporului, înainte de revoluție, faptele eroice ale muncitorilor, țăranilor și intelectualilor ieșiți din popor în anii luptelor revoluționare, atitudinea nouă față de muncă ca față de o problemă vitală în perioada construirii societății socialiste, elaborarea unei morale noi, comuniste, pur și profund umană, prietenia și dragostea dintre oamenii noi care zguduie prin forța și umanitatea lor eroismul în munca creatoare și în apărarea patriei, patriotismul socialist și internaționalismul proletar — toate aceste trăsături ale oamenilor de formație nouă intră ca părți componente în noțiunea de ideal estetic socialist. Aceste trăsături vorbesc atît de convingător despre superioritatea omului din societatea socialistă, încît însăși reflectarea lor în artă, chiar imperfectă la început, a exercitat și exercită o uriașă acțiunea de revoluționare asupra maselor. Clasicii marxismului au atras în mod constant atenția comuniștilor și a tuturor oamenilor muncii asupra manifestărilor vii și concrete ale acestor trăsături în realitate. Să ne amintim de rîndurile emoționante din lucrările lui Marx și Engels, dedicate lui Wilhelm Liebknecht, eroilor Comunei din Paris, celor mai buni activiști ai Internaționalei, să ne amintim de cuvintele lui Lenin despre revoluționari ca Babușkin și Sverdlov, despre muncitorii inițiatori ai primelor subotnice comuniste, despre omul cu armă — muncitorul și țăranul îmbrăcați în manta ostășească care apără cu devotament poporul său. Nu întîmplător operele cele mai cunoscute și mai populare în Uniunea Sovietică și în străinătate, din patrimoniul artei sovietice, sînt tocmai operele care-l înfățișează pe omul nou, pe care vrei să-l imiți, de la care vrei să înveți, după care poți să judeci despre procesele construirii societății noi. Acestea sînt și „Crucișătorul Potemkin" filmul și astăzi emoționant al lui Eisenstein și nemuritorul „Ceapaev" și cartea „Așa s-a călit oțelul" cu care este greu de comparat orice altă operă literară în ceea ce privește influența ei asupra oamenilor și „Tînăra Gardă" a lui Fadeev și „Vasilii Tiorkin" al lui Tvardovski. Nu încape îndoială că situarea în centrul de atenție al artei a omului din popor, ca forță motrice a progresului istoric, înfățișarea omului nou, a „eroului po-

zitiv" al epocii noastre socialiste, cu scopul afirmării și proslăvirii lui — este trăsătura tipică cea mai esențială a realismului socialist în artă, care determină particularitățile sale ideologice și artistice.

Importanța Revoluției din Octombrie pentru cultura artistică socialistă constă în aceea că revoluția a dat naștere unui om nou și unor relații umane noi și a imprimat artei trăsăturile vii ale idealului estetic socialist, întruchipat în operile artei realismului socialist, în chipul eroului său pozitiv.

Idealul estetic nu presupune însă numai un anumit conținut ideologic dar și o formă corespunzătoare lui, el reprezintă o îmbinare organică între esență și fenomen, între intern și extern, între general și individual. Cum se caracterizează stilul, forma estetică a vieții societății socialiste, despre ce fel de criterii estetice poate fi vorba în această privință ?

Trebuie să spunem că această problemă a fost deocamdată studiată mai puțin decît altele de către estetica socialistă, deși arta a și arătat particularitățile gusturilor estetice concrete ale omului din epoca socialistă.

Înainte însă de a vorbi despre aceasta, trebuie să facem o observație esențială cu privire la raportul dintre concepțiile și gusturile estetice în cultura artistică a societății socialiste.

Marxismul se ridică cu hotărîre împotriva ideilor filistine, mic burgheze asupra socialismului, ca despre o cazarmă, o societate în care se nivelează personalitatea, în care există o egalizare tristă în care oamenii sînt îmbrăcați la fel, gusturile lor sînt unificate etc. Dimpotrivă, atunci cînd există o profundă unitate moral-politică a societății socialiste, întemeiată pe proprietatea socială asupra uneltelor și mijloacelor de producție, pe o singură concepție despre lume și pe egalitate economică și politică, toți oamenii capătă, pentru prima dată în istorie, posibilități nemărginite pentru dezvoltarea individualității lor, a aptitudinelor și talentelor lor. Engels numea orînduirea comunistă, imperiul libertății. Acest lucru se referă din plin și la cultura artistică. Unitatea dintre concepțiile estetice în societatea socialistă, nu neagă ci dimpotrivă presupune varietatea și deosebirea dintre gusturile estetice, deoarece una dintre importantele teze ale concepției estetice marxiste este aceea a varietății necesare a simpatiilor și antipatiilor estetice individuale. Lupta pentru varietatea artei, pentru dezvoltarea tuturor felurilor și genurilor ei, pentru diversitatea tematicii și a metodelor ei, intră ca o parte constitutivă a luptei generale pentru înflorirea artei realismului socialist. Acest lucru se manifestă limpede mai ales în grija poporului sovietic față de dezvoltarea artei multinaționale, față de conservarea și înmulțirea celor mai bune particularități naționale ale diferitelor forme de artă, în grija pentru satisfacerea cea mai deplină a diferitelor gusturi și cerințe artistice ale poporului. De aceea apariția, din timp în timp, în unele considerațiuni ca și în orientarea unor teoreticieni și practicieni ai artei, a tendinței de a limita artificial varietatea artei

socialiste, din punct de vedere al tematicii genurilor sau formelor, este în cele din urmă respinsă de pe poziţiile esteticii marxist-leniniste.

Dar toate cele spuse mai sus, necesitatea de a lupta împotriva normativismului dogmatic în dezvoltarea culturii artistice a societăţii socialiste, nu înseamnă cîtuşi de puţin că acestei culturi îi este străină o anumită determinare estetică şi de stil, că varietatea ei este eclectică, că multilateralitatea ei este lipsită de principii. Estetica socialistă are principiile sale şi în domeniul formei, iar arta socialistă elaborează în dezvoltarea sa practică, particularităţile sale de stil (deşi procesul elaborării lor nu este desigur nici pe departe încheiat). Se remarcă foarte bine atît existenţa legităţilor gusturilor estetice ale societăţii socialiste, cît şi particularităţile acestor gusturi în comparaţie cu gusturile estetice caracteristice claselor reacţionare din societatea burgheză contemporană şi a păturilor care se găsesc sub influenţa lor ideologică.

Caracterul popular şi naţional al gusturilor estetice în societatea socialistă, se opune caracterului antidemocratic şi cosmopolit, specific esteticii capitalismului contemporan.

Dragostea de viaţă şi optimismul concepţiei socialiste despre lume, nu pot să nu se reflecte şi asupra esteticii societăţii socialiste, asupra gusturilor oamenilor din această societate şi să se opună decăderii şi pesimismului care cuprind uneori chiar pe unii dintre oamenii de cultură cu vederi progresiste din lumea burgheză.

Esteticii societăţii întemeiată pe muncă îi sînt străine cele două extreme ale simpatiilor estetice ale claselor parazitare — pe de o parte luxul risipitor şi ornamentele absurde lipsite de gust, înfăţişarea pretenţioasă şi pompoasă, iar pe de altă parte simplismul trist, sărăcirea vieţii, ascetismul mizer. Simplitatea şi claritatea optimistă a formelor, măsura şi modestia şi totodată măreţia şi demnitatea sînt calităţi specifice formelor culturii artistice socialiste. Fără îndoială că o caracterizare prea generală nu epuizează în nici un caz particularităţile artistice ale culturii socialiste (de altfel o atare caracterizare amănunţită nici nu poate fi făcută în general din cauza diversităţii acestor gusturi în fiecare caz în parte), însă trăsăturile indicate marchează totuşi tendinţa, orientarea dezvoltării criteriilor estetice din epoca socialistă. Şi aceste trăsături sînt născute de măreaţa epocă revoluţionară, de calităţile fruntaşilor ei şi ale maselor populare, de calităţile comuniştilor, ale conducătorilor revoluţiei.

Marele avînt revoluţionar al mişcării comuniste, caracterul neobişnuit al schimbărilor ce se produc, marele dificultăţi şi lipsuri ce trebuie înlăturate de poporul care merge conştient spre ele, — toate acestea lasă o amprentă pe gusturile estetice ale epocii. Şi totodată, continuînd cele mai bune tradiţii ale esteticii populare din trecut, criteriile estetice ale societăţii socialiste păstrează trăsătura cea mai de seamă a artei adevărate, caracterul ei profund sănătos. Cernîşevschi, arătînd că frumosul este viaţa, iar urîtul îndepărtarea de viaţă, a precizat că în societate frumosul este viaţa aşa cum trebuie să fie ea, potrivit concepţiilor noastre. Concepţiile diferitelor clase

nu sînt însă la fel de juste — unele concepții sînt denaturate iar altele sînt normale, sănătoase. Și genialitatea marelui democrat-revoluționar consta în aceea că a știut să îmbine strîns noțiunea de „gust estetic sănătos" cu noțiunea de mod de existență sănătos, adică modul de viață și ideile omului muncitor, iar gusturile pervertite cu viață pervertită a reprezentanților claselor parazitare rupte de muncă și de popor.

Încă din primii ani ai revoluției, Partidul comunist, ridicîndu-se împotriva Proletcultului și a ideologiei lui, a arătat că futurismul și curentele asemănătoare lui, impun oamenilor muncii în politică gusturi pervertite și în artă concepții ostile socialismului. Această apreciere a esteticii subiectiviste, burgheze în fond, este valabilă și astăzi. Mai mult decît atît, astăzi se poate vorbi despre subiectivismul extrem și lipsa de naturalețe, despre pervertirea gusturilor estetice ale societății capitaliste ale căror manifestare este pictura „abstractă", antiumanistă și muzica „concretă" nu mai puțin antiumanistă, literatura „suprarealistă" și „rock-and-roll"-ul care-i aduce pe oameni la nebunie. Chiar și în societatea burgheză în care au luat naștere aceste fenomene, elementele cu judecata sănătoasă care există în mijlocul claselor dominante combat aceste fenomene, socotind, în mod just, că ele trec dincolo de limitele artei.

Gusturile estetice ale societății socialiste, cu toată diversitatea lor, posedă o trăsătură comună — ele exprimă diferitele laturi ale idealului estetic socialist, care se sprijină pe baze minunate : munca liberă ca bază a existenței umane și ca necesitate vitală a omului, respectul față de toate naționalitățile și înțelegerea intereselor unice ale oamenilor muncii din lumea întreagă, dragostea față de patrie și popor, tendința către o dezvoltare armonică fizică și spirituală a omului. Plehanov avea dreptate cînd proorocea artei socialiste calea renașterii artei armonioase antice, pe o bază nouă, incomparabil superioară.

Marea importanță a Revoluției din Octombrie în dezvoltarea culturii artistice, constă în aceea că ea a deschis porțile unei orînduiri sociale, capabile să creeze o frumusețe la care nici nu se putea visa în trecut, că ea a creat condițiile în care este asigurată individului posibilitatea manifestării, aplicării și satisfacerii gusturilor sale estetice multilaterale pe făgașul atitudinii estetice generale față de realitate.

REVOLUȚIA DIN OCTOMBRIE ȘI NOUL ROL AL ARTEI ÎN VIAȚA SOCIALĂ

Discuțiile însuflețite, ca să nu spunem înverșunate, în jurul metodei realismului socialist în artă și în jurul culturii artistice sovietice, care se desfășoară în zilele noastre sînt extrem de semnificative. Ele ne arată mai întîi de toate, că arta socialistă a devenit o forță imensă, care ajută serios mișcarea noastră înainte și care dă lovituri puternice ideologiei capitaliste.

Poţi avea orice atitudine faţă de realismul socialist, însă nu poţi nega faptul că el există, se dezvoltă şi influenţează dezvoltarea ideologică a contemporaneităţii. Nu poţi să nu fii de acord cu Henri Lefebvre care scrie că în lucrările sale de estetică el „porneşte de la faptul că realismul socialist reprezintă o realizare practică a epocii noastre, un fapt". [1]

Aceste discuţii arată că arta socialistă nu şi-a lărgit numai cadrele influenţei sale dar mai ales, şi cadrele răspîndirii sale, găsind teren propice pretutindeni unde există oameni ai muncii care luptă pentru socialism şi cucerind de partea lor pe cei mai buni reprezentanţi ai culturii artistice cu adevărat populare.

Nu este întîmplător că cei mai de seamă reprezentanţi ai artei universale contemporane din ţările capitaliste (despre cele socialiste nici nu mai vorbim) ca Aragon şi Neruda, Hikmet, Gutussa, Robeson şi Guillen se situează fără nici o rezervă pe poziţiile realismului socialist.

Aceste discuţii arată, în sfîrşit, că dezvoltarea artei socialiste nu merge pe o cale netedă şi bătătorită, ca artiştii realismului socialist, ca şi ori ce alţi inovatori, trebuie să înlăture mari dificultăţi. comit greşeli, au lipsuri, însă acestea sînt dificultăţi, greşeli şi lipsuri ale creşterii, maturizării şi progresului. Trebuie să avem în vedere acest fapt, pentru a nu pierde perspectiva justă în abordarea artei socialiste şi în aprecierea ei. Dar aceasta nu ne împiedică, firește, să facem unor astfel de lipsuri, dacă ele au loc, o critică prietenească, critică ce are drept scop să contribuie la dezvoltarea viitoare a artei socialiste.

Noi credem că în discuţii se confundă adeseori problema esenţei realismului socialist cu aceea a nivelului de însuşire a acestei metode de către unii artişti în anumite perioade de dezvoltare socială.

Esenţa realismului socialist poate fi înţeleasă just numai atunci cînd vedem legătura lui internă, indisolubilă, cu realitatea nouă, care i-a dat naştere.

Una dintre particularităţile cele mai de seamă ale contemporaneităţii, este rolul crescînd al maselor populare în istorie, mai ales în ţările socialismului, rolul crescînd al conştiinţei poporului în construirea vieţii sale. Epoca revoluţionară nu numai că a dat un nou conţinut de viaţă şi ideologic artei dar a şi pus în faţa ei cerinţe noi, a schimbat şi a ridicat rolul ei social.

Dacă am aborda problema rolului artei în viaţa societăţii în mod formal şi dacă am încerca să dezvăluim funcţiile noi ale artei în epoca nouă este îndoelnic că această încercare ar duce la rezultate rodnice, deoarece rolul gnoseologic, educativ şi estetic al artei i-au fost specifice întotdeauna acesteia. Dacă am analiza însă conţinutul şi caracterul acestor funcţii „eterne" ale artei şi metodele, mijloacele şi căile de acţiune ale acesteia asupra maselor în epoca socialistă, caracterul inovator al realismului socialist ne va apare în toată plenitudinea lui.

---

[1] Henri Lefevre, *Introducere în estetică*, Moscova, 1954, p. 11.

„Arta trebuie să unească voința, simțămintele și gîndirea.... maselor, să le ridice. Ea trebuie să trezească artiștii din sînul maselor, și să-i dezvolte". Aceste cuvinte ale marelui Lenin, rostite în anii furtunoși ai luptelor revoluționare, caracterizează cît se poate de bine, rolul artei socialiste în viața societății noi. Acțiunea artei asupra maselor largi ale poporului, pătrunderea activă a artei în viața și în conștiința poporului reprezintă problema cea mai de seamă a cărei rezolvare constituie sarcina principală a artei socialiste. Ideea „propagandei prin monumente" pe care a formulat-o Lenin, nu este numai o propunere concretă de a instala cît mai multe sculpturi ale marilor revoluționari și oameni de știință și artă, de a înfrumuseța clădirile cu tablouri de mare valoare artistică și gnoseologică, este și visul ca arta să găsească drumul cel mai scurt spre masele de milioane, să devină educatorul și mentorul lor. Criteriul valorii artei socialiste este orientarea pe care o dă aceasta conștiinței și sentimentelor maselor, eficacitatea acțiunii ei asupra maselor. Noi nu putem aborda operele artei socialiste cu criteriul abstract al „veridicității" exterioare sau al „artei pure". Uneori i se reproșează artei socialiste că ea nu a creat personalități artistice de valoarea unui Tolstoi. Noi nu sîntem inclinați să ne culcăm pe lauri și sîntem de acord că arta socialistă trebuie să crească și să se perfecționeze din ce în ce mai mult. Dar care personalități artistice de tipul lui Tolstoi au avut în trecut o influență atît de uriașă asupra maselor, care să fi prins cu lăcomie orice cuvînt al artistului, să-l fi asaltat cu mii de scrisori, să fi înțeles pe eroii lui ca pe niște oameni vii cu care se poate discuta, de la care se poate învăța și care pot fi criticați, influență pe care o au artiștii artei socialiste asupra oamenilor muncii ?

Faptele artei, au devenit faptele vieții a milioane de oameni și răspunderea artistului pentru fiecare cuvînt al său a crescut nemăsurat. De aceea Maiacovschi care a proslăvit prin poezia sa viața nouă socialistă avea o atitudine atît de plină de răspundere față de creația sa, de aceea sînt criticați atît de aspru în țările socialiste, artiștii care din cauza scopului lor îngust — individualist — și a concepțiilor lor subiective despre lume se îndepărtează de scopurile nobile ale educării poporului în spirit comunist.

Dar pentru îndeplinirea sarcinilor grandioase ale educării și reeducării maselor largi, sînt necesare și mijloace corespunzătoare. Conținutul adînc ideologic și vital al artei socialiste contemporane, cere forme și mijloace corespunzătoare. Și aici artiștii nu sînt întotdeauna la înălțime. Ei cred uneori că posibilitatea acțiunii asupra maselor și a creării unor opere grandioase prin însemnătatea lor, pe care le-o dă metoda realismului socialist, este tocmai realitatea fără nici un fel de eforturi din partea lor, că partinitatea artei este numai o noțiune ideologică iar nu și artistică și că artistul poate găsi adevărul vieții în cărți străine iar nu în realitate. Aceasta nu este desigur adevărat. Pentru transformarea posibilității în realitate, a tezelor teoretice a metodei în imaginile vii ale artei, sînt necesare anumite condiții și înainte de toate talentul artistic, cunoașterea vieții, munca

dîrză în vederea întruchipării conținutului în formă și, mai ales, perceperea ideilor dătătoare de viață ale marxismului în așa fel încît ele să nu fie numai în capul dar și în inima și în sufletul artistului, să devină ideile lui, lumea lui interioară. Cărțile ajută să extragi minereul, însă el nu poate fi extras fără a pătrunde adînc în pămînt.

Pentru a înfăptui pe deplin rolul său educativ, arta trebuie să fie artă, să folosească tocmai mijloacele artistice de înrîurire a societății, să satisfacă necesitatea de frumos a acestei societăți, să fie „cimentul ei emoțional".

Arta sovietică, în decurs de patruzeci de ani de dezvoltare, a cucerit dragostea și încrederea poporului, a devenit pentru el un manual al vieții, organizatorul ideilor și sentimentelor sale. Ea a cunoscut și cunoaște numeroase lipsuri, însă principalul — scopul ei înalt, puritatea ei ideologică, importanta ei menire socială și imensele realizări pe această cale — nu pot fi puse la îndoială. Ramuri ale artei ca literatura, cinematografia, teatrul, arta decorativă și plastică, muzica mai ales, în genurile ei de masă, au jucat un rol imens în propaganda ideilor marxist-leniniste. Adeseori, dorind să arate rolul activ al artei sovietice în educarea omului nou, se dau ca exemple oamenii care citind o anumită carte, sau văzînd un anumit film, încep să imite cele văzute sau citite, construiesc o uzină electrică într-un sat, săvîrșesc fapte bune, ajută familiile ostașilor Armatei Sovietice, găsesc în ei forțe și chiar atunci cînd sînt loviți de o grea infirmitate reușesc să-și continuie viața și să aducă un folos societății etc.

Toate acestea sînt bune și instructive, însă rolul social al artei nu se reduce numai la astfel de fapte, el este mai profund. Influența asupra concepției despre lume a omului, asupra atitudinii lui față de realitate, asupra felului lui de trai, asupra structurii sentimentelor lui — iată în ce constă acțiunea mai profundă a artei asupra oamenilor, cînd indicile acestei acțiuni nu este un anumit procedeu, ci întreaga viață a omului, cînd educația estetică devine o educație politică și estetică.

Marea importanță a Revoluției Socialiste din Octombrie pentru dezvoltarea culturii artistice constă în aceea că ea a permis artei să-și ridice mult rolul său în viața socială, să exercite o puternică acțiune neîntreruptă asupra creației maselor de milioane de oameni ai muncii și prin aceasta să crească pînă la proporțiile celui mai de seamă factor al vieții spirituale a contemporaneității. Și faptul că realismul socialist tinde să folosească această posibilitate dată lui de revoluție, demonstrează vitalitatea și forța acestei metode de creație. Meritele lui, care reflectă esența epocii revoluționare care i-a dat naștere, constau în aceea că, tocmai realismul socialist reflectă cerințele epocii — reflectarea veridică a vieții de pe poziții socialiste, indicarea căii de înaintare a societății spre socialism, realizările și dificultățile, contradicțiile acestei căi, măreția și frumusețea orînduirii socialiste, faptul că dușmanii ei sînt condamnați de istorie. Întruchiparea acestor sarcini într-o creație artistică vie, este tocmai pasul nou în dezvoltarea artistică a omenirii, pe care-l face arta socialistă.

Dar pentru ca acest pas să ducă la rezultate mai rodnice, este necesară o imensă muncă a artiștilor și teoreticienilor care caută noi căi în artă și analizează ceea ce este cu adevărat nou, ceea ce aduce zi cu zi, viața noastră complexă, care merge înainte cu repeziciune. Sînt necesare studii consacrate culturii artistice a societății socialiste, gusturilor ei, valorilor și criteriilor ei estetice. Sînt necesare opere de mari proporții, care să ajute poporul să înțeleagă munca sa eroică și sensul epocii noastre mărețe și romantice, opere cu idei și sentimente înalte, cu forme noi.

Cîndva lui Maiacovschi i s-a pus o întrebare „perfidă" — Oare vor trăi mult versurile d-voastră ?

Fără nici o umbră de îndoială, Maiacovschi a răspuns :

— Versurile mele vor trăi veșnic, deoarece Revoluția din Octombrie va trăi veșnic, iar eu sînt poetul ei.

Toți artiștii artei socialiste sînt poeții revoluției ; însă pentru ca operele lor să trăiască veșnic, ei trebuie să fie poeți demni de ea.

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И НОВЫЙ ШАГ ВПЕРЕД В РАЗВИТИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Огромное значение Великой Октябрьской социалистической революции для развития культуры человечества заключается в том, что она позволила искусству намного поднять свое значение в общественной жизни, оказывать мощное и непрерывное воздействие на творческую деятельность миллионов людей и благодаря этому стала видным фактором духовной жизни современности. Данное исследование ставит себе целью доказать этот тезис в его многочисленных аспектах. Во-первых, рассматривается вопрос, каким образом социалистическая художественная культура явилась преемником общечеловеческих художественных ценностей прошлого. В этом разделе автор анализирует марксистско-ленинский принцип подхода к культурному наследству и его применение на практике, отношение партии к культуре прошлого, начиная с первых мер, принятых КПСС и Советским правительством в области искусства. Во-вторых, разбирается вопрос, каким образом новая действительность породила новую систему эстетических воззрений, соответствующих новому обществу, новую социалистическую эстетику. По этому поводу автор подчеркивает великое значение Октябрьской революции в деле выявления миллионов талантов из народа, а также народный, массовый, характер социалистической культуры. Автор отмечает, что в понятие народного характера художественной культуры социализма входит и вопрос подъема культурного уровня народа до осознания глубочайших гуманных идей, находящихся в искусстве высшего порядка. Порождая нового человека и новые человеческие отношения, революция вдохнула

в искусство живые черты социалистического эстетического идеала, воплощенные в творениях социалистического реализма, в образе положительного героя. Любовь к жизни и оптимизм социалистического мировоззрения не могли не отразиться и в эстетике социалистического общества, во вкусах людей этого общества. Эстетике общества, основанного на труде, чужды обе крайности эстетических симпатий паразитных классов: с одной стороны, расточительная роскошь и бессмысленные, безвкусные украшательства, парадная импозантность и скучная торжественность, с другой — унылое упрощенчество, жалкий аскетизм. Автор показывает борьбу Коммунистической партии против буржуазной идеологии, а также против пролеткульта и его идеологии в направленности и практике культурно-просветительной работы.

LA RÉVOLUTION D'OCTOBRE — UN PAS EN AVANT DANS LA VOIE DE L'ÉPANOUISSEMENT DE LA CULTURE ARTISTIQUE DE L'HUMANITÉ

(RÉSUMÉ)

La grande influence qu'à eu la Révolution Socialiste d'Octobre sur l'épanouissement de la culture artistique de l'humanité consiste en ce qu'elle a permis à l'art de jouer un rôle beacoup plus important dans la vie sociale, d'exercer une action puissante et ininterrompue sur l'œuvre de création des masses de millions d'hommes et, par là, de s'élever jusqu'à devenir un facteur considérable de la vie spirituelle contemporaine. L'étude vise à démontrer cette thèse sous ses multiples aspects : en premier lieu, de quelle manière la culture artistique socialiste se présente en tant qu'héritière des anciennes valeurs artistiques générales de l'humanité. Dans ce chapitre, l'auteur analyse le principe marxiste-léniniste selon lequel on doit aborder cet héritage, ainsi que l'application de ce principe, l'attitude du P.C. de l'Union Soviétique à l'égard de la culture du passé, à commercer par les premières mesures prises par le parti et par le gouvernement soviétique dans le domaine de l'art. En second lieu, la manière dont la nouvelle réalité a produit un système nouveau de conceptions esthétiques correspondant à la société nouvelle. En ce sens, l'auteur fait remarquer la grande importance de la Révolution d'Octobre, qui à permis à des milions de talents de surgir du sein du peuple, affirmant par là le caractère populaire, de masse, de la culture socialiste. L'auteur souligne également que la notion de caractère populaire de la culture artistique du socialisme comprend la question de l'élévation du niveau culturel du peuple jusqu'à la compréhension des idées humanistes les plus profondes, que l'on trouve dans l'art de la plus haute qualité. En créant un homme nouveau et de relations humaines nouvelles, la révolution a imprimé à l'art les traits vivants de l'idéal esthétique

socialiste, qui se traduit dans les œuvres d'art du réalisme socialiste, dans la figure du héros positif. L'amour de tout ce qui est vivant et l'optimisme de la conception socialiste du monde ne peuvent pas ne pas se réfléchir dans l'esthétique de la société socialiste, dans les goûts des hommes qui composent cette société ; l'esthétique socialiste, fondée sur le travail, est étrangère aux deux extrêmes qu'accusent les sympathies esthétiques des classe parasitaires : d'une part le luxe gaspilleur et les ornements absurdes et de mauvais goût, le style prétentieux et la pompe fade, — de l'autre, le simplisme triste, l'ascétisme miséreux. L'auteur met en évidence la lutte que mène le Parti Communiste contre l'idéologie bourgeoise et contre le tendances «proletcultistes» dans l'orientation et la pratique culturelles.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

REVOLUȚIA DIN OCTOMBRIE ȘI UNELE PROBLEME ALE CONSTRUIRII CULTURII NOI, SOCIALISTE ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

V. NICHITA

Problema luminării maselor și-au pus-o mulți gînditori înaintați ai trecutului. Unii dintre ei considerau că de rezolvarea acestei probleme depinde însăși soarta luptei de eliberare socială și națională a poporului. Socotind că „starea poporului ne dă o măsură de înflorirea și înaintarea unei țări", N. Bălcescu scria plin de înflăcărare în unul din articolele sale: „Să ne luminăm dar poporul, dacă vrem să fim liberi..... să jurăm pe atîția secoli de sclavie, că nu vom pregeta pînă nu vom lumina poporul" [1].

Atîta vreme însă cît însăși legile dezvoltării sociale rămîneau necunoscute, chestiunea luminării maselor nu a putut fi rezolvată din punct de vedere teoretic în chip consecvent științific. Ceea ce deosebește în mod esențial învățătura marxist-leninistă a culturii de concepțiile anterioare este faptul că ei îi sînt cu desăvîrșire străine orice urme de subiectivism. Nu dorințele oamenilor, nu bunele intenții sau filantropismul unor „luminători" stau la baza acestei învățături, ci analiza științifică a procesului obiectiv al dezvoltării sociale, studiul legilor dezvoltării sociale.

Victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie din Rusia, a cărei glorioasă aniversare o serbează în acest an pentru a 40-a oară *oamenii muncii de pretutindeni, a confirmat în chipul cel mai strălucit* forța vitală a acestei învățături. Deschizînd o eră nouă în istoria omenirii —, era prăbușirii capitalismului și a instaurării unei orînduiri noi, socialiste — Revoluția din Octombrie a creat în același timp condițiile fundamentale pentru înfăptuirea unui avînt cultural nemaiîntîlnit al maselor, pentru făurirea unei culturi noi, socialiste.

[1] N. Bălcescu, *Opere*, E.S.P.L.A., 1952, p. 188, 190 și 191.

Acum, cînd sub influenţa mereu crescîndă a cuceririlor Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, ca rezultat al luptei revoluţionare a clasei muncitoare, a maselor celor mai largi ale celor ce muncesc, un număr însemnat de ţări din Europa şi Asia au păşit pe calea construirii socialismului, studiul experienţei şi a învăţămintelor Revoluţiei din Octombrie capătă o însemnătate şi o semnificaţie cu totul deosebită.

★

Necesitatea unor transformări adînci în domeniul culturii în condiţiile trecerii de la o formaţie socială-economică la alta, prin urmare şi în condiţiile trecerii de la capitalism la socialism, decurge din însăşi esenţa culturii ca fenomen social. O asemenea necesitate se impune în mod obiectiv, cu putere de lege, de-a lungul întregii dezvoltări sociale.

Ar fi însă profund greşit ca, în legătură cu aceasta, să nu se vadă ceea ce este nou, principial deosebit în caracterul transformărilor ce au loc în domeniul culturii în condiţiile trecerii de la capitalism la socialism, în raport cu epocile anterioare.

În examinarea originalităţii transformărilor ce au loc în domeniul culturii în condiţiile trecerii de la capitalism la socialism este necesar să avem în vedere că nici una din revoluţiile anterioare celei socialiste nu şi-a propus să desfiinţeze proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, să lichideze exploatarea omului de către om şi că pentru prima dată în istorie această sarcină a fost înfăptuită de revoluţia proletară. De asemenea, nu se poate scăpa din vedere faptul că revoluţiile anterioare celei socialiste „au fost mişcări ale unei minorităţi sau în interesul unei minorităţi". Clasele dominante nu şi-au precupeţit niciodată mijloacele pentru a înăbuşi cu sălbăticie încercările oamenilor muncii de a se elibera de jugul exploatării. Spre deosebire de acestea, „mişcarea proletară este mişcarea de sinestătătoare a imensei majorităţi, în interesul imensei majorităţi". [1] Ca exponentul cel mai autentic al intereselor dezvoltării societăţii contemporane, proletariatul nu se poate elibera pe sine decît desfiinţînd orice fel de exploatare. E de la sine înţeles că asemenea trăsături, care deosebesc în mod esenţial revoluţia socialistă de toate revoluţiile anterioare, nu pot să nu aibă repercusiuni dintre cele mai adînci şi asupra culturii. Ele determină un conţinut cu totul nou şi o amploare neobişnuită transformărilor ce au loc în domeniul culturii în condiţiile trecerii de la capitalism la socialism. Prin natura lor aceste transformări marchează trecerea pe o treaptă calitativ nouă, superioară în dezvoltarea culturii umane.

Fiind îndreptată împotriva orînduirii feudale şi a tuturor vestigiilor care apărau această orînduire, revoluţia burgheză, spre exemplu, a determinat transformări însemnate în domeniul culturii. Cultura renaşterii, care a înflorit în condiţiile trecerii de la feudalism la capitalism, a înfruntat cu bărbăţie autoritatea bisericii apărătoare a orînduirii feudale. Ea a dat naştere unei pleiade strălucite de învăţaţi,

[1] K. Marx, F. Engels, Opere alese în două volume, vol. I, Ed. P.M.R., 1949, p. 21.

poeți, artiști, gînditori, care au înfrînt cu îndrăzneală tradițiile feudale, au deschis căi noi în știință și artă și au creat, cu toate limitele impuse de poziția lor de clasă valori nepieritoare.

Dar revoluția burgheză prin însăși natura sa, a conținutului său de clasă, a caracterului sarcinilor sale, a pus bazele unei dezvoltări profund contradictorii în domeniul culturii. Pe de o parte, economia de schimb, care scoate pe oameni din izolarea lor feudală obligîndu-i să vină în contact mai des unii cu alții și amploarea dată de capitalism dezvoltării forțelor de producție, tehnicii, productivității muncii, crează condiții necunoscute epocelor anterioare pentru înflorirea culturii. Pe de altă parte, prin însăși natura lor, relațiile de producție capitaliste creează o prăpastie de netrecut între muncitori și cuceririle culturii, devenite monopol al claselor dominante exploatatoare.

Dezvoltarea mașinismului crează o productivitate a muncii cu mult mai mare decît în orînduirile anterioare. Ea deschide largi orizonturi pentru a da un caracter creator procesului muncii. În virtutea relațiilor de producție capitaliste însă muncitorul e separat nu numai de condițiile materiale ale producției, de mijloacele de producție, dar și de condițiile ei spirituale, de știință. El transformă munca intelectuală într-un privilegiu al reprezentanților capitalului (ingineri, tehnicieni etc.), condamnînd pe muncitori la o muncă fizică unilaterală, monotonă. El adîncește contrastul dintre munca manuală și cea intelectuală. Separată de producătorii bunurilor materiale, știința, în calitatea ei de monopol al claselor dominante, e folosită ca instrument pentru intensificarea exploatării maselor. Perfecționarea tehnicii, a producției e însoțită de intensificarea exploatării. „Acest antagonism între industria și știința modernă, pe de o parte, și mizeria și decadența modernă, pe de alta, acest antagonism între forțele de producție și relațiile sociale din epoca noastră — spunea Marx în una din cuvîntările sale — este un fapt palpabil care te covîrșește, care nu se poate pune la îndoială". [1]

Dar nu numai din punctul de vedere al raportului dintre producătorii bunurilor materiale și cuceririle culturii se manifestă caracterul profund contradictoriu al dezvoltării culturii în capitalism. Aceasta privește de asemenea însăși logica dezvoltării diferitelor ramuri ale culturii ca și dialectica interdependențelor și interacțiunilor diferitelor elemente ce compun cultura în capitalism.

Progresul tehnic, de exemplu, cere în mod tot mai imperios, pe măsura complicării proceselor tehnologice, o amploare tot mai mare a cercetărilor științifice. Dar această cerință obiectivă, menită a „împinge știința înainte cu mult mai mult decît zece universități laolaltă" (Engels), pe lîngă faptul că acționează inegal asupra diferitelor domenii ale științelor, se lovește în capitalism de tendințele caracteristice rela-

[1] K. Marx, F. Engels, Opere alese în două volume, vol. I, Ed. P.M.R., 1949, p. 357.

țiilor de producție capitaliste : anarhia, goana după profit etc. În ultimă instanță, direcția cercetărilor științifice, ca și soarta diferitelor proiecte, invenții etc. este hotărîtă de interesele înguste ale capitaliștilor, de goana lor după profit. Cîte planuri sau proiecte îndrăznețe, cîte invenții ale oamenilor de știință din țara noastră nu au rămas nerealizate în trecut datorită dezinteresului clasei exploatatoare dominante ! Cîte forțe științifice nu s-au risipit datorită lipsei interesului necesar și a unor condiții corespunzătoare pentru cercetări ! Douăzeci de ani a durat lucrarea pentru construirea unei clinici neurologice în care să-și poată desfășura cercetările marele nostru savant Gh. Marinescu !

În legătură cu raporturile ce există între diferitele elemente ale culturii prezintă interes examinările bazei ideologice a culturii în capitalism.

Condițiile însăși de viață ale diferitelor clase dau naștere în capitalism la ideologii diferite, opuse. Deținînd în mîinile sale principalele mijloace de producție și puterea de stat, burghezia folosește toate mijloacele ce-i stau la îndemînă pentru educarea oamenilor de cultură în spiritul ideologiei sale, pentru răspîndirea în mase a ideologiei burgheze în scopul otrăvirii acestora și abaterii atenției lor de la problemele fundamentale ale luptei de clasă. Concepția despre lume a burgheziei exercită o influență puternică asupra dezvoltării diferiterilor ramuri ale culturii — știință, literatură, artă, învățămînt —, asupra formării principiilor morale, a educației etc. În interesul apărării pozițiilor sale de clasă exploatatoare, burghezia recurge într-o măsură tot mai mare la tot ce este înapoiat, la tot ce se opune mersului înainte al societății. Ea este gata la orice cruzimi în scopul salvării robiei capitaliste. Nu este oare caracteristică, în această privință, politica de suspectare a intelectualilor cu vederi progresiste dusă de cercurile guvernamentale americane sau eforturile disperate făcute de acestea pentru a împiedica, de exemplu, prin orice mijloace activitatea Partidului Comunist din S.U.A. ? Această politică a cercurilor imperialiste americane se manifestă nu numai în interiorul țării. Pe calea presei, radioului, cinematografiei, pe calea politicii editoriale etc. aceste cercuri duc o campanie persistentă de răspîndire a ideologiei imperialiste. Ele finanțează grupuri de spioni și diversioniști îndreptate împotriva țărilor lagărului socialist, întrețin posturi de radio specializate în calomnierea acestor țări, intervin prin toate mijloacele pentru înăbușirea tendințelor legitime ale popoarelor din diferite țări coloniale sau capitaliste spre independență națională etc.

În mintea oamenilor muncii din țara noastră este încă vie amintirea vremurilor în care clasele exploatatoare se „răfuiau" în mod sălbatic cu tot ceea ce ar fi putut amenința dominația lor de clasă. Pornind de la recunoașterea faptului că *„singurul factor politic, care în noua noastră situație ar putea precumpăni influența burgheziei, e proletariatul"* [1], apologeții burgheziei chemau deschis la eforturi dis-

[1] Șt. Zeletin, *Burghezia romînă, originea și rolul ei istoric*, Buc., 1925, p. 166.

perate pentru dezarmarea ideologică a proletariatului și transformarea ideologiei burgheze într-un „principiu de gîndire și temelie a edificiului culturii" [2].

Pe calea măsurilor polițiste, clasele exploatatoare aflate la cîrma țării au aruncat în adîncă ilegalitate detașamentul de avangardă al clasei muncitoare — Partidul Comunist ; amenințau la tot pasul cu ani grei de închisoare pe cei ce scriau, tipăreau sau răspîndeau presa ce exprima punctul de vedere, ideologia proletariatului, interesele poporului muncitor ; patronau metodele fasciste de suspectare a intelectualilor legați de popor sau de ardere în piețe publice a operelor cărturarilor democrați etc.

Pe plan filozofic, ca o expresie a adîncului proces de descompunere a ideologiei, a culturii claselor dominante, erau în chip activ apărate și răspîndite cele mai reacționare concepții mistice obscurantiste. Apologeții fascismului și ai celui mai deșănțat naționalism, Nae Ionescu, Crainic, Cioran, Eliade, propovăduiau deschis întoarcerea la intuiția mistică. Ei desfășurau o luptă acerbă împotriva științei adevărate, a progresului. Filozofia lor, filozofie a cultului morții, era menită să slujească rolul celei mai veninoase otrăvi ideologice destinată maselor ținute în întuneric, intelectualilor nepregătiți.

Alții, fără să aprobe în totul sau în parte demagogia fascistă, dar nefiind în stare să se apropie și să explice realități care, prin ele însăși, constituiau o irevocabilă condamnare a vechii orînduiri și apărătorilor ei, preferau mistica ca formă de evadare dintr-o lume plină de convulsiuni și frămîntări. Asemenea concepții au servit drept frînă în dezvoltarea gîndirii științifice creatoare, au avut rolul să abată atenția de la problemele contradicțiilor sociale și a căilor de rezolvare a acestora, de la problemele vitale ale luptei maselor.

În această ordine de idei merită să ne oprim o clipă asupra filozofiei culturii a lui Lucian Blaga.

Caracterul mistic, antiștiințific, al concepției lui Blaga asupra culturii se afirmă prin însăși punctul de plecare al acestei concepții. Omul, creatorul culturii, este privit în mod idealist, mistic ca „existență în mister și pentru revelare". Aflat în luptă permanentă cu „cenzura transcendentală" a „Marelui Anonim", omul poate după Blaga, doar să „potențeze" „misterul" dar nu să pătrundă în esența, să descifreze acest mister. Abstracție făcînd de limbajul acestor formule, remarcăm, în primul rînd faptul că în concepția lui Blaga, omul în calitatea sa de creator de cultură, este scos din ansamblul relațiilor sale sociale, izolat de societate, de mersul istoriei. Blaga reduce esența umană la formula idealistă mistică a „existenței întru mister" cînd în realitate esența umană constă tocmai în ansamblul relațiilor sociale. În al doilea rînd nu se poate să nu reținem poziția agnostică a filozofiei lui Blaga. Pentru a învinge totalul impas la care duce o asemenea concepție, Blaga recurge în explicarea culturii la teoria așa numitei mutații ontologice. „Așa cum în natură — scrie Blaga — admitem

[1] Șt. Zeletin, *Burghezia romînă, originea și rolul ei istoric*, Buc., 1925, p. 255.

mutațiuni biologice de apariție subită prin salturi a unor specii, trebuie să admitem în cosmos și mutațiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare. Cultura este semnul vizibil al unei asemenea mutațiuni ontologice" [1]. „Orice încercare de a vădi cultura altfel decît ca o expresie a variantei ontologice,... duce la o degradare (?) și la o depreciere (?) a culturii" [2].

În literatura filozofică din trecut s-a făcut caz nu o dată de originalitatea filozofică a lui Blaga. Blaga însuși căuta să dovedească existența unor „deosebiri profunde și de viziune totală" [3] între concepția sa și cea a lui Hegel asupra culturii. Deoarece însuși autorul, vorbind de particularitățile concepției sale, face trimitere la Hegel, nu e de prisos să vedem în ce constă „deosebirile profunde" la care se referă în problema de care ne ocupăm.

Remarcăm în primul rînd că deosebirile ce există între concepția lui Blaga și cea a lui Hegel asupra culturii nu schimbă cu nimic caracterul idealist al filozofiei lui Blaga. În al doilea rînd prin conținutul lor principal aceste deosebiri marchează un mare pas îndărăt în raport cu filozofia lui Hegel.

Dacă Hegel, deși idealist, a reușit să formuleze unele ipoteze importante cu privire la apariția și succesiunea diferitelor culturi, apoi aceasta se datorește preocupării sale de a privi istoric problemele culturii, încercării sale de a dovedi existența unei dezvoltări în domeniul culturii, a unei legături interne a fenomenelor istorice. Ceea ce caracterizează filozofia lui L. Blaga este tocmai renunțarea la tratarea istorică a culturii. În aceasta constă deosebirea principală dintre concepția lui Blaga și cea a lui Hegel asupra culturii. Chiar atunci cînd Blaga vorbește despre o cultură minoră și alta majoră, el nu are în vedere succesiunea istorică a acestora. „Cultura minoră, scrie Blaga, nu este copilăria unei culturi care va deveni neapărat majoră" [4]. Această împrejurare agravează caracterul mistic, neputința acestei concepții asupra culturii.

După Blaga cultura fiecărui popor e determinată în chip fatal de un anume stil. În explicarea acestui stil Blaga părăsește terenul vieții sociale reducîndu-l la factori de ordinul inconștientului. Afirmînd că purtătorul așa numitei „matrice stilistice" a poporului romîn e satul, Blaga nu are în vedere satul cu o anumită istorie, cu diferențierile lui sociale de clasă, cu lupta lui îndelungată, împotriva asupririi și exploatării, ci „satul idee", care trăiește în „orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit" [5], care „se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viață totalitar dincolo de a cărui orizont nu mai există nimic" [6], satul care „e oarecum sieși suficient" satul „atemporal" [7].

---

[1] L. Blaga, *Trilogia culturii*, București, 1944, p. 474.
[2] *Idem*, p. 474.
[3] *Idem*, p. 487.
[4] *Idem*, p. 351.
[5] L. Blaga, *Elogiul satului romînesc*, București 1937, p. 9.
[6] *Idem*, p. 6.
[7] *Idem*, p. 11.

Citind aceste rînduri puternic pătrunse de spiritul fatalismului, agnosticismului ale unui filozof care împotriva celor mai evidente fapte ale istoriei afirmă că „boicotul istoriei" rămîne faptul cel mai măreț din istoria poporului nostru, nu poți să nu-ți pui întrebarea : cui, căror scopuri era menită să slujească această filozofie ? Dacă avem în vedere că toate acestea au fost scrise în anii dintre cele două războaie mondiale, cînd sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie și a adîncilor transformări economice și culturale din U.R.S.S. s-au produs schimbări hotărîtoare în conștiința clasei muncitoare, a oamenilor muncii de pretutindeni, deci și din țara noastră, la întrebarea de mai sus nu se poate da decît un singur răspuns : filozofia culturii a lui Blaga nu era decît una din formele menite să înăbușe gîndirea științifică creatoare, să contribuie la mistificarea și dezarmarea din punct de vedere ideologic a luptei maselor largi populare.

Chiar gînditori ca C. Rădulescu-Motru care — fără a sta pe poziții consecvent științifice — și-au început activitatea teoretică în probleme de cultură printr-o vehementă critică împotriva politicii culturale a claselor dominante, publică în perioada dintre cele două războaie mondiale o serie de lucrări adînc pătrunse de naționalism.

Toate acestea ne arată cîtă dreptate avea Lenin cînd scria : „Capitalismul n-ar fi capitalism dacă, pe de-o parte, n-ar osîndi *masele* la o stare de abrutizare, oprimare, intimidare, fărîmițare (satul !), ignoranță ; dacă el (capitalismul), pe de altă parte, n-ar pune în mîinile burgheziei un uriaș aparat pentru amăgirea, înșelarea și mistificarea în masă a muncitorilor și țăranilor, pentru îndobitocirea lor, etc." [1].

În opoziție cu ideologia dominantă, reacționară, antipopulară, puternic pătrunsă de misticism, în țara noastră s-au dezvoltat, ca expresie a condițiilor de viață ale proletariatului, ale maselor largi exploatate, elementele unei culturi democratice și socialiste. Asemenea elemente erau întruchipate de creația populară însuflețită de marile idei ale luptei împotriva asupririi naționale și sociale, ale dragostei de libertate și dreptate, ale prieteniei între popoare, ale patriotismului omului muncitor ; de opera unor asemenea gînditori și scriitori înaintați ca N. Bălcescu, Caragiale, Eminescu, Coșbuc, Sadoveanu și mulți alții ; de ideologia socialistă și experiența politico-organizatorică a proletariatului — concretizată în forma sa cea mai înaltă a *organizării sale de clasă — în partidul revoluționar marxist-leninist.*

Purtătorul cel mai autentic al ideilor înaintate de progres în domeniul dezvoltării societății, în domeniul culturii în epoca contemporană este proletariatul. Lenin scria încă în 1913 : „În zilele noastre Europa este înaintată nu *datorită* burgheziei, ci în *pofida* ei, căci numai proletariatul mărește necontenit oastea de milioane a luptătorilor pentru un viitor mai bun, numai el continuă să nutrească și să răspîndească o ură neîmpăcată față de tot ce e înapoiere, sălbătăcie, privilegii, robie și înjosirea omului de către om" [1]. Călăuzindu-se de aceste teze ale

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 30, E.S.P.L.P., 1956, p. 256.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 19, E.S.P.L.P., 1956 (Vezi art. „Înapoiata Europa și înaintata Asie", prima pagină ed. în l. rusă, p. 77).

marxism-leninismului partidul nostru a făcut o analiză profundă asupra rolului proletariatului din țara noastră în dezvoltarea Romîniei. El a respins concepțiile oportuniste care încercau să privească și trateze proletariatul ca pe o anexă a burgheziei. Analizînd poziția burgheziei din țara noastră, care a căzut la înțelegere cu moșierimea pentru a înăbuși lupta poporului, tov. Gh. Gheorghiu-Dej scria următoarele cu privire la rolul proletariatului: „Îi revenea deci proletariatului din Romînia, încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, sarcina istorică de a duce societatea înainte, sarcina de a fi conducătorul și călăuzitorul transformărilor necesare în direcția burghezo-democratică pe cale revoluționară [1].

Victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, ca și crearea Partidului Comunist din Romînia — „victorie istorică a leninismului împotriva oportunismului și reformismului în mișcarea muncitorească din Romînia" [2] a exercitat o influență puternică asupra reprezentanților de seamă ai culturii noastre. Ei își afirmă convingerea că „viitorul este al socialismului" [3], că locul scriitorului, al oamenilor de cultură este alături de popor, alături de clasa muncitoare. În înflăcăratul său articol publicat în „Socialismul" din 18 iunie 1919, poetul Emil Isac scria: „Scritorii romîni să-și pună mîna pe inimă și să-mi răspundă: ai cui sîntem noi, cei ce simțim bucuria și durerea altora, sîntem ai unora, ori sîntem ai tuturor? Și cui să se facă literatura? Unor cucoane sau unor bărbați ai lor: ori *milioanelor*, frați cu frații lor din lumea întreagă".

Numeroase publicații ilegale și legale ale P.C.R. ca și altele influențate de partid, au desfășurat o luptă intensă pentru apărarea și promovarea tradițiilor înaintate în domeniul culturii (*Scînteia, Lupta de clasă, Tînărul leninist, Cultura proletară, Viitorul social, Era Nouă, Bluze albastre, Korunk* etc.). În „Cuvîntul înainte" publicat în primul număr al revistei „Era nouă" citim: „Proletariatul reprezintă interesele vitale și culturale ale omenirii. Progresul acestei clase coincide cu progresul general al omenirii" [4]. De pe această poziție revista supune unei analize principiale numeroase probleme ale dezvoltării culturii noastre, demonstrînd că dezvoltarea unei culturi noi, organic legate de interesele vitale ale poporului este posibilă numai pe baza ideologiei proletariatului. „Fiindcă și aici, în cultură — scrie revista —, ca pretutindeni unde e vorba de viață, numai proletariatul deschide orizonturi largi..." [5]. Pentru o cultură democratică legată de popor militează numeroși savanți de frunte ca: Gh. Marinescu, C. I. Parhon, E. Racoviță, Radu Cernătescu, P. Constantinescu-Iași, D. Bagdasar și alții.

---

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, ed. a IV-a, p. 362.
[2] *Ibidem*, p. 368.
[3] *Socialismul* din 18 iunie 1919.
[4] Era nouă, revista lunară de filozofie, literatură, știință, Nr. 1, februarie, 1936, p. 3.
[5] Idem, Nr. 3, aprilie, 1936, p. 45.

Toate acestea confirmă pe deplin teza lui Lenin, care, subliniind specificul dezvoltării culturii în capitalism, scria că „există două culturi naționale în sînul fiecărei culturi naționale" [1].

Revoluția socialistă, lichidînd contradicțiile fundamentale ale capitalismului, deschide în acelaș timp calea înlăturării acestui caracter profund contradictoriu în dezvoltarea culturii. Ea pune bazele înfloririi unei culturi noi, profund populare, treaptă calitativ superioară în dezvoltarea culturii umane — culturii socialiste.

Avînd ca obiectiv să lichideze definitiv cu proprietatea privată asupra mijlocelor de producție, să transforme mijloacele de producție în bun al întregului popor, să lichideze, prin urmare, ori ce formă de exploatare a omului de către om, revoluția proletară marchează, în același timp, cea mai profundă transformare cunoscută de istorie în domeniul culturii. Marea Revoluție Socialistă din Octombrie reprezintă momentul cel mai măreț din istoria omenirii nu numai prin faptul că a marcat o cotitură radicală în domeniul relațiilor economice și politico-sociale, ci și prin aceea că, pentru prima dată în istorie, a pus temeliile înfloririi nelimitate a unei culturi profund populare, socialiste. Profunzimea și amploarea transformărilor înfăptuite de Revoluția din Octombrie în domeniul culturii au fost determinate de însuși caracterul transformărilor revoluționare în domeniul relațiilor de producție, de faptul că ea s-a înfăptuit sub steagul ideologic al proletariatului, clasa cea mai revoluționară a societății, singurul reprezentant firesc al întregii populații muncitoare și care nu se poate elibera pe sine decît eliberînd de exploatare întreaga societate. Însemnătatea Revoluției din Octombrie constă în faptul că ea a creat condițiile fundamentale pentru atragerea maselor largi populare spre cele mai înalte cuceriri ale științei, artei, literaturi ; a nimicit prăpastia ce s-a creat de-a lungul timpurilor între popor și cultură ; a eliberat știința de situația în care era silită să servească sacului cu bani, exploatatorilor, și i-a deschis posibilități și perspective nelimitate de a sluji poporului ; a creat condițiile obiective necesare pentru folosirea tuturor cuceririlor înaintate ale culturii în folosul poporului.

Originalitatea istorică a culturii socialiste, ca treaptă calitativ nouă în dezvoltarea culturii omenești, nu poate fi înțeleasă fără a se avea în vedere conținutul ei nou, socialist, profundul ei democratism, faptul că temelia ei ideologică, o formează singura ideologie consecvent științifică — ideologia clasei muncitoare, ideologia socialistă, fără a avea în vedere faptul că la baza ei stă principiul internaționalismului proletar, spiritul frăției și a egalității între popoare, fără a avea în vedere faptul că ea este chemată să slujească nu uneia sau alteia din clasele exploatatoare ci cauzei celor ce muncesc eliberați de exploatare.

Prin însăși esența ei, Marea Revoluție Socialistă din Octombrie a constituit o școală politică de luminare a maselor, un puternic factor cultural. Revoluția a insuflat maselor populare încrederea și siguranța

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Ed. P.M.R., 1951, p. 17.

de nezdruncinat în posibilitățile de a construi o viață nouă, a trezit la viață talentele poporului. Muncitorii, țăranii și soldații au învățat în focul luptei revoluționare să înțeleagă într-un timp scurt cele mai importante probleme referitoare la propria lor soartă ca și la soarta Patriei lor. Revoluția a chemat la activitate creatoare conștientă masele cele mai largi ale poporului. Spiritul viu, creator al maselor largi populare, a devenit factorul fundamental al puterii sovietice.

În anii care au trecut de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, poporul sovietic a înfăptuit nu numai industrializarea socialistă a țării și colectivizarea agriculturii, dar și o uriașă revoluție culturală. În țara în care înainte de revoluție 76 la sută din populație era analfabetă, în anii construcției socialiste a fost înfăptuit pretutindeni învățămîntul general de 7 ani, a început trecerea la învățămîntul de 10 ani. A înflorit în timp scurt o bogată cultură nouă socialistă a tuturor popoarelor și naționalităților ce populează întinsul teritoriu al U.R.S.S. Din rîndul poporului muncitor s-a ridicat o intelectualitate nouă, care înțelege profund interesele vitale ale poporului și își pune întreaga sa energie creatoare în slujba poporului, în slujba înfloririi științei sovietice, literaturii, artei.

Faptul că în Uniunea Sovietică funcționează din 1954 prima centrală atomo-electrică din lume ; că a fost construit sincrofazotronul, cel mai puternic accelerator de particule de pînă acum ; că a fost creată racheta balistică intercontinentală cu mai multe trepte, capabilă să atingă exact regiunea fixată și că tot în Uniunea Sovietică a fost lansat cu succes primul satelit artificial al pămîntului dovedește capacitatea științei sovietice de a rezolva într-un ritm rapid cele mai complicate probleme. Lansarea satelitului artificial, menită să aducă o contribuție de cea mai mare însemnătate la tezaurul științei și culturii mondiale, constituie nu numai o dovadă a înaltei capacități creatoare a savanților sovietici, dar, totodată o nouă și incontestabilă dovadă a vitalității orînduirii sovietice socialiste, o nouă confirmare a faptului că nici o altă orînduire socială nu este atît de interesată și nu crează atît de prielnice condiții pentru dezvoltarea științei, a culturii, ca orînduirea socialistă.

Avîntul culturii sovietice însuflețește pe proletari, pe oamenii muncii, pe intelectualii legați de popor din întreaga lume în lupta pentru socialism.

★

Vorbind despre faptul că mai de vreme sau mai tîrziu toate țările vor ajunge la socialism și insistînd, în legătură cu aceasta, asupra necesității de a ține în mod riguros seama de trăsăturile naționale și specificul diferitelor țări, Lenin a arătat că legile și trăsăturile fundamentale ale dezvoltării revoluției socialiste în U.R.S.S. au o însemnătate nu locală, nu specific națională, ci o însemnătate internațională. „... Exemplul rus — scria Lenin — arată *tuturor* țărilor cîte ceva — dar cu totul esențial — din viitorul lor inevitabil „apropiat" [1].

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, E.S.P.L.P., 1956, p. 6.

Aceste indicații leniniste, privind dezvoltarea revoluției socialiste în ansamblu, au o mare însemnătate și în analiza procesului făuririi unei culturi noi, socialiste, ca parte a cauzei generale a construcției socialiste.

O particularitate de căpetenie a procesului construirii culturii noi, socialiste în Republica Populară Romînă, ca și în alte țări de democrație populară, constă în faptul că acest proces se înfăptuiește în condițiile în care socialismul a depășit cadrul unei singure țări și s-a transformat într-un sistem mondial care se dezvoltă pe linia întăririi continue a unității țărilor socialiste în frunte cu U.R.S.S. În aceste condiții noi, popoarele țărilor democrat populare, printre care și poporul nostru, au la îndemînă nu numai arma teoretică a învățăturii marxist-leniniste a culturii, a construcției socialiste în genere, dar și exemplul și experiența extrem de bogată acumulată de popoarele sovietice în lupta pentru înfăptuirea revoluției socialiste, a construirii socialismului și a realizării unor ample măsuri în drumul spre comunism. Această experiență constituie o cucerire uriașă a oamenilor muncii din întreaga lume.

Folosirea și aplicarea creatoare a experienței Uniunii Sovietice în condițiile concrete ale țărilor de democrație populară, ca și colaborarea frățească multilaterală dintre țările lagărului socialist grăbește ritmul dezvoltării sociale în aceste țări, grăbește ritmul dezvoltării culturii socialiste. În fața filozofilor, a istoricilor stă sarcina de a studia în mod temeinic și în toate aspectele sale, legitățile și originalitatea istorică a schimbului cultural dintre țările lagărului socialist și însemnătatea acestuia în dezvoltarea culturii socialiste în fiecare țară. Aceasta va permite să se dezvăluie și mai profund caracterul străin, opus marxismului, al platformei așa-numitului comunism național, al încercărilor revizioniste de a absolutiza particularitățile unor țări în construirea socialismului și de a opune aceste particularități căii generale a construirii socialismului.

Pe lîngă aceasta, deosebirile în ce privește starea economică, politică sau nivelul de dezvoltare culturală moștenite de la vechea orînduire, tradițiile deosebite, nu pot să nu dea anumite particularități în dezvoltarea culturii socialiste la diferite popoare ale țărilor de democrație populară. Asemenea particularități întîlnim și în dezvoltarea culturii noi, socialiste în Republica Populară Romînă.

Din șirul de probleme ce ar putea fi examinate din acest punct de vedere am dori să ne oprim asupra uneia din cele care au fost mai puțin tratate în articolele consacrate dezvoltării culturii noi în țara noastră și anume asupra importanței transformărilor înfăptuite în prima etapă a revoluției, pentru transformarea și dezvoltarea ulterioară a culturii.

În legătură cu aceasta, are o mare însemnătate principială indicația cuprinsă în raportul de activitate al C.C. al P.M.R. la Congresul al II-lea al P.M.R. referitoare la faptul că mișcarea revoluționară ce a dus la răsturnarea regimului burghezo-moșieresc și la victoria regi-

mului democrat popular s-a dezvoltat nemijlocit din lupta întregului popor pentru eliberarea de sub jugul fascist.

Avînd ca purtători vîrfurile reacționare agresive ale capitalului dominant monopolist și ale marii moșierimi din țara noastră, dictatura militaro-fascistă era dușmanul nu numai al proletariatului, țărănimii și al naționalităților asuprite, dar și al unei însemnate părți a burgheziei, precum și al maselor largi de intelectuali. Anii războiului au sporit și mai mult ura maselor împotriva cotropitorilor hitlerişti și a slugilor lor din țară. Partidului marxist-leninist al clasei muncitoare i-a revenit rolul istoric de a ralia toate forțele patriotice și de a le conduce cu succes la eliberarea națională a Romîniei.

Înfăptuirea insurecției armate, în condițiile create de victoriile hotărîtoare ale armatei sovietice, ca și întreaga luptă pentru înfăptuirea regimului democrat popular, lupta în care au luat parte activă masele cele mai largi ale poporului, nu numai că au constituit o mare școală de educație, de luminare politică a poporului, dar au exercitat o influență puternică asupra vechii intelectualități, au grăbit într-o însemnată măsură procesul de clarificare ideologică a acesteia. Participarea clasei muncitoare — cu rol conducător — la puterea de stat care în prima etapă a revoluției avea forma dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii, a făcut posibilă nu numai transformarea rapidă, pe cale pașnică, a acesteia în revoluție socialistă, dar și înfăptuirea unor măsuri și reforme importante pentru dezvoltarea ulterioară a unei culturi populare.

După cum se știe, una dintre cele mai importante sarcini ce stăteau în fața forțelor revoluționare în această etapă a revoluției era lichidarea rămășițelor feudale la sate care constituiau o frînă puternică nu numai în dezvoltarea economică a țării, dar și în dezvoltarea culturală a maselor. Exproprierea moșierilor și împroprietărirea fără plată a țăranilor fără pămînt și cu pămînt puțin prin însuși faptul înlăturării unei asemenea forțe reacționare care stătea în calea dezvoltării țării noastre ca moșierimea, ca și prin contribuția pe care ea a avut-o la îmbunătățirea situației materiale a maselor țărănești sărace, a creat una din premisele necesare operei de ridicarea nivelului cultural al maselor populare.

Dar nu numai sub acest aspect reforma agrară din 1945 a marcat un pas însemnat pe drumul creării condițiilor necesare ridicării nivelului de cultură al maselor. O mare însemnătate are de asemenea însuși modul cum ea a fost înfăptuită. Într-o formă sau alta, împotriva reformei agrare au luat atitudine în acea vreme toate forțele reacționare coalizate în jurul monarhiei și al partidelor „istorice" sprijinite de cercurile imperialiste internaționale. În aceste condiții, încă înainte de 6 martie 1945, la chemarea și sub conducerea Partidului Comunist Romîn, sute și mii de echipe de muncitori au împînzit satele, au chemat țărănimea muncitoare la lupta pentru pămînt, au organizat comitete sătești, și, în pofida gloanțelor regelui și ale guvernului Rădescu au trecut la confiscarea și împărțirea pămînturilor moșierești pe calea luptei revoluționare.

Lenin arăta în 1905 că, *„revoluția unește repede și luminează repede"*. Participarea maselor celor mai largi, sub conducerea partidului, în lupta pentru înfăptuirea reformei agrare, pentru democratizarea consecventă a țării a constituit o însemnată școală politică, un factor puternic de luminare, educare și activizare a maselor. Forța ideilor clasei muncitoare, minunatele însușiri ale proletariatului — capacitatea sa de organizare, disciplina, hotărîrea lui de luptă, capacitatea sa de a mobiliza și educa cele mai largi mase ale poporului — însușiri care atrăsese de mult atenția intelectualilor înaintați, au ieșit la iveală cu și mai mare putere în focul acestor lupte.

În condițiile în care forțele reacționare grupate în jurul partidelor „istorice" desfășurau o campanie furibundă pentru a deruta intelectualitatea, anunțînd cu isterie o pretinsă criză a culturii — criză care în concepția acestor forțe era legată îndeosebi de măsurile înfăptuite de forțele democratice în frunte cu P.C.R. pe linia democratizării culturii — partea cea mai înaintată a intelectualității se convingea tot mai mult că soarta viitoare a culturii românești este de nedespărțit de lupta maselor, a clasei muncitoare, de victoria acesteia. „Viitorul nostru cultural — scria în anul 1946 Mihail Sadoveanu —... e în legătură directă cu ridicarea intelectuală a păturilor largi populare". [1]

În luptă cu forțele reacționare care, în cele mai variate forme, propovăduiau izolarea de popor a intelectualității, cele mai proeminente personalități ale științei și culturii românești au luat atitudine publică în problema sarcinilor intelectualilor, afirmînd răspunderea cărturarilor în fața poporului, necesitatea ca aceștia să-și pună cunoștințele, talentul și forțele lor în slujba înfloririi patriei.

Pentru dezvoltarea culturală a țării a avut o mare însemnătate faptul că puterea populară — formă a dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii — a rupt-o definitiv cu politica de asuprire națională a vechiului regim și a trecut la înfăptuirea unei politici consecvente de asigurare a egalității în drepturi a minorităților naționale. Partidul revoluționar al clasei muncitoare a demascat cu hotărîre încercările forțelor reacționare de a ațița șovinismul și naționalismul. El a luat atitudine față de orice abateri de la principiul internaționalismului proletar în rîndurile partidului. Toate acestea au contribuit nu numai la unirea în jurul partidului a naționalităților conlocuitoare dar și la crearea condițiilor necesare dezvoltării culturale a acestora.

O uriașă însemnătate pentru dezvoltarea culturii a avut faptul că încă în această etapă țara noastră s-a desprins de sistemul imperialist și a pus capăt stării de dependență economică și spirituală față de țările imperialiste. Fără aceasta nu ar fi fost cu putință larga și rapida dezvoltare a unei culturi noi, cu adevărat populare.

În același timp stabilirea relațiilor noi de sinceră prietenie și multilaterală colaborare cu Uniunea Sovietică, contactul cu marile

[1] *Scînteia*, nr. 513 din 1 mai 1946.

ei cuceriri în domeniul culturii socialiste, contactul direct al intelectualității noastre cu reprezentanții științei, literaturii, artei sovietice, au devenit un factor puternic de renaștere democratică și socialistă a culturii în Romînia.

Astfel, o serie de sarcini, mai ales cu caracter burghezo-democratic, pe care clasa muncitoare din Rusia le-a rezolvat după instaurarea dictaturii proletariatului, în condițiile istorice concrete din țara noastră (și acesta se referă nu numai la țara noastră), au putut fi înfăptuite încă înainte de instaurarea dictaturii proletariatului. Această împrejurare subliniază încă o dată forța creatoare a teoriei marxist-leniniste, faptul că acestei teorii îi sînt cu desăvîrșire străine schemele fixe care nu țin seama de condițiunile istorice concrete, capacitatea partidului de avangardă a proletariatului din țara noastră de aplicare creatoare a acestei teorii. Ea dovedește încă o dată că unitatea în ceea ce este principal, esențial nu este încălcată, ci asigurată prin varietatea în amănunte, în particularitate.

Experiența țării noastre, ca și a tuturor țărilor democrat-populare confirmă teza marxist-leninistă conform căreia numai instaurarea dictaturii proletariatului și trecerea la construirea socialismului, prin urmare la nimicirea relațiilor de producție capitaliste și instaurarea relațiilor de producție socialiste, crează condițiile necesare pentru înflorirea culturii socialiste, pentru înfăptuirea revoluției culturale. Această împrejurare este consecința unora din legitățile fundamentale ale formării culturii socialiste. După cum se știe, cultura burgheză s-a format în liniile sale esențiale, încă în cadrul orînduirii feudale deoarece însăși relațiile de producție capitaliste, care aveau aceeași bază ca și cele feudale — proprietatea particulară asupra mijloacelor de producție — s-au format în sînul feudalismului. Pe măsura dezvoltării relațiilor de producție capitaliste, burghezia fiind clasă avută, a căpătat încă în cadrul orînduirii feudale posibilitatea să-și creeze cadrele sale de intelectuali, să dezvolte cultura burgheză, să se înarmeze cu deprinderile necesare pentru conducerea statului.

Clasa muncitoare, fiind o clasă exploatată, neavută, ea nu are posibilitatea în cadrul orînduirii capitaliste să devină stăpînă pe cuceririle înaintate ale culturii, să-și pregătească cadrele de intelectuali (cu excepția cadrelor revoluționare). E bine cunoscut faptul că în vechea Romînie clasa muncitoare, țărănimea muncitoare nu numai că erau lipsite de posibilitatea de a se bucura de cuceririle culturii datorită, printre altele, cheltuielilor mari cerute de întreținerea la învățătură (cărți, îmbrăcăminte, hrană etc.) — cheltuieli ce depășeau posibilitățile muncitorilor, ale țăranilor săraci. Dar monopolizînd principalele pîrghii de propagandă și cultură, (radio, cinematografele, presa etc.) clasele dominante făceau totul pentru a otrăvi conștiința oamenilor muncii cu ideologia burgheză. Pe calea măsurilor polițiste, clasele exploatatoare au aruncat în ilegalitate detașamentul de luptă marxist-leninist al clasei muncitoare, Partidul Comunist, au interzis presa acestuia. Împotriva oamenilor de cultură

înaintați, legați de popor, au fost întreprinse cele mai mîrșave acțiuni de intimidare, care au culminat cu metodele fasciste de ardere a operelor cărturarilor democrați în piețe publice.

Măsurile înfăptuite în prima etapă a revoluției au marcat pași importanți pe calea democratizării culturii, a reînvierii ei democratice și socialiste. Dar pentru a da cîmp larg înfloririi culturii socialiste, pentru a crea baza necesară dezvoltării unei adevărate revoluții culturale era necesar să se treacă la socializarea mijloacelor de producție, la construirea bazei economice a socialismului. Dar aceasta tocmai presupunea necesitatea instaurării dictaturii proletariatului și a trecerii la construirea socialismului.

Ca și în alte țări democrat-populare, în țara noastră dictatura proletariatului a căpătat forma democrației populare. Orînduirea democrat-populară din țara noastră nu numai că a asigurat condițiile necesare dezvoltării unei culturi noi, socialiste. Prin însăși esența sa orînduirea democrat-populară constituie un factor puternic de activizare politică și culturală a maselor, de grăbire a ritmului dezvoltării culturii. Orînduirea democrat-populară este vital interesată în înflorirea multilaterală a culturii, a științei. Trăinicia statutului democrat popular — ca stat al celor ce muncesc — se află în directă dependență de nivelul de conștiință al maselor populare, de înțelegerea de către acestea a problemelor general politice interne și externe. Democrația nouă, socialistă este de neconceput fără participarea activă, conștientă a celor mai largi mase populare la opera de conducere a statului. Ea este de neconceput fără larga dezvoltare a inițiativei creatoare a meselor, a conștiinței lor. *A ridica păturile cele mai de jos la procesul de creație istorică,* în aceasta vedea Lenin una din sarcinile de căpetenie ale dictaturii proletariatului. Tocmai în această constă esența politicii promovată de regimul nostru democrat popular pe linia lichidării exploatării omului de către om, a nimicirii oricărei asupriri naționale și a inegalității naționale, a asigurării egalității depline în drepturi a femeilor, a atragerii tineretului la viața politică activă, a asigurării condițiilor necesare pentru participarea activă în opera de construcție economică și de stat a milioane și milioane de oameni care în trecut erau oprimați, ținuți în întuneric departe de problemele conducerii economice și de stat.

Orînduirea democrat populară presupune și în același timp crează toate condițiile necesare în acest scop, pentru dezvoltarea și valorificarea forței creatoare a vechii intelectualități și, concomitent, pentru formarea unei noi intelectualități. Lichidînd fundamentul exploatării capitaliste și asigurînd cu fermitate lărgirea bazei economice a socialismului, ducînd o politică fermă împotriva oricăror încercări de restaurare a capitalismului, orînduirea democrat-populară asigură orizonturi nelimitate dezvoltării științei, artei, literaturii puse în slujba poporului, a construirii socialismului.

★

Prin însăși esența ei, prin rolul și importanța ei în viața socială, cultura socialistă a apărut și se dezvoltă ca o cultură profund popu-

lară, ca o cultură ce exprimă interesele vitale ale poporului. Ea e creată de popor și servește poporului. Pentru prima dată în sbuciumata sa istorie poporul nostru muncitor devine, în condițiile regimului democrat popular, în condițiile construirii socialismului, stăpînul unic și nelimitat al tuturor cuceririlor culturii.

Istoria culturii în general ca și istoria culturii noastre în particular, nu poate fi înțeleasă, nu poate fi examinată decît în legătură cu istoria maselor populare.

Filozofii și sociologii idealiști aflați în slujba claselor exploatatoare s-au străduit și se străduiesc să nege rolul maselor populare în dezvoltarea culturii. După ei dezvoltarea culturii ar fi rodul activității unei minorități de oameni „aleși", a unei „elite", a unor genii. Ei sînt unanimi în a subînțelege prin această „minoritate aleasă" o anumită parte a claselor exploatatoare. Ei trec însă sub tăcere adevărul istoric că însăși apariția oamenilor muncii intelectuale a devenit posibilă doar pe o anumită treaptă a dezvoltării producției materiale, a productivității muncii maselor largi, că existența unei categorii de oameni care să se ocupe de problemele științei, artei, literaturii ar fi imposibilă fără producția materială, fără truda maselor largi.

Desigur, subliniind rolul maselor populare în dezvoltarea culturii, marxism-leninismul nu neagă rolul intelectualilor, al personalităților de seamă. Dar el a dovedit că personalitățile de seamă pot avea un rol important în istorie numai în măsura în care opera, ideile, acțiunile lor oglindesc just nevoile obiective ale dezvoltării societății în etapa dată, interesele clasei înaintate în condițiile istorice respective.

Istoria ne arată că toate operele mari ale literaturii sau artei, toate marile cuceriri ale științei sau tehnicii își au rădăcinile cele mai adînci în creația populară, în practica maselor largi, în experiența acestora. Am putea oare să înțelegem întreaga amploare și profunzime a creației lui M. Eminescu fără a o privi ca rezultat, ca manifestare a dezvoltării conștiinței poporului nostru pe o anumită treaptă istorică? Nu e oare tocmai profundul caracter popular acela care dă forța și viabilitatea cunoscută acestei opere?

Trăsăturile principale ale epocii în care a trăit, ca și contradicțiile ei au fost oglindite în opera lui Eminescu. „...Dacă în fața noastră avem un artist într-adevăr mare, atunci măcar unele aspecte esențiale ale revoluției trebuie să se fi oglindit în operele sale" [1] scria Lenin în articolul său *Lev Tolstoi, oglindă a revoluției ruse.*

Legătura strînsă cu viața poporului, atitudinea împotriva unei arte ruptă de viață și de popor caracterizează opera tuturor creatorilor de seamă ai poporului nostru: Caragiale, Creangă, Sadoveanu, Coșbuc, Alecsandri, Vlahuță, Toma etc. în domeniul literaturii; Grigorescu, Luchian, Băncilă etc. în domeniul picturii; Porumbescu, Muzicescu, Enescu etc. în domeniul muzicii. Aceeași trăsătură o întîlnim la marii gînditori și oameni de știință: Bălcescu în domeniul gîndirii sociale; Ion Ionescu de la Brad, Babeș, Marinescu, Parhon etc. în domeniul diferitelor ramuri ale științei etc.

[1] *Lenin despre cultură și artă*, E.S.P.L.P., 1957, p. 88.

Lupta revoluționară a maselor a exercitat întotdeauna o influență adîncă asupra minților înaintate. Momentele de deosebit avînt în domeniul culturii au fost întotdeauna expresia unor perioade de activizare politică a maselor, a unor evenimente deosebite în viața și lupta maselor populare. O dată cu apariția pe arena istoriei a proletariatului — clasa cea mai revoluționară a societății — și a partidului său sporesc considerabil forțele poporului, eficacitatea luptei sale, influența sa asupra dezvoltării culturii.

Dar cu toate că poporul — despre care Gorki scria că este „izvorul unic și nesecat al valorilor spirituale, el este primul filozof și poet — primul atît în ceea ce privește frumusețea și genialitatea creației ; el este cel ce a făurit toate mărețele poeme, toate tragediile lumii, ca și acea monumentală operă care se numește istoria culturii universale" [1] — a alimentat întotdeauna tot ce s-a creat mai de preț în cultura umană, în condițiile orînduirilor bazate pe clase antagoniste, el a fost și este lipsit de posibilitatea de a se bucura din plin de bucuriile culturii. De binefacerile culturii se bucură în primul rînd clasele exploatatoare.

În condițiile construirii socialismului pentru prima dată cultura devine bunul poporului. Ea servește nu uneia sau alteia din clasele exploatatoare ci poporului muncitor. Se deschid perspective noi, nelimitate pentru dezvoltarea activității creatoare a maselor în toate sferele vieții sociale, inclusiv în domeniul culturii. Procesul marilor transformări sociale ce are loc în perioada trecerii de la capitalism la socialism activizează nu numai creația maselor, dar, în strînsă legătură cu acestea și pe cea a poeților, scriitorilor, oamenilor de știință. Avîntul economiei și culturii, avîntul creator al maselor stimulează cu insistență creația oamenilor de cultură din toate domeniile, cere în mod imperios din partea acestora să-și pună întreaga lor forță creatoare în slujba înfăptuirii marilor sarcini ale construcției socialiste. Tumultul vieții noi, constructive, avîntul creator al maselor conduse de partid exercită o puternică forță de atracție față de cele mai largi pături de intelectuali, contribuie la activizarea lor, îi ajută, în procesul participării active la opera de construire a socialismului, să se elibereze de prejudecățile trecutului și să înțeleagă justețea și măreția sarcinilor ce mobilizează în luptă clasa muncitoare, masele largi. Nu este oare semnificativ faptul că o asemenea lucrare cum este *Desculț* care marchează o treaptă calitativ nouă în proza lui Zaharia Stancu, a fost scrisă tocmai în anii aceștia de adînci transformări revoluționare ? Dar, *Un om între oameni* de Camil Petrescu sau ciclurile de versuri *1907* și *Cîntare omului* de Tudor Arghezi nu vorbesc oare despre puterea cu care revoluția spirituală ce are loc în țara noastră fructifică talentele oamenilor de cultură ?

Dar creșterea avîntului revoluționar, creator al maselor, a dus și duce, nu numai la reînnoirea forței creatoare a unor creatori ai generațiilor mai vechi, ci și la înflorirea talentelor noi, la ridicarea unei intelectualități noi.

[1] *Gorchi despre literatură*, Ed. Cartea rusă, 1956, p. 45.

Participarea intelectualilor la lupta pentru construirea socialismului, pentru înflorirea patriei constituie un factor de căpetenie pentru întărirea legăturii acestora cu poporul muncitor, pentru unirea lor atît mai strînsă în jurul partidului clasei muncitoare.

S-a discutat mult în ultima vreme, în publicațiile noastre, problema raportului dintre tradiție și inovație, dintre tradiție și modernism etc. în domeniul artei și literaturii.

În această discuție trebuie ținut seama că nu poate fi altul criteriul fundamental, punctul de plecare în rezolvarea acestei probleme decît caracterul popular al artei, măsura în care ea oglindește idealurile progresiste, aspirațiile majore ale maselor, măsura în care ea este accesibilă maselor, contribuie la educarea, la ridicarea culturală a acestora. Caracterul popular implică partinitatea comunistă a literaturii, a artei socialiste. De aceea, a milita pentru apărarea și promovarea a tot ce slujește partinității comuniste, înaltei măestrii artistice, caracterului popular al artei, al literaturii — fie că e vorba de „tradiție" sau „inovație" a lua o atitudine critică față de ceea ce contravine caracterului popular al artei, înaltei sale partinități, fie ea „tradiție" sau „inovație" — acesta trebuie să fie, după părerea noastră, punctul de plecare în rezolvarea problemei amintite. Nu se poate trece cu vederea faptul că adesea sub steagul „inovațiilor" în domeniul literaturii, artei, se apără sau se tolerează fenomene menite să abată literatura, arta de la sarcinile lor fundamentale.

În mod esențial se schimbă în socialism situația științei. Știința încetează de a mai fi o chestiune particulară sau filantropică ca în trecut. Dezvoltarea științei devine una dintre cele mai importante probleme de stat. Ea constituie o condiție necesară a consolidării cuceririlor revoluției și a dezvoltării noii societăți socialiste. În proletariat știința găsește pe adevăratul ei prețuitor. Victoria proletariatului deschide științei calea slujirii poporului, înlătura din calea ei lanțurile în care o înfășura capitalismul, o înobilează cu mărețele idei ale comunismului, o îmbogățește cu metodologia marxistă. În condițiile regimului burghezo-moșieresc dezvoltarea științei era subordonată goanei după profit. În condițiile regimului democrat-popular ea slujește poporului. Oamenii muncii sînt profund interesați în dezvoltarea științelor deoarece ei îi revine sarcina de a deschide noi orizonturi activității omenești, noi orizonturi practicei.

Socialismul nu numai că schimbă situația științei, dar și lărgește în mod considerabil sfera ei de aplicare. În socialism pentru prima dată știința este folosită pentru a fundamenta dezvoltarea conștientă a societății. Intervin schimbări esențiale în însăși formele de dezvoltare ale științei. Devine nu numai posibilă, dar și necesară planificarea științei atît sub raportul volumului de cadre, institute etc., cît și sub raportul conținutului tematic al cercetărilor, în conformitate cu logica specifică a dezvoltării științei și cu nevoile dezvoltării sociale.

Vorbind despre uriașa însemnătate a științei în condițiile socialismului, Lenin în *Cuvîntarea la primul Congres al consiliilor economiei naționale*, spunea: „— numai socialismul va elibera știința de lanțurile ei burgheze, de aservirea ei față de capital, de servilismul ei față de interesele murdarei lăcomii capitaliste. Numai socialismul va da posibilitatea de a răspîndi larg și de a subordona cu adevărat producția socială și repartiția produselor potrivit unor considerente științifice care să arate cum să se facă ca viața tuturor oamenilor muncii să fie cît mai ușoară și să le ofere posibilitatea unui trai înstărit. Numai socialismul poate înfăptui acest lucru. Și noi știm că el trebuie să înfăptuiască acest lucru, și în înțelegerea acestui adevăr constă întreaga greutate a marxismului și întreaga lui forță" [1].

Noua cultură se dezvoltă ca o cultură socialistă în conținut și națională în formă. Ea marchează o înflorire fără precedent a culturii tuturor naționalităților. Realizarea deplinii egalități în drepturi a poporului romîn și a naționalităților conlocuitoare în lupta hotărîtă și neslăbită cu orice fel de manifestări naționaliste și șovine, constituie una din problemele căreia partidul clasei muncitoare și statul democrat-popular i-au acordat și-i acordă în permanență o atenție cu totul deosebită. Avîntul economiei naționale, succesele în opera de făurire a socialismului, au determinat o înflorire fără precedent a culturii naționale în formă și socialistă în conținut — a tuturor naționalităților conlocuitoare. Această cultură constituie o parte integrantă a revoluției culturale ce se desfășoară în țara noastră. „Cultura socialistă a minorităților naționale — sublinia Raportul C.C. prezentat celui de al II-lea Congres al P.M.R. — se dezvoltă în legătură indisolubilă cu cultura socialistă a poporului romîn, avînd la bază aceiași factori generali economici și politici care acționează în țara noastră în etapa actuală". [2]

Forța vitală a culturii socialiste constă în faptul că ea este pătrunsă de ideile măreție ale internaționalismului proletar, ale solidarității oamenilor muncii din întreaga lume. Ea se îmbogățește în mod necontenit cu tot ce e înaintat în cultura altor popoare în cultura mondială.

Cultura nouă, socialistă se dezvoltă pe baza preluării critice a întregului tezaur cultural creat în trecut. Proletariatul ca exponentul cel mai autentic al intereselor fundamentale ale mersului înainte al societății — este în același timp cel mai interesat în preluarea și folosirea tuturor cuceririlor înaintate ale culturii în scopul dezvoltării societății. Interesele de clasă ale burgheziei, cerînd păstrarea proprietății particulare capitaliste, au intrat de mult în conflict cu interesele fundamentale ale mersului înainte al societății. În scopul justificării intereselor sale de clasă, burghezia — pretutindeni în țările în care domnește capitalul — recurge la ideile și teoriile cele mai reacționare, preia în sprijinul ei misticismul tocmai în luptă cu ideile înaintate de progres.

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, E.S.P.L.P., p. 397—398.
[2] *Congresul al II-lea al P.M.R.*, E.S.P.L.P., 1956, p 46.

Preluarea și valorificarea tradițiilor înaintate reprezintă pentru proletariat nu numai o îndatorire patriotică, dar o necesitate vitală a succesului luptei sale. „Marxismul — scria Lenin — și-a cucerit însemnătatea istorică universală ca ideologie a proletariatului revoluționar prin aceea că el, marxismul, nu a înlăturat cît mai puțin cele mai prețioase cuceriri ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, și le-a însușit și a prelucrat tot ce era mai de preț în dezvoltarea de mai bine de 2000 de ani a gîndirii și a culturii umane". [1]

Învățătura leninistă cu privire la atitudinea față de moștenirea culturală a trecutului, presupune o atitudine intransigentă atît față de tendințele vulgarizatoare de clasificare a scriitorilor și a artiștilor trecutului după proveniența lor de clasă sau educația primită, cît și împotriva așa-numitului principiu al „torentului unic" în preluarea culturii trecutului.

Marxism-leninismul a dovedit că dezvoltarea culturii în general, prin urmare și în socialism, presupune anumite premise materiale. Problema dezvoltării culturii nu poate fi privită independent de temeliile ei materiale. În 1894, luînd atitudine împotriva subiectivismului „prietenilor poporului" care nu voiau să vadă temeliile materiale ale culturii, Lenin scria: „Prietenii poporului" — nu dau nici cea mai mică atenție unor asemenea „amănunte", deoarece ei explică acest fapt (creșterea trebuințelor populației, a consumului—*n.n.*) „pur și simplu" prin gradul de cultură și complicarea vieții în general, nepunîndu-și totodată nici măcar întrebarea care sînt temeliile materiale ale acestei culturi și ale acestei complicări" [2].

Caracterul profund demagogic al așa-numitelor „campanii culturale" anunțate cu pompă de partidele burgheze ale vechii Romînii în preajma campaniilor electorale rezultă printre altele și din faptul că dezvoltarea culturii nu era nici o dată privită în legătură cu temeliile materiale ale acesteia.

Cu totul alta este poziția proletariatului și a partidului său în această problemă. Atribuind o mare însemnătate creșterii nivelului cultural al maselor, dezvoltării învățămîntului, științei, artei, literaturii, partidul clasei muncitoare — promovează în chip neabătut politica făuririi temeliilor materiale ale dezvoltării culturii. Înfăptuind politica de industrializare socialistă a țării, de electrificare, de transformare socialistă a agriculturii și de ridicarea producției agricole, poporul nostru crează condițiile materiale necesare dezvoltării culturale.

Creșterea și consolidarea rețelei școlare, utilarea cu aparataj modern a laboratoarelor și institutelor de cercetări, întreținerea cu burse a unui număr însemnat de elevi și studenți etc. — sînt strîns legate de întărirea continuă a bazei materiale a culturii, de succesul construirii socialismului în țara noastră.

Poporul nostru simte rezultatele acestei politici profund realiste, profund populare. El se mîndrește pe drept cu asemenea înfăptuiri

[1] *Lenin despre literatură*, Ed. P.M.R., 1949, p. 185.
[2] Lenin, *Opere*, vol. I, Ed. P.M.R., 1950, p. 244.

ale ultimilor ani cum sînt Combinatul Poligrafic Casa Scînteii, I. V. Stalin, Teatrul de operă și balet al R.P.R., Centru cinematografic Buftea, Centrul de televiziune, Reactorul atomic și numeroase alte construcții culturale pe întreg cuprinsul țării. Ele sînt rodul creșterii continue a producției materiale, a dezvoltării industriei socialiste în primul rînd.

Desigur, aici nu avem de aface cu o dependență unilaterală. Avîntul culturii la rîndul său e menit să accelereze dezvoltarea producției sociale. Căci dezvoltarea culturii nu poate fi privită ca scop în sine. Ea constituie o parte a întregului proces de construire a socialismului. Ea nu este numai condiționată de ritmul și amploarea acestui proces, dar în același timp slujește grăbirii acestuia. Un rol cu totul deosebit îl are ridicarea nivelului cultural al maselor în înfăptuirea unei astfel de sarcini — cea mai complexă după preluarea puterii politice — cum este transformarea socialistă a agriculturii.

Rezultă astfel că numai în procesul construirii socialismului își găsesc rezolvarea problemele fundamentale ale revoluției culturale, ale făuririi culturii socialiste.

Și așa cum întreg procesul construirii socialismului nu poate avea loc în mod stihinic, ci doar în mod planificat, organizat și îndrumat de partidul revoluționar al clasei muncitoare, la fel nici procesul desfășurării revoluției culturale, al făuririi culturii socialiste nu poate fi conceput ca un proces spontan. Desigur nu pot fi confundate sau identificate metodele conducerii de partid în diferite domenii ale culturii cu cele folosite, de exemplu, în diferite domenii ale economiei. Partidul cere ca chiar în ce privește diferitele domenii ale culturii să se aibă în vedere *specificul* acestora, *caracterul sarcinilor* de care ele se ocupă. Partidul duce o luptă neîmpăcată împotriva șabloanelor și a tutelării administrative în realizarea acestei conduceri. Dar toate acestea nu în scopul slăbirii ci dimpotrivă al ridicării la un nivel mai înalt al conducerii de partid a construcției culturale, a construcției socialiste în general.

Conducerea de partid deschide orizonturi largi muncii creatoare, stimulează inițiativa și cheamă la eforturi sporite pe oamenii literaturii, artei, științei, în folosul poporului muncitor, al construcției socialiste. Partidul educă pe oamenii de cultură în spiritul partinității comuniste, îi ajută să înțeleagă sensul profund al transformărilor ce au loc în țara noastră, să devină conștienți de misiunea înaltă și de răspunderea oamenilor de cultură față de popor, față de clasa muncitoare. Politica partidului exprimă interesele vitale ale poporului. Ea stă la temelia întregii activități obștești și de stat din țara noastră. În aceste condiții, a sluji poporul înseamnă a milita în mod activ pentru înfăptuirea politicii partidului, a sta ferm pe pozițiile partidului. Însușirea și aplicarea în viață a acestui principiu a cerut și cere o luptă permanentă împotriva apolitismului și obiectivismului burghez, împotriva concepțiilor burgheze care răspîndesc confuzii în problema răspunderii sociale a creatorilor, a artei și literaturii.

Fiecare pas pe calea avîntului culturii în ţara noastră este indisolubil legat de lupta pentru triumful spiritului de partid în domeniul creaţiei literare, artistice, ştiinţifice, de lupta împotriva ideologiei burgheze a naţionalismului şi cosmopolitismului. Ascuţimea acestei lupte ideologice e determinată de faptul că procesul făuririi noii culturi se desfăşoară nu în laboratoarele închise concepute de proletcultişti, ci în focul vieţii, al realităţilor sociale, concrete, în luptă cu tot ce e vechi, cu tot ce frînează mersul înainte, şi în lupta pentru afirmarea elementelor noi, a ideologiei clasei muncitoare.

Sub conducerea partidului în ţara noastră au fost dobîndite succese însemnate în făurirea unei culturi noi, socialiste. Mă aflam de curînd în Valea Jiului. Am asistat cu acest prilej la deschiderea noii stagiuni a Teatrului de Stat din Petroşani. Colectivul artistic ca şi spectatorii subliniază nu fără mîndrie faptul că vîrsta teatrului lor coincide cu cea a Republicii noastre Populare. Teatrul şi-a început în acest an cea de-a zecea stagiune. Bilanţul activităţii teatrului în aceşti ani e semnificativ : 68 de premiere, peste 2500 de spectacole (numai în stagiunea 1955/56 teatrul a susţinut în Petroşani sau în deplasare peste 400 spectacole), cu peste opt sute de mii de spectatori. Un public entuziast şi căruia nu-i scăpa nici un moment deosebit al spectacolului nesubliniat, umplea sala pînă la refuz. Şi Teatrul de Stat nu e singura instituţie culturală creată în anii regimului democrat-popular în Valea Jiului, cu o activitate mult gustată şi apreciată de oamenii muncii !

La Lupeni am vizitat expoziţia de artă plastică a Clubului minier local. Cercul de artă plastică ce funcţionează în cadrul clubului numără circa 60 de membri — tineri şi vîrstnici, mineri, copii ai minerilor, lucrători din alte sectoare ce deservesc minele etc. În cadrul cercului, în afară de munca propriu-zisă de atelier, se fac expuneri cu teme ce privesc istoria artelor, anatomie artistică, perspectivă etc. Mai mult decît orice, însă, prezintă interes în această expoziţie povestea vieţii fiecăruia dintre autorii lucrărilor expuse. Printre ei se numără tineri veniţi în Valea Jiului doar de 6—8 luni pentru a învăţa meseria de miner şi muncitori vîrstnici în pragul sau chiar ieşiţi la pensie. Cu toţii au început să se ocupe de pictură doar în ultimii ani. Cîte nu spun aceste fapte despre schimbările ce au loc, în viaţa oamenilor muncii ! În trecut, sub regimul burghezo-moşieresc, se numărau în ţara noastră peste 4 milioane de analfabeţi şi semianalfabeţi. Numai într-un singur an — 1933 — după datele oficiale, peste un milion de copii de vîrstă şcolară nu au avut posibilitatea să frecventeze şcoala, sporind în acest fel numărul analfabeţilor.

Neputînd să ocolească tristul adevăr cu privire la nivelul cultural extrem de scăzut al celei mai mari părţi a populaţiei ţării noastre, reprezentanţii ideologiei claselor exploatatoare s-au străduit în fel şi chip să justifice această stare de lucruri. Una din cele mai sălbatice încercări de acest chip este „teoria" conform căreia nivelul scăzut de cultură al oamenilor muncii ar fi, chipurile determinată de o serie de „dispoziţii înnăscute", adică de însăşi natura

poporului nostru. O asemenea „teorie", profund reacționară, convenea cercurilor conducătoare exploatatoare ale vechii Romînii. De aceea nu este întîmplător că o găsim expusă chiar și într-o astfel de publicație apărută sub patronaj regal, cum este *Enciclopedia Romîniei.* Referindu-se la uriașa disproporție dintre populația de vîrstă școlară existentă și cea care frecventează școlile, dintre numărul înscrișilor și numărul absolvenților *Enciclopedia Romîniei* arată că printre cauzele ce determină această disproporție *„rămîne destul de importantă partea ce se cuvine a fi atribuită dispozițiilor înnăscute în sufletul romînesc"* [1].

Creșterea furtunoasă a nivelului de cultură al maselor largi în anii puterii populare, dezvoltarea nemaiîntîlnită a creației populare, a rețelei de biblioteci, cămine culturale, a diferitelor forme de citit și studiat problemele tehnicii, agrotehnicii etc., interesul deosebit și atracția tot mai puternică a oamenilor muncii spre cunoștințe, spre știință, constituie cea mai convingătoare dovadă a profundului caracter antiștiințific și antipopular al unor astfel de teorii și confirmă încă o dată justețea și vitalitatea politicii clasei muncitoare și a partidului ei bazată pe învățătura marxist-leninistă.

Partidul desfășoară o muncă persistentă de educare patriotică a oamenilor muncii de răspîndire în mase a ideologiei socialiste. El chiamă la ascuțirea vigilenței și întărirea combativității față de recrudescențele ideologiei burgheze. Rezoluția Plenarei C.C. al P.M.R. din 28 iunie — 3 iulie 1957 subliniază că „O dată cu preocuparea pentru formarea unei intelectualități noi, ieșite din rîndurile oamenilor muncii, trebuie să continuăm a ajuta cu tact și răbdare pe intelectualii de formație veche să se călăuzească în munca lor creatoare de ideile marxism-leninismului. În relațiile cu ei trebuie combătute atît manifestările de intoleranță și stîngism cît și unele tendințe de tîrîre în coada unor păreri și concepții înapoiate. Trebuie lichidată autolinistirea de care se lasă cuprinși unii activiști ai frontului ideologic, care trag concluzii greșite din faptul că în țara noastră ideologia socialistă a devenit predominantă". 1. Rezoluția Plenarei C.C. al P.M.R. din 26 iunie — 3 iulie 1957, E.S.P.L.P., p. 27. Problema îmbunătățirii muncii ideologice, a educației comuniste în rîndul intelectualilor, studenților și școlarilor capătă o însemnătate deosebită în condițiile înaintării noastre pe drumul socialismului. Ea este indisolubil legată de necesitatea sporirii combativității față de ofensiva ideologică a imperialismului. Tocmai de aceea ea se află în centrul atenției muncii partidului.

Întreg acest proces, atît prin noutatea conținutului și complexitatea sarcinilor, cît și prin proporțiile sale uriașe cere participarea creatoare a celor mai largi mase de intelectuali și oameni ai muncii. Înfăptuirea programului larg de dezvoltare mai departe a culturii trasat de cel de al II-lea Congres al P.M.R. presupune un efort susținut din partea tuturor forțelor angajate în acest domeniu, o poziție activă, creatoare a maselor de intelectuali.

---

[1] *Enciclopedia Romîniei,* vol. I, p. 164.

„Ne bucură pe toți succesele mari dobîndite în anii regimului democrat-popular în diferite ramuri ale științei — sublinia tov. Gheorghe Gheorghiu-Dej la cel de al II-lea Congres al P.M.R. — Noi dorim însă științei noastre succese și mai mari, și mai multe, succese care să sporească contribuția științei la dezvoltarea economiei naționale și a culturii și să ridice prestigiul ei internațional" [1].

Această chemare se adresează întregii intelectualități din țara noastră. E chemarea de luptă pentru a da un nou și mai puternic avînt culturii în scopul grăbirii procesului de făurire a socialismului.

*

Cu cît ne îndepărtăm în timp de anul înfăptuirii Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, cu atît mai clară și mai strălucitoare apare în fața întregii lumi amploarea acesteia, cu atît mai evidentă adîncimea răsturnării începută de ea.

În încercările lor disperate de a se opune mersului firesc al istoriei spre socialism, ideologii claselor dominante au făcut și fac nu puține eforturi pentru a denatura și ponegri conținutul și însemnătatea Revoluției din Octombrie. În arsenalul ideologic al burgheziei un loc însemnat îl ocupă încercările revizioniste de denaturare a unor teze fundamentale ale marxism-leninismului, inclusiv în problema construirii culturii socialiste, în scopul dezarmării clasei muncitoare în lupta sa pentru socialism.

Dar în ciuda tuturor campaniilor ideologice și militare, economice și diplomatice ale cercurilor imperialiste internaționale îndreptate împotriva socialismului, socialismul crește și se întărește sub privirile pline de admirație și cu sprijinul internaționalist al oamenilor muncii din întreaga lume. Ideile Revoluției din Octombrie, ideile marxism-leninismului cuceresc mereu noi și noi mase de oameni ai muncii. Ele sînt de nebiruit.

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СТРОИТЕЛЬСТВА НОВОЙ, СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РУМЫНИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В первой части статьи рассматривается принципиальное различие, новое содержание преобразований в области культуры в условиях перехода от капитализма к социализму по сравнению с предыдущими периодами.

Рассматривается глубоко противоречивый характер развития культуры при капитализме, в частности при буржуазно-помещичьем строе в Румынии. Капиталистическим производственым отношениям присущи отрыв рабочих от науки, пропасть между рабочими и завоеваниями культуры, ставшими монополью господствующих эксплуататорских

классов. Хотя развитие производительных сил и требует подъема науки, действие этого требования, кроме того что оно неравномерно влияет на различные отрасли науки, наталкивается при капитализме на характерные свойства капиталистических производственных отношений — анархию, погоню за наживой и т. д. Идеология господствующих классов сильно влияет на все элементы культуры, стремится отравить массы, отвлечь их внимание от их основных интересов. В этих условиях пролетариат является подлинным носителем интересов развития культуры. Его идеология и борьба все сильнее привлекают наиболее выдающиеся культурные личности, интеллигенцию, связанную с народом. В статье подчеркивается значение социалистической революции в развитии культуры и анализируются основные черты социалистической культуры.

В статье подвергнут критике ряд антинаучных идеалистических воззрений на культуру, имевших хождение в старой Румынии, в частности воззрения Лучиана Блага.

Рассматриваются некоторые особенности развития новой, социалистической культуры в РНР, в частности значение революционных преобразований первого этапа революции для дальнейшего развития культуры, борьбы рабочего класса и установления диктатуры пролетариата в процессе создания социалистической культуры.

В статье анализируется значение установления дружеских, проникнутых духом пролетарского интернационализма отношений между Румынией и СССР и развития культурных связей между социалистическими странами для расцвета социалистической культуры в РНР.

В последней части статьи рассматриваются некоторые черты, характеризующие новую культуру, развивающуюся в Румынской Народной Республике.

LA RÉVOLUTION D'OCTOBRE ET CERTAINES QUESTIONS DE L'ÉDIFICATION D'UNE CULTURE NOUVELLE, SOCIALISTE, DANS LA R. P. ROUMAINE

(RÉSUMÉ)

Dans la première partie de l'article, l'auteur s'occupe de la différence fondamentale du contenu nouveau des transformations qui ont lieu dans le domaine de la culture, pendant la période de passage du capitalisme au socialisme, par rapport aux périodes antérieures.

L'auteur examine le caractère profondément contradictoire de l'essor de la culture dans le capitalisme, particulièrement sous le régime féodal-bourgeois de Roumanie. La rupture entre les travailleurs et la science est caractéristique des rapports de production capitaliste, creusant un abîme entre les ouvriers, d'une part, et les conquêtes de la culture, devenues monopole des classes dominantes exploiteuses, de l'autre. Bien que le développement des forces de production requière l'essor de la science, cette tendance nécessaire, outre le fait

qu'elle a une action inégale sur les différentes branches de la science, se heurte, dans le capitalisme, aux tendances caractéristiques des relations de production capitalistes : anarchie, poursuite du profit, etc. ... L'idéologie des classes dominantes exerce une puissante influence sur tous les éléments de la culture ; elle tente d'empoisonner les masses, de distraire leur attention de leurs intérêts fondamentaux. Dans ces conditions, le défenseur authentique des intérêts de la culture est bien le prolétariat. Son idéologie et la lutte qu'il mène exercent un pouvoir d'attraction de plus en plus grand sur les personalités les plus proéminentes de la culture, sur les intellectuels, amis du peuple. L'auteur insiste sur l'importance de la révolution socialiste pour le développement de la culture et analyse les traits essentiels de la culture socialiste.

L'article soumet à la critique les conceptions antiscientifiques, idéalistes, concernant la culture, conception qui ont joui d'une certaine notoriété dans l'ancienne Roumanie. L'auteur s'occupe particulièrement de la conception de Lucian Blaga.

Plus loin, l'auteur examine certaines particularités du développement de la culture nouvelle, socialiste, dans la République Populaire Roumaine. Il insiste sur l'importance, pour le développement ultérieur de la culture, des transformations révolutionnaires de la première étape de la révolution ; sur le rôle de la lutte menée par la classe ouvrière et sur le rôle de l'instauration de la dictature du prolétariat dans le processus de création d'une culture socialiste.

L'article analyse l'importance de l'établissement des rapports amicaux, pénétrés de l'esprit de l'internationalisme prolétaire, entre la Roumanie et l'U.R.S.S., et le développement des rapports culturels entre les pays socialistes, en vue de l'épanouissement de la culture socialiste dans la République Populaire Roumaine.

Dans la dernière partie de l'article, l'auteur examine quelques-uns des traits qui caractérisent la nouvelle culture qui se développe dans notre pays.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

ASPECTE DIN LUPTA IDEOLOGICĂ DUSĂ ÎN MIȘCAREA MUNCITOREASCĂ DIN ȚARA NOASTRĂ ÎN PERIOADA 1917—1921 SUB INFLUENȚA MARII REVOLUȚII SOCIALISTE DIN OCTOMBRIE *

DE

LUCIA MUREȘANU

Lucrarea prezentă își propune a analiza aspecte din desfășurarea luptelor ideologice în mișcarea muncitorească de la noi, într-o perioadă istorică deosebit de importantă — perioada creării P.C.R., a analiza condițiile în care s-a dezvoltat și a crescut conștiința revoluționară a muncitorilor din țara noastră în cadrul societății capitaliste, și rolul ideologiei marxist-leniniste în acest proces istoric deosebit de complex.

Lupta dusă de comuniștii din țara noastră în perioada 1917—1921 poartă, în totalitatea sa, puternica influență a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie. Această luptă s-a desfășurat multilateral, s-a dus în probleme ideologice și politice multiple ce preocupă în general mișcarea muncitorească într-o țară. Am insistat în cele ce urmează asupra faptului că în această perioadă mișcarea muncitorească de la noi se orientează spre noua cale de dezvoltare ideologico-politică pe care o va îmbrățișa începînd cu acești ani în general întreaga mișcare muncitorească internațională : calea leninistă.

Aderarea în acești ani a mișcării muncitorești de la noi la principiul leninist al necesității creării partidului de avangardă al clasei muncitoare constituie problema teoretică și practică esențială. Acest principiu a primit o semnificație obiectivă hotărîtoare și în țara noastră pe măsură ce practica avîntului revoluționar al proletariatului de la noi a dovedit temeinicia sa de nezdruncinat.

În perioada 1917—1921, se constată existența unei situații revoluționare în țara noastră. Pe plan subiectiv, însă, la începutul acestei

* Fragmente din lucrarea cu același titlu. În partea prezentată autoarea s-a concentrat doar asupra problemelor luptei ideologice lăsînd la o parte, din lipsă de spațiu, analiza situației economice și social-politice a epocii.

perioade se observă că proletariatul a rămas în urmă, lipsindu-i un partid politic *revoluționar*, înarmat cu teoria înaintată, capabil de a organiza forțele sociale care începeau să se pună în mișcare și a le conduce la izbîndă. Prin faptul că tocmai în această perioadă, în condițiile existenței unei crize revoluționare deosebit de acute, proletariatul de la noi face un salt calitativ în direcția ridicării conștiinței sale, *aderă la calea leninistă de organizare a forțelor sale, de pregătire revoluționară prin partidul leninist*, se dovedește valabilitatea acelor teze ale filozofiei marxist-leniniste care susțin că apariția în societate a unor temeiuri obiective necesare realizării unui fenomen nou implică posibilitatea traducerii în realitate a fenomenului respectiv, realizarea lui. În această lumină se evidențiază clar faptul că în acea perioadă mișcarea muncitorească de la noi *trebuia* să pornească lupta pentru crearea P.C.R. Poziția comuniștilor din perioada 1917—1921, luptători pentru aderarea la calea leninistă a mișcării muncitorești a reflectat însăși necesitățile istorice.

Victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie a constituit pentru proletaritul lumii întregi dovada vie a posibilității traducerii în viață a socialismului, pasul hotărîtor spre verificarea în practică a socialismului științific. Elemente înaintate din mișcările muncitorești din toate țările au încercat încă din acei ani să deslușească în practica revoluționară a proletariatului din Rusia acele elemente ideologice, politice, organizatorice, care au asigurat proletariatului rus victoria asupra exploatatorilor. În *Stîngismul, boala copilăriei comunismului*, V. I. Lenin, subliniind caracterul internațional al Revoluției din Octombrie a arătat că, în înțelesul cel mai restrîns, acesta constă în caracterul inevitabil, istoric necesar, al repetării pe scară internațională a ceea ce s-a petrecut în Rusia. În actualul moment istoric — scrie Lenin în 1920 — situația e de așa natură încît exemplul rus prezintă tuturor țărilor cîteva aspecte cu totul esențiale ale viitorului lor inevitabil și apropiat. Muncitorii înaintați din toate țările au înțeles de mult aceasta și nu atît au înțeles-o cît au sezisat-o cu instinctul lor de clasă revoluționară.

Încă în perioada răscoalelor din 1907 și cu deosebire în condițiile războaielor balcanice și ale primului război mondial, în mișcarea muncitorească din Romînia se dezvoltă un curent de stînga, ai cărui exponenți erau Ștefan Gheorghiu, Al. Constantinescu și alții. Stînga revoluționară preconiza o politică intransigentă de luptă de clasă, o atitudine fermă împotriva războaielor imperialiste, în sfîrșit, transformarea socialistă pe cale revoluționară a Romîniei. Cu toată preponderența elementelor reformiste, oportuniste, stînga revoluționară nu numai că nu și-a încetat activitatea, dar și-a lărgit-o considerabil, exercitînd o influență sporită în cadrul mișcării noastre muncitorești.

Victoria Marii Revoluții Socialiste din Octombrie a influențat puternic și mișcarea muncitorească din țara noastră. Elementele revoluționare, sincer devotate cauzei proletariatului au luat hotărîrea fermă de a merge de acum înainte pe linia deschisă de proletariatul rus. În elanul revoluționar general ce s-a declanșat ca urmare a victoriei Revo-

luției din Octombrie s-au dezvoltat tot mai puternic nuclee de revoluționari, formate din muncitori înaintați, care au hotărît să pornească acțiuni imediate, pentru traducerea în practică a experienței revoluționare a proletariatului rus în condițiile luptei de clasă a proletariatului din Romînia. Sub influența Revoluției din Octombrie se cristalizează tot mai precis în mișcarea muncitorească de la noi aripa stîngă revoluționară, formată din adevărații reprezentanți ai intereselor proletariatului din Romînia. Iau naștere *grupuri de comuniști* care pentru a marca caracterul revoluționar al activității lor, spre deosebire de social-democrația oportunistă și reformistă, iau denumirea de *grupuri maximaliste* (grupuri de socialiști maximaliști) denumire inspirată după termenul rus bolșevic. Denumirea însăși arată atașamentul acestor grupuri față de Revoluția din Octombrie, aderarea la ideologia și politica bolșevicilor — a leninismului — termeni ce încep acum să circule și la noi cu un conținut din ce în ce mai precis. Crearea în mișcarea muncitorească din țara noastră a grupurilor de maximaliști, dovedește și în condițiile țării noastre justețea afirmației lui Lenin — amintită mai sus — că muncitorii înaintați, chiar și cu o slabă pregătire ideologică, care, după expresia lui Lenin „au înțeles *mai puțin*", au sezisat însă și au simțit „prin instinctul lor de clasă revoluționară" că singurul drum care va duce și proletariatul din țara noastră spre victorie este drumul deschis de proletariatul rus.

Aripa revoluționară de la noi popularizează pe larg în acești ani victoria Revoluției din Octombrie. În 1918 grupurile de comuniști publică broșura *Un an de la revoluția rusă*. În broșură se subliniază în mod just, însemnătatea internațională a revoluției socialiste se apreciază situația internațională în legătură cu influența exercitată asupra mișcării muncitorești de pretutindeni de acest eveniment important.

În 1918, grupurile de comuniști creează *Biblioteca Comunistă*, pentru a populariza „operele luptătorilor și scriitorilor revoluției proletare ruse", pentru a dovedi că prin partid și alte puternice organizații de clasă, clasa muncitoare din orice țară poate să cucerească puterea politică. *Biblioteca Comunistă* — se arată în continuare în programul acesteia — va pune la dispoziția clasei muncitoare și țărănești materialul literar necesar pentru a putea înțelege datoria și misiunea lor istorică.

Principalul mijloc agitatoric și propagandistic care popularizează în mișcarea muncitorească de la noi experiența proletariatului rus îl constituie însă *presa muncitorească*. O dată cu creșterea avîntului revoluționar al proletariatului, cu creșterea cerințelor sale ideologice, politice, organizatorice, se creează o rețea largă de ziare muncitorești. Subliniem apariția la 14 noiembrie 1918 a publicației *Trăiască Socialismul* care după primul număr — suspendat de cenzură — își schimbă denumirea în *Socialismul*. În același an reapare organul mișcării tineretului *Foaia Tînărului* — intitulat de la 1 iulie 1919, *Tineretul Socialist*.

Elementele înaintate din mișcarea muncitorească din țara noastră au sezisat faptul că Revoluția din Octombrie se adresează popoarelor, maselor de jos, pe care le învață să-și ia în propriile mîini soarta.

Grupurile de comuniști de la noi au început să ducă o activitate revoluționară, agitatorică și propagandistică susținută, pentru răspîndirea în mase a acestui adevăr [1]. Muncitorii înaintați de la noi își dau seama că proletariatul rus a ieșit învingător datorită principiilor teoretice revoluționare care l-au călăuzit [2].

În trecutul dezvoltării mișcării muncitorești din țara noastră, în anii dinaintea primului război imperialist, teza marxist-leninistă despre importanța factorului conștient în mișcarea muncitorească, despre rolul teoriei revoluționare în practica proletariatului, despre necesitatea unirii teoriei marxist-leniniste cu mișcarea muncitorească — teză ce exprimă esența revoluționară a filozofiei marxiste — nu a fost cunoscută în adîncimea sa, nu s-a impus ca principiu fundamental în lupta revoluționară a proletariatului. Începînd însă cu perioada avîntului revoluționar din anii 1917—1921, această teză începe să fie considerată ca un principiu de bază în activitatea revoluționară a proletariatului din țara noastră.

Elanul general al proletariatului de la noi, hotărît a urma exemplul proletariatului rus, declanșarea luptelor greviste împotriva oligarhiei burghezo-moșierești se desfășura la începutul perioadei 1917—1921 într-un cadru semi-spontan, fără o orientare ideologică și organizare bine închegată. Față de avîntul revoluționar al maselor, organizarea clasei muncitoare de la noi rămăsese mult în urmă. P.S.D., organizațiile de masă sindicale, se dovedesc învechite, incapabile a mai conduce proletariatul, a-i asigura victoria, fiind măcinate de reformismul și oportunismul propriu Internaționalei a II-a.

Oportuniștii și reformiștii, reprezentanți fideli ai ideologiei și politicii Internaționalei a II-a, acaparaseră în cea mai mare parte conducerea P.S.D., și desfășurau o activitate de înăbușire a elanului revoluționar al maselor, împiedicau prin metode și procedee fățișe sau

---

[1] În manifestul intitulat *Spre pacea lumii*, adresat *„Către poporul romîn"*, unul din primele manifeste publicate de grupurile de comuniști, se arată că revoluția rusă *„se adresează deadreptul popoarelor, pe care le îndeamnă să ia în propriile lor mîini chestiunea războiului și a păcii"*. Pe baza exemplului proletariatului rus, *Comitetul de acțiune social-democrat romîn* îndeamnă masele de asupriți din țara noastră să devină conștiente de forța lor, să lupte pentru propriile lor revendicări, împotriva oligarhiei burgheziei și moșierimii: „A venit vremea să vă apărați propriile voastre interese, interesele sutelor de mii de flămînzi și robi și nu interesele clicii care ne stăpînește și care a aruncat țara în prăpastie! *Dați-vă seama că în voi stă puterea și mîntuirea țării!* O singură cale ne rămîne: să izgonim pe cioclii și trădătorii de la putere, pentru ca poporul însuși prin oamenii lui, să ia în mînă conducerea țării, să-i aducă pacea mult așteptată" *(Documente din istoria P.C.R.*, Ed. pentru literatură politică, 1953, p. 9—11).

[2] Încă din primele manifeste adresate de grupurile de comuniști *„Către întreg poporul muncitor al țării"* se arată că „proletariatul rus a ieșit învingător pentru că a fost călăuzit de teoria socialistă... pacea a fost cîștigată pe baricadele orașelor Rusiei cu sîngele revoluționarilor muncitori și țărani *călăuziți de lumina socialismului... Socialismul revoluționar* a salvat omenirea *de prăpastie*. De azi începe o nouă eră în istoria lumii! Socialismul nu mai poate fi numai un vis frumos: el e triumfător, de el tremură reacțiunea de pretutindeni. Milioane de proletari desmoșteniți se bucură de triumful socialismului". În continuare se arată că revoluția rusă „a înălțat farul ideilor socialiste" *(Idem*, p. 12).

mascate, organizarea revoluționară a proletariatului. Social-democrații de dreapta manifestau tendințe vădite de trădare pe față a clasei muncitoare, de trecere și contopire cu reprezentanții ideologici și politici ai burgheziei și moșierimii. Poziția trădătoare evidentă a social-democrației de dreapta adeverea și în condițiile specifice ale țării noastre concluziile lui Lenin că, în noua perioadă, oportunismul s-a contopit întru totul cu politica burgheză. Adaptînd ideologia lor la necesitățile burgheziei și moșierimii, oportuniștii căutau un refugiu și în poziția centrului, a kautskismului [1].

În condițiile ascuțirii luptei de clasă dintre proletariat și burghezie în perioada avîntului revoluționar din anii 1917—1921, în sînul mișcărilor muncitorești de pretutindeni s-a declanșat o luptă ascuțită între curentul oportunist, reformist și curentul aripei revoluționare care începea să fie tot mai mult sprijinit de muncitori, hotărîți a urma calea revoluționară arătată de proletariatul rus.

Reprezentanții cei mai înaintați ai proletariatului din țara noastră au cunoscut îndeaproape situația clasei muncitoare din celelalte țări, activitatea revoluționară a elementelor comuniste din sînul mișcării muncitorești internaționale. Astfel, proletariatul din Romînia a luat cunoștință, încă înaintea constituirii oficiale a Internaționalei a III-a, de sciziunea produsă pe plan internațional între oportuniști și reformiști, pe de o parte, și elementele de stînga, revoluționare, hotărîte să aplice principiile marxismului. În condițiile luptei revoluționare împotriva teroarei și opresiunii regimului burghezo-moșieresc de la noi, aripa revoluționară începe să prindă o bază tot mai largă în masa muncitorească.

Ca un bilanț al cuceririlor obținute în anii 1917—1918 de aripa revoluționară din mișcarea muncitorească de la noi și totodată ca punct de plecare programatic în luptele ce vor urma, elementele revoluționare din P.S.D. publică în decembrie 1918 : *Proiectul de Program al Partidului Socialist din Romînia. Declarație de Principii.* Proiectul, echivalînd cu o expunere a noilor principii îmbrățișate de aripa revoluționară, constituie expresia fidelă a ceea ce începe să se contureze tot mai limpede în conștiința maselor de muncitori de la noi, în plin avînt revoluționar : orientarea revoluționară pe linia ideologiei și politicii Revoluției Socialiste din Octombrie — linie care peste un an (1919) se va închega definitiv pe plan internațional prin crearea Internaționalei a III-a. În *Proiect* se cere proletariatului din Romînia să lupte pentru schimbarea definitivă a vechii societăți, pentru preluarea puterii politice din mîna burgheziei, sarcină ce se poate înfăptui numai pe calea revoluționară. *Proiectul* consideră, în mod just, partidul clasei muncitoare ca singurul partid revoluționar capabil să elibereze masele,

[1] Încă din 1915, V. I. Lenin remarca existența în țara noastră a curentului centrist, legat de poziția lui Kautski. „Forma în care se manifestă această falsitate fundamentală a «kautskismului» variază de la țară la țară", scria Lenin în 1915. „În Romînia Racovschi, declarînd război oportunismului, ca fiind vinovat de falimentul Internaționalei, e gata totodată să admită legitimitatea ideii apărării patriei" (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 306).

evidențiind necesitatea organizării proletariatului *pe baza unei înalte conștiințe de clasă*, necesitatea ca P.S.D. să-și însușească un profil nou, revoluționar, să depună toate sforțările pentru trezirea, educarea și organizarea revoluționară a muncitorimii din orașe și sate.

Noul Proiect de program al P.S.D. din Romînia întărește și mai mult concluzia că în conștiința maselor muncitoare de la noi începe în acești ani a lua formă concretă dorința de a urma, în lupta împotriva regimului exploatator, un drum nou, revoluționar și vădește începuturile influenței leninismului asupra mișcării noastre muncitorești.

Peste un an, în 1919, V. I. Lenin, analizînd împrejurările creării Internaționalei a III-a, exprima faptul că ea s-a constituit doar în *mod formal* în 1919, că la această dată s-a așternut doar pe hîrtie *ceea ce în conștiința maselor luase de acum o formă hotărîtă*. Faptul că încă înainte de constituirea oficială a Internaționalei a III-a *Declarația de principii din 1918* exprimă și în țara noastră unele teze principiale ce vor sta la baza creării Internaționalei a III-a dovedește și în condițiile mișcării muncitorești de la noi, justețea afirmației lui Lenin.

Declarația de principii, care reprezintă unul din primii pași făcuți de aripa revoluționară din mișcarea muncitorească de la noi spre reorganizarea pe baze noi, revoluționare a partidului, suferă însă de serioase lipsuri atît ideologice cît și politice și organizatorice. Autorii nu analizează situația social-politică din țara noastră, nu stabilesc, în funcție de aceste noi împrejurări interne, necesitatea creării partidului revoluționar, menținîndu-se pe poziții declarative, uzînd de formulări teoretice vagi, nesusținute *de un program practic de acțiune*. Declarația nu pune în mod hotărît, printr-un program de acțiune concret, ideologic și politic, problema luptei împotriva oportunismului de la noi. Lipsa unui program revoluționar-comunist, concret de acțiune, care să orienteze muncitorimea în practica revoluționară, în luptele greviste, a permis oportunismului și reformismului să întrețină mai departe discrepanța dintre teorie și practică, să împiedice mișcarea grevistă și, în general, avîntul revoluționar să se ghideze după teoria revoluționară.

*

Pe baza analizei faptelor concrete din anii premergători și contemporani primului război mondial, Lenin a conchis că în noua perioadă, oportunismul, datorită faptului că s-a contopit într-un șir de țări cu politica burgheză sub forma social-șovinismului, nu-și mai poate subordona întru totul mișcarea muncitorească. Totuși, arăta Lenin, el mai prezintă chiar și în aceste condiții principalul pericol în calea organizării proletariatului, a închegării conștiinței sale de clasă. Considerînd, încă din 1916, sciziunea în mișcarea muncitorească din lumea întreagă ca un fapt pe deplin vizibil, Lenin conchidea că în drumul ei spre comunism, mișcarea muncitorească va trebui să mai străbată o lungă perioadă de luptă împotriva oportunismului „propriu" din fiecare țară. Teza lui Lenin s-a verificat și în sînul mișcării muncitorești din țara noastră. Ascuțirea luptei ideologice dintre elementele revoluționare

comuniste și oportuniști s-a produs ca urmare a importantei cotituri ce a survenit în lupta de clasă a proletariatului de la noi, în condițiile crizei revoluționare din anii 1917—1921 și sub influența Revoluției Socialiste din Octombrie.

Ideologic, oportuniștii au susținut și la noi cunoscutele teze ale Internaționalei a II-a, cunoscutele procedee de falsificare a marxismului, de reducere a lui la materialism economic, de înlocuire a metodei dialectice marxiste prin metafizică. Gherismul constituie ideologia oportunistă specifică țării noastre, baza tuturor variantelor pe care le-a combinat ideologia reformismului de la noi. Apariția și persistența de relativ lungă durată a ideologiei gheriste confirmă și în condițiile țării noastre justețea tezei lui Lenin că oportunismul îmbracă forme particulare, concrete, potrivit specificului fiecărei țări, în concordanță cu caracteristicile originale ale economiei, politicii, culturii, componenței naționale a țării respective. Datorită faptului că țara noastră a fost slab dezvoltată din punct de vedere capitalist, păstrînd puternice rămășițe feudale în agricultură, principalul argument teoretic al oportunismului de la noi a constat în supraevaluarea acestor rămășițe, în minimalizarea pînă la totală negare" a dezvoltării capitalismului la noi și de aici a dezvoltării proletariatului însuși. Pentru oportuniștii și reformiștii de la noi, concluziile „firești" implicate de teoria neoiobăgiei a lui C. D. Gherea, (negarea necesității alianței proletariatului cu țărănimea, negarea forței și capacității revoluționare a țărănimii etc.) constituiau și în această perioadă arma ideologică împotriva luptei revoluționare a clasei muncitoare. Împotriva liniei Internaționalei a III-a, oportuniștii și reformiștii de la noi își intensifică acțiunile de promovare a ideilor ideologilor oportuniști din Apus, (Bernstein, Otto Bauer), dușmani declarați ai marxism-leninismului, publică și popularizează cu asiduitate opera lui Kautsky din perioada sa de renegare a marxismului [1].

Ghelerterismul propovăduia în acești ani „primenirea totală a capitalismului" prin cooperație, „expropriațiunea treptată a plusvalorii de către muncitorii uniți în cooperație" etc.

Pe plan filozofic, trecerea din ce în ce mai vădită a oportuniștilor de la reformism spre social-șovinism, spre totala renegare a marxismului, s-a exprimat și la noi prin adoptarea tot mai fățișă a idealismului. Negînd rolul factorului conștient, propovăduind tezele reacționare despre dezvoltarea spontană spre socialism, teza despre „rolul hotărîtor și unic" al nivelului forțelor de producție, despre mersul „automat" spre socialism, oportuniștii se situau pe poziția reacționară a identificării socialului cu conștientul, a ștergerii diferenței calitative dintre conștiința care oglindește existența socială și existența însăși. De pe aceste poziții teoretice net idealiste, oportuniștii încercau să acrediteze ideea despre factorii ideali ca „factori determinanți" ai

[1] *Socialismul* din 27 mai 1919, publică articolul lui Otto Bauer, *Socializarea. Cum trebuie înțeleasă*, iar nr. din 16 aprilie 1919, articolul *Îndrumări pentru un program de activitate socialistă*, de Karl Kautsky etc..

istoriei, să „mențină" marxismul doar ca formulă exterioară. Prin teoria despre cooperație, ca metodă practică de trecere spre socialism, Ghelerterismul — de exemplu — susținea posibilitatea „îmbunătățirii sistemului capitalist prin soluții pur ideale", considera „îndemnul nativ spre libertate", „umanismul nativ al autoajutorării" etc., drept principii etice eterne, mijloace și condiții ale progresului social. Căutînd „sinteza" între evoluție și revoluție, centriștii, pe de altă parte, condiționau înfăptuirea socialismului numai de „voința socialiștilor și a proletariatului de a realiza statul și societatea socialistă" (poziție tipică în lucrările lui Ilie Moscovici).

Declanșarea avîntului revoluționar, intensificarea luptelor greviste, extinderea lor pe scară națională au constituit un motiv de panică în rîndurile oportuniștilor. Ei așteptau momentul prielnic pentru a înăbuși avîntul maselor, a-l canaliza pe calea reformismului, pentru „a adormi" lupta de clasă a proletariatului. Pe această linie ei dezic *Declarația de principii* din 1918.

Elementele revoluționare din mișcarea muncitorească duc, în această perioadă, o luptă susținută de demascare a oportunismului și reformismului. La 24 februarie 1919 în numele muncitorimii revoluționare din Galați și Brăila, ziarul *Republica Socială* publică un important articol îndreptat împotriva oportuniștilor — cu titlul semnificativ *Jos Masca* — în care se arată că oportuniștii au pus mîna pe ziarul *Socialismul,* de unde încearcă să producă confuzie în mișcarea muncitorească, să întoarcă muncitorimea înapoi pe drumul reformismului, al compromisurilor cu burghezia. Ideologiei și politicii trădătoare a social-democrației de dreapta, muncitorii îi opun *socialismul revoluționar,* singurul care poate călăuzi proletariatul spre victorie. În *Socialismul* din 5 martie 1919 se publică protestul muncitorilor din Ploiești, care în ședința din 14 februarie 1919 au luat atitudine negativă față de Declarația în problema națională a social-democrației oportuniste ca și, în general, împotriva oportuniștilor care au profitat de situația creată în urma masacrului de la 13 decembrie 1918 [1]. „Concepția antiștiințifică și antimarxistă care stă la baza Declarației, duce la o adevărată idealizare a războiului actual imperialist și a societății capitaliste, a cărei vrednică odraslă este el" — se scrie în *Socialismul* din 24 februarie 1919. Arătînd că, prin Declarația lor, oportuniștii au ajuns în totală contrazicere cu Proiectul de program din decembrie 1918, muncitorimea din Ploiești protestează împotriva atitudinii și trădării oportuniste, invitînd și organizațiile muncitorești din restul țării să se asocieze protestului ei: „La reapariția Socialismului, așteptam hrana sufletească cu care eram obișnuiți înainte de 13 decembrie, a declarat muncitorul N. Ionescu. Noua directivă a ziarului nostru și-a atras laudele presei burgheze, în schimb a stîrnit nemulțumiri în rîndurile muncitorimii" [2].

---

[1] Vezi ziarul *Socialismul* din 24 februarie și 3 martie 1919.
[2] *Ibidem.*

Creșterea avîntului revoluționar, intensificarea activității ideologico-politice a grupurilor comuniste în mișcarea muncitorească, are ca urmare sporirea numărului de ziare muncitorești, lărgirea rețelei presei muncitorești. Întărirea poziției comuniștilor în sînul mișcării muncitorești, ascuțirea luptei împotriva oportuniștilor, se oglindesc puternic în presă. În 1919 apar o serie de noi periodice muncitorești. Apar *Revoluția Socialistă* și *Comunismul*, *Republica Socială* — Organ socialist-comunist, (24 ianuarie 1919 la Brăila, inițial ziarul a apărut cu numele de *Sfatul Muncii*), *Lupta Socialistă* la Ploiești (11 februarie 1919), *Cuvîntul Socialist* la Turnu-Severin ; *Erdely vasutás* (la 10 octombrie 1919) ș.a. Presa comunistă se întărește și prin organizarea de către grupurile comuniste a noi tipografii ilegale care duc la înmulțirea numărului broșurilor și manifestelor. Se publică broșurile : *Măi frate soldat, Milogii de la Washington*, precum și altele ce au ca scop propaganda la sate. Tot în acest an comuniștii sprijină răspîndirea broșurii în limba romînă : *Internaționala III-a, Manifestul său. Principiile sale, Primul său Congres.*

Activitatea propagandistică desfășurată de Internaționala Comunistă a ajutat și în țara noastră la pregătirea conducătorilor mișcării muncitorești, la educarea lor ideologică și politică, a îndrumat lupta lor împotriva oportuniștilor. Traducerea în acești ani în limba romînă a materialelor primului Congres al Internaționalei, a *Manifestului Congresului*, adresat *Către proletariatul internațional*, precum și a *Statutelor și Directivelor Internaționalei a III-a* votate la al II-lea Congres, au constituit un material ideologic valoros în orientarea revoluționară a mișcării muncitorești din țara noastră spre leninism. Internaționala a III-a a răspîndit de asemenea un material teoretic deosebit de important, *Rezoluția cu privire la rolul Partidului Comunist în revoluția proletară*, care conține principalele aspecte ale învățăturii lui Lenin despre partidul de tip nou [1].

Promovarea principiilor Internaționalei Comuniste în țara noastră se face și prin informarea proletariatului asupra situației interne din sînul mișcării muncitorești din celelalte țări. În acești ani publicațiile Internaționalei Comuniste *La revue communiste*, *Il Soviet*, *Le Phare*, *Novoe Vremea* etc. sînt larg răspîndite în țara noastră.

O influență deosebită o exercită acuma asupra mișcării muncitorești de la noi activitatea grupului revoluționar *Spartakus* din Germania. În 1920 se publică în limba romînă broșura *Un program de luptă comunistă*, care conține programul fracțiunii spartachiste din mișcarea muncitorească din Germania. În *Cuvînt înainte* se scrie : „Am tradus acest program al partidului spartachist înlăturîndu-i, bineînțeles, caracterul său local, pentru că el cuprinde întreaga concepție principală și tactică a comunismului ... și punctele esențiale ale revendicărilor sale profund revoluționare ... Un program ca cel de față, care atacă cu energie elementele trădătoare ale socialismului ca și pe cele ezitante, va învăța masele de muncitori să tragă la răspundere cu o

[1] Vezi și *Lupta Socialistă* din 3 octombrie 1920.

egală energie pe toți aceia dintre conducătorii mișcării noastre, care au avut și au atitudine rușinos de inconsecventă după 13 decembrie. Am dori ca cuprinsul clar și sincer al acestui program să hotărască pe muncitorii din Romînia să înlăture din partid pe toți lașii și trădătorii, să invite pe cei care mai afirmă încă credința lor în izbînda comuniștilor să nu meargă pe zece cărări către scopul final al idealului nostru revoluționar, să nu se ascundă după deget cînd vor fi chemați să spună cu sinceritate ceea ce gîndesc, să nu samene confuzia în masa organizată a mișcării noastre și să se întoarcă bărbățește la Declarația de principii dinaintea lui 13 decembrie, în care ne declarăm solidari cu revoluția rusă, promițînd că vom lupta prin toate mijloacele pentru înfăptuirea societății comuniste. Ora unei acțiuni sincere a sosit. În atîtea țări comuniștii spun pe față ceea ce gîndesc... Muncitorii din Romînia trebuie să cheme la datorie pe conducătorii lor. Și, dacă aceștia vor avea și de aci înainte aceeași atitudine în doi peri, să fie fără ezitare înlăturați și înlocuiți cu alții mai demni, mai sinceri și mai curajoși..." (*Fragment din Cuvînt înainte*) [1].

Concomitent cu răspîndirea în presa muncitorească din țara noastră a ideilor Internaționalei a III-a, din inițiativa unor elemente fruntașe din sînul mișcării de tineret au fost traduse în limba romînă și publicate în *Tineretul Socialist*, principiile teoretice și organizatorice ale *Internaționalei Tineretului Comunist*. Peste voința conducătorilor oportuniști, împotriva lor, comuniștii publică aproape zilnic în presa muncitorească articole ca și extrase din tezele și rezoluțiile Internaționalei a III-a.

Tezele teoretice ale Internaționalei a III-a au indicat elementelor revoluționare din mișcarea muncitorească necesitatea de a-și concentra și mai mult atenția asupra problemelor teoretice, de a lupta pentru o mai largă răspîndire și o mai justă interpretare a principiilor marxist-leniniste. Sub această influență comuniștii din țara noastră constată rămînerea în urmă a nivelului ideologic al clasei muncitoare față de potențialul revoluționar, de avîntul revoluționar al maselor muncitoare. Ca urmare a acestui fapt ei hotărăsc editarea unei reviste ideologice. La 1 iulie 1920 apare *Lupta de clasă*, cu scopul de a forma și ridica nivelul de cunoștințe teoretice al masei muncitoare, de a răspîndi marxism-leninismul.

Editorialul primului număr al revistei *Lupta de clasă* subliniază cerințele care au impus apariția unui organ teoretic pentru răspîndirea ideologiei marxist-leniniste, sarcinile pe care revista se angajează a le îndeplini în direcția luptei ideologice. De la început, *Lupta de clasă* se situează pe pozițiile marxism-leninismului revoluționar, curățat de infiltrații oportuniste, își asumă sarcina răspîndirii în mase a tezelor revoluționare ale Internaționalei Comuniste. Constatînd rămînerea în urmă a nivelului ideologic față de avîntul revoluționar, în editorialul

[1] Proletariatul din țara noastră și-a exprimat solidaritatea cu acțiunile revoluționare ale fruntașilor mișcării muncitorești germane, K. Liebknecht și Roza Luxemburg. În presa muncitorească comuniștii popularizează atitudinea intransigentă a celor doi luptători (Articole apărute în *Tineretul socialist* din 15 februarie 1920 etc.).

nr. 1 al revistei *Lupta de clasă* se scrie : „Partizanii de la noi ai afilierii imediate, deși formînd o majoritate zdrobitoare numără încă prea puține elemente capabile să se documenteze asupra I. C. (Internaționalei Comuniste — *L. M.*) deadreptul de la izvoare, din literatura apărută în limbi străine. Armamentul lor teoretic este de aceea inferior entuziasmului care-i însuflețește. Tocmai din acest motiv *Lupta de clasă* își propune să furnizeze elementelor conștiente, militante, din mișcarea muncitorească din Romînia cît mai mult din armamentul teoretic de care au nevoie". În continuare se scrie : „...cu cît mai adînc va pătrunde proletariatul conștient și militant în comoara acestor învățături (ale marxism-leninismului — *L. M.)* cu atît mai bine va putea dînsul folosi armele minunate pe care *experiența revoluționară* a Internaționalei Comuniste i le pune la îndemînă". Este foarte important că în editorialul numărului 1 al revistei *Lupta de clasă* se apreciază în mod just rolul și importanța factorului conștient, al teoriei marxist-leniniste, pentru mișcarea muncitorească. Această poziție subliniază un nivel teoretic mai înalt atins de unele elemente, cele mai ridicate, din sînul mișcării muncitorești din această perioadă.

În perioada 1917—1921 sub presiunea cerințelor maselor de muncitori, care, ca urmare a influenței Marii Revoluții Socialiste din Octombrie căutau în literatura marxistă căile de ieșire din situația de neagră mizerie în care se zbăteau, și sub presiunea comuniștilor, purtători ai năzuințelor maselor largi, conducătorii oportuniști din P.S.D. au fost nevoiți să publice noi ediții din operele lui K. Marx și Fr. Engels. Aceasta au făcut-o și de teama de a nu pierde legătura cu masele de muncitori [1]. Astfel au fost reeditate, *Manifestul Partidului Comunist, Salariu, preț, profit* de K. Marx, *Originile socialismului științific* (intitulată și *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință)* și *Originea familiei, a proprietății private și a statului* de Fr. Engels.

Răspîndirea în țara noastră a operelor originale ale lui Marx și Engels s-a făcut și prin răspîndirea lucrărilor lor apărute în limba germană, rusă precum și a edițiilor franceze. Caracteristic, în această perioadă, pentru răspîndirea literaturii originale din opera clasicilor marxismului este *publicarea în limba romînă a unor lucrări din opera lui V. I. Lenin.*

Leninismul, care pe plan mondial s-a dezvoltat atunci cînd contradicțiile capitalismului au atins punctul culminant, cînd revoluția proletară a devenit o chestiune de practică imediată iar pentru proletariat a început o nouă perioadă — perioada asaltului direct împotriva capitalismului — a pătruns și în condițiile țării noastre atunci cînd în stiuația social-politică au fost coapte condițiile obiective. Pătrunderea leninismului *exprimă apariția unei noi etape în dezvoltarea mișcării muncitorești din țara noastră.*

---

[1] Sub imperiul acelorași cerințe, în acești ani s-au reeditat și biografiile lui K. Marx și Engels. Astfel a reapărut în 1919 *Schiță biografică a lui Karl Marx* de dr. Ottoi Călin care, în pofida greșelilor ei a constituit totuși prima lucrare mai largă în limba romînă asupra vieții și operei lui Karl Marx. De asemenea s-a publicat în limba romînă biografia lui Friedrich Engels, scrisă de K. Kautsky.

În situația obiectivă revoluționară din mișcarea muncitorească, elementele de avangardă de la noi s-au îndreptat spre acele principii teoretice care au asigurat victoria proletariatului rus, spre teoria, revoluționară pînă la capăt, a leninismului, deoarece ea răspîndea în modul cel mai profund și mai complex și nevoilor arzătoare ale mișcării muncitorești din țara noastră.

În anii 1918—1921 au apărut numeroase articole și broșuri cuprinzînd materiale traduse din lucrările lui V. I. Lenin. Anul 1920 — anul în care avîntul mișcării muncitorești a atins un punct deosebit de înalt — se caracterizează și prin răspîndirea celor mai multe traduceri din operele lui Lenin. Publicarea în presa muncitorească de către comuniști a articolelor lui Lenin : *Conferința social-democrației ruse* [1], *Democrația burgheză și democrația proletară* [2], *Internaționala Comunistă* [3] *O scrisoare a lui Lenin către tovarășii italieni* [4], *Lenin asupra tacticii comuniștilor* [5], *Problemele puterii sovietice* [6], *Sîmbetele comuniste* [7], *Trecerea de la capitalism la socialism* [8], *Din scrisoarea lui Lenin ca răspuns la scrisoarea lui Longuet* [9], *Eroii Internaționalei de la Berna* [10], *Lenin și Parlamentarismul* [11], *Bolșevicii comuniști și clasa țărănească de mijloc* [12], *Cuvîntarea lui Lenin la al XVIII-lea Congres pan-rus al sovietelor* [13], *Lenin vorbește tineretului* [14] etc. ; editarea de către comuniștii de la noi a broșurilor : *Puterea Sovietelor și criza socială din Germania* [15], *Raport și discurs la al III-lea Congres al Sovietelor din toată Rusia* [16], *Democrația burgheză și dictatura proletariatului* [17]. *Eroii Internaționalei de la Berna* [18], *Problemele puterii Sovietice* [19] etc., au constituit pentru proletariatul de la noi *o legătură directă, nemijlocită, cu ideile leninismului, un răspuns la problemele ce frămîntau muncitorimea din țara noastră*. În aceste materiale, Lenin se referă în mod deosebit la necesi-

---

[1] *Romînia Muncitoare*, 1919, anul VIII.
[2] *Socialismul*, numerele din 24, 25, 26 august 1919.
[3] *Tineretul Socialist*, din 4 noiembrie 1919 ; Socialismul din 3 ianuarie 1920.
[4] *Socialismul*, din 2 februarie 1920.
[5] *Nădejdea*, din 2 iunie 1920.
[6] *Lupta Socialistă*, din 20 iunie—27 iunie 1920.
[7] *Lupta de clasă*, din 1 iulie 1920 ; e cuprins cap. V din *Statul și Revoluția*.
[8] *Lupta Socialistă*, din 11 iulie 1920.
[9] Idem, din 11 iulie—22 august 1920.
[10] Ibidem.
[11] *Cuvîntul socialist*, din 27 august 1920, articolul cuprinde răspunsul dat de Lenin comunistei engleze Silvia Pankhurst.
[12] *Lupta de clasă*, din 6—7 septembrie, 7 octombrie 1920, 20 ian. 1921.
[13] Idem, din 20 ian. 1921.
[14] *Tineretul Socialist*, din 15 iulie 1921. Traduceri din Lenin au apărut și în anii anteriori perioadei 1917—1921. Amintim articolul *Un răspuns tovarășului Wanderwelde*, publicat la 19 octombrie 1914 de ziarul *Lupta*. Din materialele apărute după 8 mai 1921, amintim *Tinerimea comunistă și menirea ei*, articol publicat în *Lupta Socialistă*, din 9 octombrie 1921 și *Lenin răspunde birfitorilor* în *Tineretul Socialist*, din 19 noiembrie 1921.
[15] Apărut în 1918.
[16] " " "
[17] Publicată în 1920.
[18] " " "
[19] " " "

tatea luptei împotriva reformismului liderilor Internaționalei a II-a și a însușirii de către mișcarea muncitorească a tacticii revoluționare, la necesitatea creării partidului de avangardă al proletariatului.

Pătrunderea literaturii marxiste originale, ca urmare a creșterii cerințelor ideologice a maselor de muncitori în plin avînt revoluționar a influențat desfășurarea luptei ideologice. Însoțirea lucrărilor lui Marx, Engels, Lenin, de comentarii și note, însoțirea tezelor teoretice ale marxism-leninismului cu exemple concrete, fapte, practici din țara noastră, au facilitat înțelegerea și răspîndirea principiilor marxist-leniniste.

Alegerea și promovarea judicioasă în acești ani a materialelor teoretice reclamate de însăși cerințele noii etape de dezvoltare a mișcării muncitorești, explică, în mare parte, faptul că relativ puținele lucrări traduse și editate din opera lui Marx, Engels, Lenin au jucat un însemnat rol în lupta ideologică și politică, în practica revoluționară a proletariatului din Romînia anilor 1917—1921. Tipărirea lucrărilor clasicilor marxism-leninismului a constituit o însemnată armă ideologică în lupta împotriva oportunismului, care încerca să falsifice marxismul, să inducă în eroare masele de muncitori, susținînd că leninismul ar contrazice tezele lui Marx și Engels. Lucrările lui V. I. Lenin au constituit principalul sprijin al elementelor comuniste în lupta împotriva oportuniștilor — social-democrației de dreapta și centriștilor — precum și în lupta împotriva putschiștilor. Tot mai des apar în presa muncitorească din această perioadă articole în care *autorii se sprijină în mod direct pe lucrările lui Lenin* [1].

---

[1] În *Tineretul Socialist* din 21 octombrie 1919, găsim o ascuțită polemică îndreptată împotriva principalilor reprezentanți oportuniști ai Apusului și împotriva adepților lor din țara noastră care sînt demascați — toți deopotrivă — ca trădători și falsificatori ai marxismului. Bazîndu-se pe cunoașterea lucrărilor lui V. I. Lenin, autorul articolului scrie : „Am insultat ? Pe cine ? Dacă toți social-patrioții și social-oportuniștii acceptă cuvintele lui Lenin «dictatura proletariatului este singurul mijloc de apărare al celor activi contra jugului capitalului, contra asupririi din partea dictaturii militare a burgheziei, contra războaielor imperialiste. Dictatura proletariatului este singurul pas către adevărata egalitate și democrație, nu pe hîrtie, dar în realitate», dacă ei acceptă aceste idei și acționează în conformitate (cu ele — *L.M.*) atunci sînt gata să cer scuze" (vezi și polemica din *Tineretul Socialist*, din 15 februarie 1920).

Lucrările lui Lenin sînt recomandate de comuniști tuturor muncitorilor. Înfierînd oportunismul Internaționalei a II-a, care timp de 26 de ani (de la fondarea Internaționalei a II-a — 1918 — și pînă în 1914) n-a făcut altceva decît „să falsifice și să denatureze marxismul, să anihileze sufletul revoluționar al operelor lui Marx și Engels", pe un ton deosebit de ascuțit, polemic, comuniștii demască *pe baza lucrărilor lui Lenin* legăturile dintre oportuniștii din Romînia și confrații lor din Apus : „Cum l-au denaturat (marxismul — *L. M.*) și cum îl denaturează, rog pe tovarășii cărora li s-au aprins cîlcîiele după Internaționala a II-a să cerceteze scrierea lui Lenin, *Statul și Revoluția*. Acolo vor găsi și pe frații lor oportuniști din Europa întreagă, țintuiți la stîlpul infamiei."

Atenția deosebită cu care elementele comuniste din țara noastră au urmărit lucrările lui V. I. Lenin, le-au verificat veridicitatea și tăria de nezdruncinat, le-au relevat valoarea, ca armă esențială în munca de organizare a proletariatului din țara noastră, rezultă și din aprecierea făcută de elementele comuniste lucrării lui Lenin, *Sarcinile Uniunii Tineretului*. La prezentarea unui fragment din această lucrare în *Tineretul Socialist* din 15 iunie 1921 se scriu următoarele : „Atragem atențiunea că, cu

Pe măsura pătrunderii în țara noastră a unor lucrări originale din opera lui V. I. Lenin, a răspîndirii tezelor Internaționalei a III-a, a clarificării ideologice a proletariatului, aceasta va milita tot mai mult pentru însușirea principiului leninist cu privire la necesitatea creării partidului comunist, a afilierii partidului proletariatului de la noi la Internaționala Comunistă.

★

În lucrarea *Ce-i de făcut?* V. I. Lenin arată că mișcarea revoluționară ce se înfiripă într-o țară se poate dezvolta cu succes numai cu condiția ca ea să-și asimileze roadele experienței celorlalte țări. Pentru aceasta — arată Lenin — *e nevoie să apreciezi critic experiența aceasta și s-o verifici tu însuți.* Principiile leniniste despre necesitatea instaurării dictaturii proletariatului, despre necesitatea creării partidului de tip nou, larg popularizate prin activitatea desfășurată de Internaționala a III-a, primesc și la noi o deosebită valoare *în momentul în care justețea lor este verificată de însăși practica luptei de clasă.* În practica luptelor greviste și în special în cadrul grevei generale din 1920 s-a dovedit și în țara noastră că singur elanul revoluționar al maselor, este insuficient. Experiența grevei generale din 1920 a determinat întreprinderea de acțiuni concrete pentru făurirea în cel mai scurt timp a avangărzii revoluționare a clasei muncitoare din Romînia : partidul marxist-leninist.

Desfășurarea grevei generale din 1920 *a verificat în mod definitiv* incapacitatea vechiului Partid Socialist de a mai conduce la victorie proletariatul din țara noastră. Evidențiindu-se, cu ocazia grevei, forța revoluționară a întregii mișcări muncitorești, lărgirea ei, s-a dovedit totodată — în procesul practicii — incapacitatea vechilor forme de organizare ale proletariatului de a uni și a conduce mai departe această forță. Comuniștii au explicat muncitorilor că greva generală s-a terminat cu o înfrîngere tocmai din cauză că vechile organizații au fost incapabile să conducă avîntul revoluționar al muncitorilor. În urma trădării grevei generale de către oportuniști, comuniștii din țara noastră sînt hotărîți să schimbe „arma criticii" împotriva oportunismului în „critica prin arme", să treacă faptic la sciziunea cu oportuniștii și, de pe aceste poziții, la crearea Partidului Comunist din Romînia.

Atitudinea față de principiile fundamentale ale Revoluției Socialiste din Octombrie au constituit și în țara noastră o piatră de încercare a poziției diferitelor grupări din sînul mișcării muncitorești. Caracterul reacționar al oportuniștilor și reformiștilor a ieșit la iveală și la

---

toate că Lenin a vorbit pentru tineretul rus care a înfăptuit revoluția și se află pe drumul de a înfăptui o lume nouă, totuși fiecare cuvînt al lui Lenin are un deosebit interes și pentru noi, pentru tineret în special și pentru muncitori în genere. Fiecare frază din discursul lui Lenin reprezintă o idee care trebuie să servească drept călăuză tuturora, propagandiștilor în primul rînd".

noi în momentul în care, prin intensificarea pătrunderii marxism-leninismului — ca urmare a influenței ideologice a Revoluției din Octombrie — ei s-au demascat ca dușmani ai lui. Principiile Revoluției Sovietice au verificat și tăria stîngii din mișcarea muncitorească din țara noastră, tărie care a dus mișcarea muncitorească de la noi, la victorie.

Prin acțiunea grupurilor comuniste, îndreptată în direcția închegării în sînul Partidului Socialist a unei puternice aripi revoluționare, au putut fi identificate elementele cele mai valoroase din sînul mișcării muncitorești, capabile să constituie nucleul conducător, avangarda proletariatului din Romînia. Cîștigînd de partea lor masele de muncitori, acestea impun, peste voința oportuniștilor, convocarea în ziua de 8 mai 1921 a Congresului P. S., în cadrul căruia s-a consfințit victoria istorică a leninismului împotriva oportunismului în mișcarea muncitorească din țara noastră : crearea P.C.R.

În 1920, în *Stîngismul, boala copilăriei comunismului,* Lenin sublinia, ca o condiție esențială pentru victoria bolșevismului, necesitatea ca masele însești să se convingă prin propria lor experință de justețea strategiei și tacticii partidului de avangardă.

Crearea P.C.R. s-a bazat de la început pe încrederea și devotamentul maselor largi de muncitori din țara noastră.

Din cauza opresiunii și teroarei exercitate de regimul burghezo-moșieresc, în desfășurarea activității ideologice și propagandistice elementele revoluționare din mișcarea muncitorească au întîmpinat mari greutăți. În condițiile stării de asediu, cenzurii etc., tipografiile în care se imprimau manifestele și broșurile comuniste funcționau în adîncă ilegalitate. Mari greutăți au întîmpinat comuniștii și din cauza lipsei de fonduri. Deși în neagră mizerie materială, muncitorii pun leu cu leu pentru a asigura apariția presei muncitorești, a manifestelor etc. [1]. Adeseori sînt suspendate organele de presă muncitorești, sînt interzise cărțile și broșurile revoluționare. Această situație a avut serioase urmări negative asupra pregătirii ideologice a elementelor înaintate ale proletariatului, a împiedicat într-o oarecare măsură înarmarea lor cu cunoașterea și capacitatea de a aplica și dezvolta principiile socialismului științific la condițiile țării noastre.

Lipsurile activității ideologice și practic-organizatorice a aripei revoluționare din etapa 1917—1921, nu ne pot face azi ca, în perspectiva timpului scurs, să nu apreciem ca deosebit de importantă activitatea elementelor comuniste care au luptat cu perseverență pentru crearea P.C.R. Numai prin construirea bazelor teoretice revoluționare

---

[1] Această situație materială precară a cunoscut-o mișcarea muncitorească de la noi întotdeauna pe vremea dominației regimului burghezo-moșieresc. Amintim în acest sens o adresă trimisă de redacția ziarului *Foaia Tînărului,* Bibliotecii Academiei Romîne, în care se arată că „apariția ei" (a Foii Tînărului, mai tîrziu *Tineretul Socialist, —L.M.*) a fost de multe ori amînată, luni de-a rîndul din cauze lesne de înțeles — „lipsa de bani".

ale partidului clasei muncitoare, prin crearea P.C.R., lipsurile și greșelile principiale grave puteau fi înlăturate, mișcarea muncitorească din Romînia putea fi înarmată ideologic, pregătită și îndrumată spre victoria finală. Tocmai din aceste considerente ar fi greșit ca cercetarea luptei ideologice din 1917—1921 să exagereze părțile negative din activitatea ideologică desfășurată de comuniștii din această perioadă, să aprecieze ca fiind o lipsă foarte gravă neînțelegerea sarcinilor desfășurării revoluției burghezo-democratice, neînțelegerea necesității alianței proletariatului cu țărănimea etc. O viziune științifică în legătură cu aceste probleme, aplicarea lor în practica revoluționară din țara noastră, *nu se putea realiza* fără existența P.C.R. În aprecierea activității ideologice revoluționare desfășurată de mișcarea muncitorească din țara noastră în această perioadă trebuie să fim conduși de viziunea semnificației hotărîtoare ce o avea crearea P.C.R. pentru întreaga dezvoltare ulterioară a mișcării muncitorești.

Condițiile specifice în care s-a creat Partidul Comunist din Romînia au fost acelea ale transformării vechiului P.S.D. într-un partid nou, revoluționar, *prin aderarea la leninism*. Aceste împrejurări specifice s-au oglindit și prin numele de *Partid Socialist-Comunist* cum a fost denumit pentru un scurt timp P.C.R., imediat după Congresul de constituire. Crearea partidului comunist din țara noastră nu a avut loc însă fără o anumită moștenire ideologică și practică necorespunzătoare spiritului consecvent revoluționar și care va fi învinsă de abia la Congresul al V-lea al P.C.R.

În cadrul luptei de clarificare ideologică desfășurată de elementele revoluționare din sînul P.S.D., și în primul rînd de comuniști, se observă în decursul perioadei 1917—1921 existența a două momente distincte. În prima fază, activitatea ideologică este mai mult rezultatul entuziasmului imediat ce s-a produs în mișcarea muncitorească din țara noastră în urma victoriei Marii Revoluții Socialiste din Octombrie. Comuniștii cheamă proletariatul din țara noastră să urmeze drumul deschis de Revoluția Socialistă. Revoltați împotriva regimului asupritor, nemulțumiți de situația din sînul P.S.D., de activitatea conducătorilor oportuniști, elementele revoluționare din mișcarea muncitorească își formează, sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, convingerea că e necesar a urma exemplul proletariatului rus. În acești primi ani (1917—1918), la noi se cunosc însă prea puțin principiile teoretice de bază care au călăuzit proletariatul rus. Chiar și cei mai înaintați dintre muncitori sînt insuficient înarmați teoretic pentru a avea o conștiință destul de limpede asupra a *ceea ce este esențial în exemplul proletariatului rus*. În procesul luptei de popularizare a Revoluției din Octombrie, pe măsură ce pătrund principiile ideologice ce au călăuzit proletariatul rus, pe măsura pătrunderii și în țara noastră a leninismului, lupta comuniștilor din perioada 1917—1921 începe să se transforme tot mai mult într-o luptă principială, teoretică, pentru apărarea purității revoluționare a principiilor marxismului, pentru înarmarea proletariatului de la noi cu ideile leniniste.

La ridicarea calitativă a luptei comuniștilor din această perioadă, la transformarea luptei pentru popularizarea victoriei Marii Revoluții Socialiste din Octombrie într-o luptă teoretică principială pentru răspîndirea și însușirea principiilor leniniste, într-o luptă pentru dictatura proletariatului, pentru crearea partidului de tip nou, un aport considerabil l-a adus activitatea desfășurată și în țara noastră de Internaționala a III-a Comunistă.

Lupta pentru crearea P.C.R. coincide, în liniile ei generale, cu începuturile pătrunderii leninismului în mișcarea muncitorească din țara noastră. Lupta dusă de comuniști pentru aderarea și afilierea la Internaționala a III-a, reprezintă un alt aspect al luptei pentru pătrunderea principiilor leniniste în mișcarea muncitorească.

Împotriva poziției teoretice anti-științifice, contrarevoluționare a reformismului și a oportunismului, reprezentanții de frunte ai proletariatului au pășit, pentru prima dată în istoria mișcării muncitorești din țara noastră, la însușirea teoriei leniniste în cercetarea și aprecierea fenomenelor social-politice, în critica dogmelor și principiilor teoretice ale oportuniștilor și reformiștilor, reprezentanții ai Internaționalei a II-a. Analiza situației economice și social-politice concrete din perioada 1917—1921, a situației din sînul mișcării muncitorești din acești ani, dovedește și în condițiile istorice specifice ale țării noastre că leninismul nu putea fi introdus „oricînd" și în „orice" împrejurări, că pătrunderea principiilor leniniste este o necesitate istorică reclamată de un anumit stadiu de dezvoltare a mișcării muncitorești.

Lupta pentru clarificarea ideologică dusă de comuniștii din perioada 1917—1921 a îmbrățișat mai multe probleme ; în această luptă s-au desprins însă cîteva aspecte esențiale care au trecut pe primul plan și anume : aderarea la principiile de bază ale leninismului, *principiul dictaturii proletariatului și a necesității creării P.C.R.*

Crearea P.C.R. constituie „rezultatul unui proces îndelungat de dezvoltare istorică a poporului nostru, rezultatul luptei sale de veacuri pentru eliberarea socială și națională — continuate și ridicate pe o treaptă superioară de mișcarea muncitorească revoluționară" [1], care a preluat cele mai bune tradiții ale mișcării socialiste ce au luat naștere în Romînia în a doua jumătate a secolului trecut.

Procesul unificării mișcării muncitorești din țara noastră cu socialismul științific, început încă la finele secolului al XIX-lea, s-a închegat, prin acumulări treptate, în etape succesive. În condițiile crizei revoluționare din țara noastră din perioada 1917—1921, în condițiile luptei de clarificare ideologică în sînul mișcării muncitorești din acești ani, sub influența ideologică și politică a Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, s-a făcut saltul hotărîtor pentru unificarea mișcării muncitorești din țara noastră cu socialismul științific, prin crearea Partidului Comunist din Romînia. De la crearea sa, P.C.R. s-a bazat pe principiile autobiruitoare ale leninismului.

---

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, E.S.P.L.P., 1955, ed. a IX-a, p. 361.

ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ 1917—1921 ГОДОВ В РАБОЧЕМ ДВИЖЕНИИ РУМЫНИИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ВЕЛИКОЙ ОКТЯБРЬСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В этом исследовании — часть большой работы под этим же заглавием — автор делает анализ некоторых сторон развития идеологической борьбы в рабочем движении Румынии в период образования РКП, желая содействовать изучению условий, при которых развилось и выросло революционное сознание рабочего класса в капиталистическом обществе, выяснению роли марксистско-ленинской идеологии в этом, особо сложном, историческом процессе.

Вся борьба, проводимая коммунистами Румынии в период 1917—1921 годов несет отпечаток мощного влияния Великой Октябрьской социалистической революции. Борьба эта развивалась многосторонне, велась по множеству идеологических и политических вопросов, связанных с рабочим движением во всех странах. Автор останавливается в этом исследовани на главных теоретических вопросах, на том, что в этот период рабочее движение в Румынии направляется по новому пути идеологическо-политического развития, принимаемому, начиная с этого времени, всем международным рабочим движением: по ленинскому пути.

Делается анализ на основе богатого фактического материала, представленного прессой и изданиями того времени, различных этапов проникновения ленинизма в рабочее движение Румынии, в ожесточенную борьбу против оппортунистов, реформистов и др., и отмечается историческая победа ленинизма над оппортунизмом и реформизмом в рабочем движении Румынии — создание Румынской Коммунистической партии.

ASPECTS DE LA LUTTE IDÉOLOGIQUE MENÉE AU SEIN DU MOUVEMENT OUVRIER DE ROUMANIE, ENTRE 1917 ET 1921, SOUS L'INFLUENCE DE LA GRANDE RÉVOLUTION SOCIALISTE D'OCTOBRE

(RÉSUMÉ)

Dans cette étude, — qui est un fragment d'un ouvrage plus vaste présenté sous le même titre — l'auteur se propose d'analyser certains aspects de la manière dont les luttes idéologiques, menées au sein du mouvement ouvrier de Roumanie, se déroulent au cours de la période de création du Parti Communiste Roumain ; il tente d'apporter une contribution à l'étude des conditions dans lesquelles

s'est développée et a mûri la conscience révolutionnaire de la classe ouvrière, dans le cadre de la société capitaliste, afin d'élucider quel est le rôle de l'idéologie marxiste-léniniste dans ce processus historique particulièrement complexe.

La lutte menée par les communistes roumains dans l'intervalle 1917—1921 révèle, à chaque moment, la puissante influence de la grande Révolution Socialiste d'Octobre. Cette lutte s'est déroulée de manière multilatérale ; des problèmes idéologiques et politiques multiples, qui préoccupent généralement le mouvement ouvrier d'un pays, se trouvent à sa base. L'auteur insiste sur les principaux problèmes théoriques, sur le fait que, pendant cette période, le mouvement ouvrier de ce pays s'oriente vers une nouvelle voie de développement idéologique et politique, qui, à partir de cette époque, va suivre le mouvement ouvrier international : la voie léniniste.

L'analyse — fondée sur un riche ensemble de faits, retrouvés dans la presse et les publications de l'époque, — des différentes étapes de la pénétration du léninisme dans le mouvement ouvrier de notre pays, au cours de la lutte acharnée contre les opportunistes, les réformistes, les scissionnaires, etc., s'achève en soulignant la victoire historique du léninisme sur l'opportunisme et sur le réformisme au sein du mouvement ouvrier de Roumanie : la création du P.C.R.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

ASUPRA UNOR ASPECTE ALE LOGICII DIALECTICE

DE

ACAD. A. JOJA

În încercarea de față ne propunem a releva două particularități ale logicii dialectice și totodată a schița — cu titlu de sugestie — două legi ale logicii dialectice.

I. Cele două particularități privesc :
1. caracterul concret al logicii dialectice ;
2. caracterul ei reflectoriu de conținut și de esență.

II. Cele două legi pe care le propunem sînt :
1. Legea identității concrete ;
2. Legea predicației complexe contradictorii.

1. PARTICULARITĂȚILE LOGICII DIALECTICE

1. CARACTERUL CONCRET AL LOGICII DIALECTICE.

În natură, obiectul este concret, adică este unitatea organică a unor însușiri, laturi, părți și procese diferite. „Concretul este unitatea elementelor diferite" zice Hegel [1].

Plastic și concis definește Marx concretul ca „unitate în diversitate", iar Lenin subliniază că concret desemnează nu numai unitatea *în* diversitatea internă (auto-raportul lucrului), ci și unitatea *cu* diversitatea externă, hetero-raportul lucrului.

„Fiecare lucru concret, fiecare ceva concret, zice Lenin, se află în raporturi diferite și adesea contradictorii cu tot restul, ergo este el însuși și altceva" [2].

O considerare sumară a oricărui obiect ne arată, într-adevăr, că el este unitatea unei multiplicități, contradicția unului și multiplului. Această unitate e *negativă*, întrucît implică anularea inde-

[1] G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, „Die Einheit Unterschiedener ist eben das Konkrete".

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 108.

pendenței diverselor atribute și părți componente. Negația dialectică e însă *pozitivă*: negînd independența atributelor și părților, ea *pune* unitatea, interdependența și condiționarea reciprocă a componentelor. Ca urmare a acestei negativități pozitive apare obiectul.

Fiindcă au gîndit abstract — metafizic și n-au fost în stare să înțeleagă dialectica abstractului și concretului, eleații au negat pluralitatea, considerînd-o iluzorie și ilogică, reținînd numai aspectul abstract și mort al unei unități nemișcate și monolite.

Din antinomia unului și multiplului, Zenon deducea imposibilitatea pluralității, căci, zicea el, „dacă lucrurile sînt multiple (πολλά) ele sînt cu necesitate deopotrivă mici și mari, mici în așa grad încît n-au mărime și mari încît sînt infinite" [1]. Contradicția îi apare lui Zenon ca insolubilă și de aci, printr-o reducere la absurd a tezelor ioniene și pitagorice, conchidea la adevărul tezei parmenidiene: universul e „întreg, unic, continuu" [2], nu există pluralitate.

De asemenea„ fiindcă n-a înțeles același raport, sofistul indian Nagasena nega unitatea și totalitatea, căzînd într-un nominalism extremist, desfăcînd interconexiunea organică în independența atributelor și părților.

Adresîndu-se regelui Menandru al Pendjabului, sofistul hipernominalist îi ține acest pitoresc discurs: „Rege, ai venit la mine la marginea orașului într-un car. Ce e oare carul tău? Este roata sau roțile? Este osia sau oiștea? Este totul laolaltă sau este altceva decît toate aceste părți? Nu, nu este nici una din aceste părți ale sale, iar ca tot nu „este'" de loc. Totul, carul e numai o vorbă, care e înțeleasă în dependență de toate aceste părți. Totul e numai o desemnare convențională a omenirii care se amăgește pe sine. Și ceea ce e mai important: Ce ești tu, marele, victoriosul rege Menandru? Ești mîna sau piciorul tău? Capul sau gîndirea ta? Nu: tu nu „ești". Există numai părțile tale, apariții ce trec pe dinainte, însă nu există nici un tot, care ar putea să poarte mîndrul nume de rege Menandru, așa cum nu există un călugăr budist cu numele de Nagasena" [3].

Poziția eleaților, ca și cea a lui Nagasena, sînt, desigur, forme extreme ale înțelegerii abstracte și metafizice a concretului sensibil; ele vădesc aporiile insolubile la care duce gîndira abstractă, bazată pe simplul principiu al identității înțeles în mod absolut ca A = A, nerectificat și dirijat de principiul dialectic al identității concrete: A = multiplicitatea organică și necesară a aspectelor, momentelor și relațiilor sale.

Paradoxele lui Zenon și Nagasena invederează insuficiența și chiar primejdia abstractismului, ca și necesitatea depășirii gîndirii și logicii abstracte prin gîndirea și logica concretă.

Firește, abstracțiunea este însuși motorul gîndirii.

---

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1934, p. 255.

[2] *Ibidem*, p. 235.

[3] W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin, 1955, p. 188.

Abstracția izolează mental ceea ce e în obiect (și în reprezentare) e *laolaltă*. Pentru a forma conceptul, abstracția izolează însușirile esențiale ale lucrurilor, care devin notele conceptului.

Lenin a subliniat că „Gîndirea pornind de la concret la abstract, nu se îndepărtează — dacă este justă *(N.B.)* ... de adevăr, ci se apropie de el" [1].

Abstracțiile corespund — vorbind în mod materialist — aprofundării reale a cunoașterii lumii de către noi [2].

Gîndirea e prin *esență* abstractă și nu poate fi altfel. Ea urmărește astfel esențialul și generalul, care permit cunoașterea aprofundată și transformarea naturii. Dar nu e mai puțin adevărat că gîndirea abstractă întrerupe fluiditatea și sparge unitatea, bogăția obiectelor și multiplicitatea lor de relații.

„Noi, scrie Lenin, nu putem reprezenta, exprima, măsura și înfățișa mișcarea fără să nu întrerupem continuitatea ei, fără să nu simplificăm, să luăm *groso-modo*, să fragmentăm și să modificăm ceea ce e viu. Reprezentarea mișcării de către gîndire este întotdeauna o simplificare, o mortificare și nu numai de către gîndire, ci și de către senzații, și nu numai a mișcării, ci și a *oricărui concept*" [3].

În legătură cu aceasta, Lenin citează și textul lui Hegel :

„Dificultatea este întotdeauna gîndirea, deoarece momentele unui obiect care sînt legate în realitate, ea le privește ca despărțite" [4].

Rezultă că, în progresul *enorm* de la concretul-sensibil la abstract, noi pierdem pe drum nu numai bogăția de aspecte a concretului sensibil, ci însăși legătura, corelația, interdependența însușirilor esențiale reflectate în notele conceptului.

De aceea însuși conceptul — rod al abstractizării și generalizării — este afectat de o anumită incapacitate reflectorie și nu se realizează decît la nivelul judecății, prin particularizare și determinare judicativă.

Iată de ce Aristotel declară că „Numele și verbele sînt asemenea noțiunii fără compoziție și diviziune, ca de pildă omul sau albul, cînd nu se adaugă altceva nu este încă (πω) nici neadevăr, nici adevăr : dovada acestui fapt e următoarea : și cuvîntul „țap-cerb" (τραγελαφος) semnifică ceva, dar nu încă (τω) ceva adevărat sau neadevărat, dacă nu se adaugă „a fi sau a nu fi", fie în mod absolut, fie după timp" [5].

„Căci, explică maestrul din Stagira, în unire și în dezunire constă falsul și adevărul" [6]. (περί γὰρ σύνθεσιν καὶ διαιρεσίν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθὲς).

Conceptul total abstract e numai posibilitatea adevărului, prin unirea (respectiv dezunirea sa) cu predicatul ; conceptul e la limita extremă a adevărului. El se dezvoltă și capătă valoare de adevăr în judecată, iar această valoare e motivată, e însoțită de rațiunea sa

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 140.
[2] *Ibidem*, p. 63.
[3] *Ibidem*, p. 234.
[4] *Ibidem*, p. 215.
[5] Aristotel, *De Interpretatione*, I, 5, Ediție Buhle, Biponti.
[6] *Ibidem*, I, 4.

suficientă în raționament, de aceea judecata și raționamentul apar drept împliniri și dezvoltări ale conceptului pe drumul spre adevăr.

Însă numai stabilirea semicercului predicatelor multiple ale unui concept și mai ales stabilirea — pe cît posibil — a *corelației* și conexiunii acestor predicate, a *unității* lor organice, se ridică de la înțelegerea abstractă a fenomenelor la înțelegerea lor tot mai concretă, de la *generalul abstract* — la *universalul concret* [1]. Abstractul este, în același timp, un salt uriaș în cunoaștere, este însăși temelia ei, un avantaj imens, ca și o deficiență : unitate a contrariilor.

În procesul cunoașterii, gîndirea abstractă se cere *suprimată, conservată* și *depășită* (aufgehoben) prin revenirea la concret, nu însă la concretul senzorial — cum vrea, de pildă, intuiționismul bergsonian sau pragmatist, ci la concretul *rațional, logic.*

„Rațiunea omenească sănătoasă tinde spre concret... Filozofia este în cel mai înalt grad ostilă abstractului și readuce la concret'" — zice Hegel [2]. Concretul este ceea ce e mai desfășurat, mai bogat (Die entfalteste, reichste und konkreteste).

„Adevărul ca concret este numai ca desfășurîndu-se în sine și concentrîndu-se și ținîndu-se în unitate (Nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend), adică este ca totalitate și numai prin distingerea și determinarea deosebirilor sale, poate fi necesitatea lor și libertatea întregului" [3].

Adevărul este concret [4].

Gîndirea pornește de la concretul sensibil, se ridică la abstract și depășește această etapă în concretul logic.

„De la intuirea vie la gîndirea abstractă *și de la ea la practică* — aceasta este calea dialectică a cunoașterii *adevărului*, a cunoașterii realității obiective" [5].

Gîndirea concretă constă în considerarea și sezisarea fenomenelor în auto-raportul și în etero-raporturile lor, în raportul cu multiplicitatea propriilor lor laturi și aspecte interconditionate, în mișcarea și dezvoltarea lor, în multiplicitatea și condiționarea reciprocă cu alte fenomene sau grupuri de fenomene.

Pentru această formă superioară a gîndirii, logica formală — organon sine qua non — fie în forma ei clasică, fie în forma ei complexă și dezvoltată care e logica simbolică, este insuficient explicativă. Gîndirea logică concretă reclamă *o logică a concretului.*

De exemplu : propozițiile a) „Trandafirul este roșu" ; b) „Trandafirul este comestibil" ; c) Trandafirul este o plantă" ; d) „Trandafirul avînd cutare calități, e frumos", sînt, în logica formală, care le consideră abstract, judecăți de același fel, anume judecăți categorice simple, nedeosebindu-se între ele în mod sensibil. În logica dialectică — care

[1] E. V. Lienkov, *Dialectica abstractului și concretului în cunoaștere* — în *Analele Romîno-Sovietice*, seria Filozofie, nr. 3, 1955, p. 27.

[2] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, pag. 13, Ediția Lasson, Verlag von Meiner, Leipzig, 1911.

[3] *Ibidem*, prg. 14, p. 47.

[4] *Ibidem*, prg. 31, p. 62.

[5] *V. I. Lenin*, op. cit., p. 140.

nu desființează deloc clasificarea logic-formală, ci îi dă perspectivă — cele patru judecăți mai sus enunțate diferă profund una de alta, reflectînd — în unitatea logicului și istoricului — trepte ale cunoașterii.

Judecata „trandafirul este roșu" e o judecată de existență, de simplă prezență, în care predicatul afirmă o notă superficială și accidentală a subiectului, întrucît culoarea roșie nu e esențială pentru trandafir, deoarece nu-i determină structura. Trandafirul poate fi și de altă culoare : galben, alb etc.

Judecata de existență dezvăluie o însușire neesențială.

Gradul de dezvăluire a esenței crește în judecata de *reflecție*. Aici, însușirea exprimată de predicat, deși nu e definitorie, arată o proprietate care relevă atît raportul fenomenului respectiv cu alte fenomene, cît și într-o anumită măsură (limitată) structura lui.

Judecata de *necesitate* „trandafirul e o plantă" nu mai indică o însușire superficială și contingentă, sau o simplă relație, ci determinarea substanțială a subiectului, care face cunoscută natura lui și care trebuie să aparțină subiectului, sub sancțiunea inexistenței sale ca atare (ca trandafir). Însușirea e necesară, universală și esențială.

Cunoscînd că trandafirul e roșu sau că e curativ sau hrănitor, știm puțin despre natura fenomenului desemnat de subiect. Știind însă că trandafirul e o plantă, cunoaștem natura sa.

În logica formală, clasică, judecățile „trandafirul este roșu" și „trandafirul este o plantă" stau pe aceeași treaptă.

În funcția propozițională, caracterul concret și reflectoriu de esență și conținut, se volatilizează în întregime. Putem transcrie simbolic propoziția „trandafirul este roșu" prin notația „x este roșu" și dacă desemnăm culoarea roșie prin φ vom scrie φ (x). Un astfel de enunț nu e nici adevărat, nici fals, ci devine fals sau adevărat după cum operăm substituirea variabilei x prin constantele „brad" (fals), „trandafir" (adevărat) etc.

Funcția propozițională nu e nici adevărată, nici falsă, adică nu e propoziție, deoarece caracterul unei propoziții e de a fi adevărată sau falsă [1], ci e numai posibilitate de a deveni propoziție, adică de a căpăta printr-o substituire adecvată sau inadecvată, reflectorie sau nereflectorie, valoarea de adevăr sau fals.

Definiția russeliană a funcției propoziționale invederează caracterul nonreflectoriu de conținut și esență a acesteia.

„By a „propositional function" we mean something wich contains a variable x and expresses a proposition as soon as a value is assigned to x. That is to say, it differs from a proposition solely by the fact that it is ambiguous — it contains a variable of which the value is unassigned. It agrees with the ordinary functions of mathematics in the fact of containing are unassigned variable ; where it differs is in the fact values of the function are propositions" [2].

[1] Jean Piaget, *Traité de Logique. Essai de logistique opératoire*, Libraire Colin, Paris, 1948, p. 50.

[2] A. N. Whitehead and B. Russel, *Principia Mathematica*, second ed., Cambridge, 1950, p. 38.

În calculul propoziţional, propoziţiile sînt inanalizate, de aceea Joseph Dopp îl mai numeşte „calcul des propositions comme telles" şi îi fixează ca obiectiv : „Quelles sont les formes de raisonnemment qui sont valables pour des jugements de structure absolument quelconque ?" [1].

Departe de noi ideea de a subestima necesitatea şi valoarea logicii simbolice şi caracterul ei — *în anumite privinţe* mai aproximant de dialecticitate decît logica formală clasică. Ceea ce vrem să subliniem aici e caracterul ei nonreflectoriu de esenţă, abstract în opoziţie cu caracterul concret al analizei dialectice a propoziţiei.

Vrem numai să delimităm logica formală — clasică şi simbolică — şi să marcăm limitele şi deficienţele abstractului în raport cu concretul logic.

Abstractul nu permite a distinge esenţialul de inesenţial — operaţie care se îndeplineşte în logica dialectică, deoarece acum privim lucrurile concret. Dezvăluirea concretă a structurii şi naturii fenomenului se desăvîrşeşte în judecata de concept, care exprimă conformitatea subiectului cu conceptul său, adică cu natura sa universală : „acest trandafir — avînd cutare calităţi, e frumos" — adică e conform cu natura sa. Trecerea de la judecata de existenţă la cea de necesitate se face printr-un proces dialectic intern, în care treapta imediat superioară se naşte din cea inferioară, pe care o dezvoltă printr-o apropiere continuă de esenţă şi de concret. Înăuntrul fiecărei forme de judecată are loc acelaşi proces dialectic spre concret şi astfel, în judecata de necesitate, judecata categorică e de un grad mai simplu şi e mai puţin concretă decît cea ipotetică. Judecata categorică nu arată raţiunea suficientă a adevărului exprimat. Dimpotrivă, judecata ipotetică indică raportul necesar al determinărilor.

În virtutea aceluiaşi proces dialectic, silogismul se naşte în judecata conceptuală apodictică = „Această pilă atomică, avînd cutare sau cutare calităţi, e aptă să genereze energia nucleară".

Clasificarea logic-formală a judecăţilor — deşi *necesară* — apare, astfel, ca abstractă, deoarece formele logice sînt *juxtapuse*, nu sînt *deduse* una din alta, nu arată procesul aprofundării cunoaşterii, ci — privind exclusiv forma — pune pe acelaşi plan cunoştinţele superficiale ca „trandafirul e roşu" şi cunoştinţe adînci ca „trandafirul este o plantă".

În ştiinţa *Logicii* ca şi în *Enciclopedie* deşi pe plan idealist, Hegel a dezvoltat în mod genial clasificarea dialectică a judecăţilor, ducînd într-adevăr mai departe uriaşa moştenire aristotelică. Convergenţa şi continuitatea eforturilor lui Aristotel şi Hegel, pe deasupra secolelor constituie un fapt impresionant în istoria gîndirii.

Hegel însuşi a marcat raportul de continuitate : „Scrierile aristotelice zice el, sînt absolut singurele care sînt într-adevăr dezvoltări speculative asupra fiinţei şi activităţii spiritului". Engels a apreciat în aceşti

[1] J. Dopp, *Leçons de logique formelle, Logique moderne* I, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1950, p. 19.

termeni clasificarea hegeliană a judecăţilor : „Oricît de aride ar părea cele de mai sus şi oricît de arbitrară ar părea cîteodată această clasificare a judecăţilor în unele puncte, totuşi caracterul real şi necesitatea acestei grupări se impune oricui studiază temeinic geniala dezvoltare a acestui subiect în „Logica Mare" a lui Hegel [1]. Engels arată însă şi călcîiul lui Achile al clasificării hegeliene, indicîndu-ne cum trebuie să o interpretăm materialist, în legătură atît cu legile naturii cît şi cu etapele formării societăţii şi gîndirii.

„Deci ceea ce la Hegel apare ca dezvoltare a formei de gîndire a judecăţii ca atare ni se prezintă aici ca dezvoltare a cunoştinţelor noastre teoretice, bazate pe experienţă, despre natura mişcării în general. Iar aceasta dovedeşte că legile gîndirii şi legile naturii concordă în mod necesar între ele, cu condiţia să fie înţelese în mod just" [2].

Considerarea formelor judecăţii prin raportarea lor la etapele dezvoltării gîndirii în cadrul societăţii, fenomenologia lor social-gnoseologică, e un alt aspect al tratării dialectice concrete a judecăţii şi a gîndirii logice în general.

Raportul dintre concept, judecată şi raţionament şi dintre formele lor interne poate — şi pentru un anumit uz, trebuie să fie tratat de *logica formală* ca un fel de tratare *anatomică*. Esenţa acestui raport — ca şi a tuturor formelor şi legilor logice — se dezvăluie însă în *logica dialectică*, studiind concret şi nu abstract aceste forme, studiindu-le în interdependenţa, subordonarea, dezvoltarea şi mişcarea lor, în funcţionalitatea lor organică, am zice *fiziologic*.

Spaţiul nu ne permite să dezvoltăm implicaţiile acestei caracteristici a logicii dialectice ca logică a concretului. Ele sînt variate şi numeroase şi de natură să permită constituirea *unui novum organum dialecticum*.

Dintre consecinţele caracterului concret al logicii dialectice, ne vom mărgini a releva a doua particularitate şi anume :

2. CARACTERUL REFLECTORIU DE ESENŢĂ ŞI CONŢINUT AL LOGICII DIALECTICE

Pare contradictorie însăşi expresia de logică a conţinutului şi esenţei. Şi totuşi să ne amintim că organon-ul aristotelic are pretenţia de a reflecta un conţinut obiectiv = „în formele sensibile sînt formele inteligibile" (ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστι) spune Aristotel în *De anima* [3]. Aristotel confirmă această teză în *De interpretatione* (I, 4). El defineşte judecata în funcţie de reflectarea adevărului : „Este apofantic (= judecată) nu orice enunţ, ci numai acela în care rezidă adevărul sau falsul" [4]. În *Metaphysica*, el afirmă :

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 226—227.
[2] *Ibidem*, p. 227—228.
[3] Aristotelis, *De anima*, p. 60, 15. Ex. recensione I. Bekkeri. Berolini, Typis academicis, 1829.
[4] Aristotel, *De interpretatione*, IV, 4.

„Astfel încît spune adevărul cel ce socotește că ceea ce e divizat și că ceea ce e compus e compus: se înșeală cel ce gîndește contrariul de cum stau lucrurile" [1]. (ἀληθείυει μὲν ὁ οἰόμενος τό διρηημὲνον διῃρῆςθαι καὶ τό συγκείμενον συγκεῖσθαι; ἔψευται ὁ δὲ ἐναντίως ᾗ τὰ πράγματα)

Numeroși logicieni au subliniat acest caracter al organonului, Octave Hamelin, de pildă, scrie: „A spune că logica e formală înseamnă a spune că e știința acordului gîndirii cu sine-însăși, sau știința consecinței. Gîndirea ar aduce cu ea legea non-contradicției și, fără a se sinchisi de conținutul oarecare al noțiunilor și propozițiilor, le-ar transforma fără altă grijă decît aceea de a nu se contrazice. Logica ar fi știința legilor acestor transformări, legi derivate din aceea a non-contradicției. Acest fel de a vedea e străin lui Aristotel. El n-are deloc ideea unei legi de non-contradicție care ar pluti deasupra lucrurilor. Legea de non-contradicție e pentru el o necesitate, nu a gîndirii, ci a esențelor înseși, un principiu care acționează în lucruri [2].

În lupta lui împotriva formalismului scolastic — pe care de altfel îl confundă cu realismul aristotelic, Descartes voia o logică în care conținutul raționamentului să genereze forma, aceasta desemnînd mișcarea gîndirii în analizarea ideilor [3]. Descartes merge atît de departe încît consideră forma raționamentelor ca o distracție goală; ceea ce îl interesează e numai analiza conținutului ideilor și a raporturilor lor, conținutul cunoașterii oarecum despărțit de forma sa [4].

Descartes aspiră la sezisarea intuitivă a conținutului: „Syllogismorum formae nihil juvant ad rerum veritatem percipiendam".

El propune înlăturarea lor „illis plane rejectis".

Poziția lui Descartes era unilaterală, însă a avut meritul istoric de a atrage atenția asupra importanței reflectării conținutului în logică. Poziția lui Aristotel este mai complexă și adîncă, însă — deși la el „peste tot logica obiectivă se amestecă cu cea subiectivă, și aceasta în așa fel încît peste tot este *vizibilă cea adevărată*" [5], ajutînd în fond pe Hegel să evolueze spre o logică dialectică — o logică a formelor pline — nici Aristotel n-a izbutit să stabilească precis și dialectic raportul dintre conținut și formă în logică.

Dezvoltînd creator organonul aristotelic, abia Hegel ajunge la o înțelegere concretă a acestui raport. „Hegel — scrie Lenin, — cere o logică ale cărei forme să fie forme pline de conținut, forme cu conținut viu, real, indisolubil legate de conținut" [6].

Chiar dacă considerăm formele logice numai ca funcțiuni formale ale gîndirii, zice Hegel ,tot trebuie să vedem în ce măsură ele corespund adevărului, adică realității obiective.

---

[1] Aristotel, *Metaphysica*, IX, 10, 105/b3 ap. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelae*.

[2] O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan, Paris, 1931, p. 92.

[3] R. Descartes, *Discours de la méthode*, Ed. Gilson, p. 184—187.

[4] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XIV, Garnier, Libraire Hachette, Paris, 1835.

[5] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 296.

[6] *Ibidem*, p. 64.

„O logică ce nu face acest lucru, continuă el, poate cel mult să aibă pretenție la valoarea unei descrieri natural-istorice a fenomenelor gîndirii, așa cum se află ele. E un merit infinit al lui Aristotel, care trebuie să ne umple de cea mai mare admirație pentru vigoarea acestui spirit, care cel dintîi a întreprins această descriere. Dar este necesar să mergem mai departe și deoparte, să cunoaștem raportul sistematic, de altă parte valoarea formelor" [1].

Însă această concepție dialectică e înecată în misticismul conceptului creator de realități obiective. Abia în marxism-leninism, raportul dintre conținutul și forma logică este așezat pe baze reale și devine clar.

„Cele mai obișnuite „figuri" logice, zice Lenin, sînt, școlărește diluate, sit venia verbo, cele mai obișnuite raporturi între lucruri" [2]. În opoziție cu Hegel, care divinizează ideea logică, legitatea, universalitatea [3] — logica dialectică materialistă — pornește de la ideea că logica este „reflectarea naturii de către om", că „omul nu poate cuprinde = reflecta = reproduce *toată* natura în întregime, „totalitatea ei nemijlocită", — el poate numai să se apropie *veșnic* de aceasta, creînd abstracții, concepte, legi, o imagine științifică a lumii" [4]. „Legile logicii sînt reflectarea obiectivului în conștiința subiectivă a omului" [5].

Din cele de mai sus nu trebuie să tragem concluzia că logica dialectică nu ar fi formală. Dimpotrivă; orice logică e formală, întrucît studiază *forma* și *formele* determinate ale gîndirii. Logica formală însăși se ocupă de problema raportului dintre formă și conținut, adevărul neputînd fi obținut numai *vi formae* ci conjunct: *vi formae* și *vi materiae*. Ea rămîne însă formală. Logica dialectică e și ea formală, întrucît se ocupă de forma formelor logice și nu de conținutul lor determinat. Ea este formală chiar cînd studiază *dezvăluirea conținutului prin diferite forme* fiindcă studiază *formele* dezvăluirii conținutului *în genere* și nu a cutărui conținut determinat.

Dar, deși formală, logica dialectică e o logică a conținutului și esenței, sau mai exact are un caracter reflectoriu de conținut și esență, fiindcă de-a lungul diferitelor momente și forme ale gîndirii, ea urmărește *dezvăluirea conținutului în forme*, gradul în care cutare sau cutare *formă* dezvăluie conținutul sau *esența* lucrurilor.

Caracterul reflectoriu de esență și conținut al logicii dialectice a apărut limpede în clasificarea judecăților. În clasificarea logic-formală, nu e degajat caracterul și gradul de reflectare a esenței. Împărțirea judecăților după calitate, cantitate, relație, modalitate, nu oglindește decît preocuparea de forma judecății, nicidecum de gradul în care ea relevă esența.

---

[1] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II-er Theil, p. 31.
[2] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 146.
[3] *Ibidem*, p. 150.
[4] *Ibidem*, p. 150—151.
[5] *Ibidem*, p. 152.

În categoria relației de pildă, judecățile categorică, ipotetică și disjunctivă sînt pe același plan ; una nu e mai revelantă decît cealaltă ; una nu e derivată din cealaltă și nu o continuă pe planul adîncirii procesului de cunoaștere. Nu e un proces, ci o alăturare mecanică.

Categoria relației și modalității se înfățișează ca fiind de egală valoarea gnoseologică ,mai bine zis pe planul aceleiași indiferența gnoseologice. Judecățile sînt tratate fără distincție de valoare cognitivă, de posibilitatea mai mică sau mai mare de a reflecta adevărul, fără atenție la aprofundarea cunoașterii. Logicul manifestă o totală indiferență față de gnoseologic.

Și așa trebuie să se petreacă lucrurile în logica formală, însă aceasta nu epuizează *logica* și spiritul rămîne nesatisfăcut de rezultatele ei. Formele logicii formale urmează a fi supuse cercetării exhaustive de adîncime — a logicii dialectice, care indică competența și limitele logicii formale și aruncînd o lumină vie asupra acestor forme — este totodată logică și metalogică.

Clasificarea dialectică a judecăților este un model de felul cum același fenomen logic poate și *trebuie* să fie cercetat, o dată de pe pozițiile — *necesare dar limitate* ale logicii formale, altădată de pe pozițiile logicii dialectice, aceasta fiind — cum spune Lenin — „știința nu a „formelor exterioare ale gîndirii, ci știința legilor de dezvoltare a tuturor lucrurilor materiale, naturale și spirituale" — adică „a legilor de dezvoltare a întregului conținut concret al lumii și a cunoașterii acesteia, adică bilanțul, suma, concluzia *istoriei cunoașterii lumii*" [1].

Logicul nu mai e indiferent față de gnoseologic. Logica formează o unitate cu teoria cunoașterii, dar unitate înseamnă *doi* și *ea* nu se confundă cu gnoseologia, căci logica dialectică e știința formelor gîndirii, știință formalissimă și totuși știința concretului, conținutului și esenței.

II. LEGILE LOGICII DIALECTICE

Manifestările gîndirii sînt cîrmuite de legi, nu numai în ce privește mecanismul lor de formare și de funcționare ca proces istoric-natural — aceasta e de resortul psihologiei — ci și în ce privește funcționarea lor logică în vederea reflectării realității obiective, în vederea valorii de adevăr, sub aspectul condițiilor de inteligibilitate, de necesitate și întemeiere rațională — ceea ce e de resortul logicii.

Se știe că legea e un raport esențial, necesar și constant între fenomene. Prin urmare, legea logică trebuie să fie un raport esențial, necesar și constant între manifestările cunoașterii raționale.

Astfel, legea identității — în logica formală — este raportul care se stabilește cu *necesitate* în formarea noțiunilor, judecăților și raționamentului. În noțiune, *identific* însușirile identice și esențiale (identice fiindcă sînt esențiale) ale obiectelor, care alcătuesc eo ipso o clasă. Formînd noțiunea „animal", reții numai ceea ce e identic și esențial diferitelor specii.

[1] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 64.

Nu pot forma o noțiune, fără ca legea identității să intervină, așa cum în căderea corpurilor intervine legea atracției universale.

Formînd judecata „calul este alb" *identific* S cu P, subsumez specia sau singularul „cal" generalului „alb", care se realizează și în alte fenomene și, invers, constat *inherența* culorii albe în specia sau singularul „cal", ca o notă aparte printre multiplele note ale noțiunii „cal". În judecata de relație, identificarea se manifestă de asemenea, însă în formă specifică.

Formînd silogismul

Orice stea e incandescentă
Soarele e o stea
Deci soarele e incandescent —

am identificat prin intermediul termenului mediu *stea*, „soare" și „incandescent", stabilind necesitatea prezenței notei „incandescent" în comprehensiunea noțiunii „soare".

Aceste observații, privind direct logica tradițională, sînt valabile și pentru calculul propozițional și logica relațiilor, firește în forme specifice.

Am operat o identificare — deci legea identității a intervenit în mod necesar.

Se pune întrebarea: dar logica dialectică are legi proprii și specifice? După părerea noastră, e neîndoielnic că ea are propriile sale legi. Acestea nu trebuie însă confundate cu legile *metodei* dialectice, deși ele sînt *cosubstanțiale* cu acestea. Dat fiind însă că logica are funcția și specificul său, care e un aspect deosebit al triadei *metodă — teoria cunoașterii — logică (dialectică)* — legile logice trebuie să aibă caracterul de legi logice și nu metodologice. Nu putem, prin urmare, transpune pur și simplu legile metodologice dialectice în logică, deoarece aceasta ar însemna să ignorăm noțiunea de lege logică. Ne permitem a sugera două legi logic-dialectice și anume:

legea identității concrete
legea predicației complexe contradictorii.

Spațiul nu ne îngăduie decît să tratăm în linii cu totul sumare aceste legi.

1. LEGEA IDENTITĂȚII CONCRETE

Este reflectarea logică a legii obiective semnalată încă de Heraclit = ἓν διαφορόμενον ἑαυτῷ (unul care se diferențiază de sine), despre care un poet german a spus că e un cuvînt divin. E, în tot cazul, o propoziție de o însemnătate infinită fiindcă dezvăluie motorul procesului cosmic și al oricărui proces particular, „unul care se diferențiază, se dezbină de sine, se acordă cu sine", adică — orice unu este o mutliplicitate, un subiect care își da o desfășurare, o potențialitate care se realizează, se actualizează, pe temeiul contradicției interne.

„Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii, zice Lenin, ...este *fondul* (una din „esențele", una din particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) al

dialecticii. Tocmai astfel pune problema şi Hegel (în „Metafizica", Aristotel se zbate mereu în jurul acestei probleme, combătîndu-l pe Heraclit, respectiv ideile lui Heraclit)" [1].

Aceasta e baza obiectivă a legii logice.

Cum se aplică legea logică a identităţii concrete?

Să observăm întîi că, spre deosebire de identitatea abstractă A=A, identitatea concretă este *unitatea identităţii şi diferenţei.* Un lucru este *el-însuşi,* identic-abstract, întrucît de-a lungul transformărilor sale, rămîne subiectul (ὑποκειμενον) acestor transformări, schimbările sînt *ale sale.* Subiectul x nu e y = iată alt aspect obiectiv al identităţii abstracte obiective, bază a legii logic-formale a identităţii abstracte.

Dar prin însuşi faptul că subiectul se dezvoltă, identitatea generează diferenţa, identitatea e concretă, e unitate a identităţii şi diferenţei.

Conceptul se formează prin acţiunea legii identităţii abstracte, prin identificarea a ceea ce e comun într-o serie de fenomene (de pildă, într-un număr de 1000 de oameni), însă legea identităţii concrete acţionează şi ea concomitent. Mai întîi, conceptul se diferenţiază în *comprehensiune* şi *extensiune:* abia format, conceptul nu mai este o *unitate simplă, abstractă,* ci o unitate a contrariilor, comprehensiunea înglobînd *notele* conceptului (de exemplu, bimanitate, raţionalitate), iar extensiunea desemnînd ansamblul obiectelor care au aceste note.

Autodiferenţierea, mişcarea conceptului începe o dată cu formarea sa, care implică elementele sale logice — comprehensiunea şi extensiunea. Legea identităţii abstract-formale nu poate explica acest fapt logic, în care acţionează legea identităţii concrete.

La rîndul lor, comprehensiunea şi extensiunea sînt o *unitate a diversităţii,* prima cuprinzînd unitatea *diferitelor* note, iar a doua unitatea diferitelor obiecte care i se subsumează.

Prin urmare, chiar în formarea conceptului, acţionează *simultan şi în concurenţă* legea identităţii abstract-formale şi legea identităţii concret-dialectice. Orice concept este un ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ o dedublare, dar totodată şi o unitate a identicului şi diferitului.

Rezultă că a spune că conceptul se formează prin legea identităţii (abstracte) e *adevărat,* dar e un adevăr parţial şi îngust. Numai jocul simultan al celor două legi explică alcătuirea conceptului.

Însuşi termenul „concept" arată intervenţia legii logice dialectice — conceptul — *con-cipit,* pune împreună, strînge laolaltă diversitatea şi pluralitatea fenomenală într-o unitate esenţială, reflectînd felul cum obiectul ţine laolaltă mulţimea însuşirilor sale. Conceptul nu se poate constitui decît prin unificarea diversităţii fenomenale, respectiv prin descoperirea esenţei şi prin despicarea sa în două elemente logice — comprehensiune-extensiune. Identitatea concretă operează în desfacerea conceptului în momentele sale=G-S-P (general-singular-particular), care sînt tranziţia de la concept la judecată şi care numai în judecată capătă figura lor definitivă.

---

[1] V. I. Lenin, *op. cit.,* p. 321.

Apariția momentelor generalității — particularității-singularității [1] — ca momente ale conceptului se explică numai prin trecerea identității abstracte în identitatea concretă, deci prin acțiunea legii identității concrete. Firește, apariția momentelor conceptului („toți oamenii", „unii oameni", „acest om") se împletește în adevăr în judecată, această particularizare și determinare a conceptului, această *altă* sau *cealaltă* funcție a conceperii [2].

Astfel, legea identității concrete explică *dezvoltarea* conceptului, *trecerea* lui în judecată, ca și trecerea acesteia ca materie proximă în silogism [3].

Legea identității abstract-formale operează în formarea judecății prin identificarea (parțială sau totală) a lui S și P, sau în judecata de relație, a unui raport. Formula judecății S e P, e o ilustrare a acțiunii acestei legi, dar dacă privim mai atent procesul judicativ, descoperim că această identificare identifică elementele diferite, mai mult că S e S numai pentru că s-a depărtat de izolarea sa conceptuală și s-a *subsumat* predicatului, iar predicatul e predicat numai fiindcă nu mai e o simplă generalitate abstractă, ci inheră subiectului.

Hegel exprimă astfel procesul complex al judecății: „Acest conflict între forma unei propoziții în general și al unității conceptului care sfărîmă această formă este asemenea conflictului care se produce în ritm, între metru și accent. Ritmul rezultă din poziția sa oscilantă la mijloc între ele și din unirea lor. Tot așa trebuie, în propoziția filozofică, ca identitatea subiectului și predicatului să nu nimicească diferența lor, pe care o exprimă forma propoziției, ci trebuie ca unitatea lor să rezulte ca o armonie. Forma propoziției este manifestarea sensului determinat sau accentul, care distinge împlinirea sa. Însă faptul că predicatul exprimă substanța, iar subiectul însuși cade în universal, este chiar unitatea, în care se stinge accentul" [4].

În judecată operează atît legea identității abstract-formale = S e P, cît și legea identității concret-dialectice = judecata S e P este unitatea diferențelor (S și P), S însuși e S prin raportare la P și invers P e P prin determinarea lui S.

Judecata se înfățișează ca o imagine vie *a unității identității și diferenței*, S și P sînt (total sau parțial) *identici* și totuși sînt deosebiți. Mai mult, identitatea lui S e certificată de P și invers — subiectul ca atare nu există în afara predicatului.

„Faptul că identitatea conține în sine deosebirea, scrie Engels, este exprimat în *orice propoziție*, căci predicatul diferă în mod

---

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 228. Logica (subiectivă, logica conceptului) lui Hegel. Singularitate, particularitate, generalitate, iată cele trei determinării în cadrul cărora se mișcă întreaga „teorie a noțiunii".

[2] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 65.

[3] v. *Cercetări filozofice*, 1955, nr. 3. *Elemente pentru explicarea deducției și inducției.*

[4] G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ediție Otto Weiss. Eckard Verlag, Leipzig, 1909, p. 49—50.

necesar de subiect ; *crinul* este o *plantă, trandafirul e roşu* ; subiectul ori predicatul conţine ceva ce nu e identic cu predicatul, respectiv cu subiectul. Se înţelege de la sine că *identitatea cu sine însuşi* are dintr-un început, ca completare necesară, *deosebirea de tot restul*" [1].

Judecata este imaginea vie a identităţii concrete, conceptul apare în determinarea sa, care face din el un subiect, un purtător şi producător al propriilor sale diferenţe.

În judecată însă, determinările conceptului (subiectului) nu sînt în general motivate, ele apar deci ca contingente (chiar în judecată de concept asertorică de tipul : „acest microscop e bun"). Caracterul contingent *începe* să dispară în judecata de concept ipotetică („dacă un microscop are cutare calităţi, e bun" şi mai ales în judecata de concept apodictică („microscopul cu cutare calităţi e bun").

În silogism, judecata finală — concluzia — apare motivată şi deci ca necesară. Termenul mediu — pivot al silogismului — operează identificarea lui S şi P, de aceea Aristotel spune că silogismul se naşte prin mediu.

Orice M e P
Orice S e M
Deci orice S e P.

Aceasta e schema identificării lui S cu P, însă în acelaşi timp e invederat că la această identificare se ajunge în concluzie printr-o adevărată mişcare, în care se manifestă precis legea identităţii concrete. Într-adevăr, pentru a se ajunge la identificare, e necesar să se introducă termenul mediu şi să se stabilească identitatea M e P şi S e M, identitate care e o diversitate. Formula scolastică *quae sunt eadem uni tertio sunt quoque eadem inter se* — spune mult mai mult decît simpla afirmare a identificării abstracte, aşa cum credeau scolasticii. Într-adevăr, formula introduce un terţiu, care prototipic e o natură universală [2], diferită atît de S cît şi de P, astfel încît *principium identitatis et discrepantiae* cuprinde atît în prima parte *(quae sunt eadem uni tertio...)* cît şi în partea a doua *(quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se diversa sunt), atît identitatea, cît şi diferenţa.* Rezultă că în funcţionarea silogismului operează legea identităţii concrete, în cadrul căruia îşi găseşte aplicarea şi legea identităţii abstracte.

Identificarea, operată prin mediu, rămîne o unitate a identicului şi diferitului, pentru că P apare, datorită intervenţiei mediului ca o determinare a lui S, ca o scoatere a acestuia din unitatea şi identitatea primitivă cu sine-însuşi, ca *diferenţierea* lui în sine-însuşi ca introducerea deosebirii în concept. Conceptul a devenit subiect — adică se prezintă ca afectat de o diferenţă.

---

[1] F. Engels, *op. cit.*, p. 216.

[2] Însă mai mică decît P — vezi *Anal. Priora*, I, XXXI, 3; altminteri, e un syllogismus infirmus.

In silogism, caracterul de proces al gîndirii se arată cu o claritate şi o forţă, pe care nu o are în concept şi în judecată. Silogismul este mişcarea de auto-diferenţiere a subiectului însoţită de raţiunea sa suficientă ; *silogismul e mişcare, auto-diferenţiere, diversificare,* reflectînd mişcarea de diferenţiere şi dezvoltare a obiectului. De aceea, vorbind despre mişcare şi dezvoltare, Hegel spune că „totul e silogism" (Alles ist ein Schluss) [1].

Un alt aspect al legii identităţii concrete în silogism este înscris în structura acestuia, în care judecăţile, devenite premise suferă o transformare internă, întrucît termenii (conceptele) capătă o individualitate nouă alături de judecată. E falsă teza scolastică, după care termenii sînt *materia remota,* iar propoziţiile *materia proxima.* Termenii joacă un rol pe care îl pierduseră în judecată, ei apar în silogism în primul plan, conferind premiselor calitatea de majoră sau minoră, iar termenul mediu joacă un rol capital.

Dacă privim cu atenţie ce se petrece în banalul silogism care de secole proclamă mortalitatea lui Socrate, sîntem surprinşi de activitatea de gîndire pe care o exprimă silogismul, activitate care, în forme specifice, reflectă mişcarea obiectivă, determinată de dedublarea lucrurilor.

Legea identităţii concrete caracterizează fenomenologia silogismului, a judecăţii şi a conceptului, fiind astfel o adevărată lege logică revelatorie a proceselor complexe care se petrec în formele logice.

2. LEGEA PREDICAŢIEI COMPLEXE CONTRADICTORII

În *Analiticele Prime,* Aristotel observă : „trebuie ca orice e adevărat să fie în totul de acord cu sine însuşi" [2].

Acesta e, probabil, singura formulare — aproximativă a legii identităţii în operele lui Aristotel [3].

În schimb, o parte din *Metaphysica* e consacrată legii contradicţiei, pe care Aristotel o enunţă astfel · Τὸ ωτὸ ἅμα ὑ τρ ειν ε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ και κατὰ τὸ αὐτὸ

— *eidem rei ut idem secundum idem et insit et non insit, fieri haudquaquam potest* = este imposibil ca acelaşi să aparţină şi să nu aparţină în acelaşi timp aceluiaşi (subiect) şi sub acelaşi raport

În *Metaphysica,,* (3, 1055 b 19) legea contradicţiei—corolar al identităţii enunţate aproximativ în *Analiticele Prime* (I, 32, 47, a 8) — e formulată ontologic ca o lege a realităţii obiective. De aceea nu întîm-

---

[1] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Ediţia Lasson, Verlag von Meiner, Leipzig, 1911, paragraf. 181, p. 170, vezi şi *Wissenschaft der Logik,* II.

[2] Aristotel, *Anal. Priora,* I, 32. 47 a 8.

[3] I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic,* p. 38 : the nearest approach to it (the principle of identity) is perhaps *Anal. Priora* A 32, 47 a 8 f.

[4] Aristotel, *Metaphysica* Γ 3, 1005 b 19. — V. Trendelenburg, *Elementa logics Aristotelae,* ediţia quinta. Berolini, Sumtibus G. Bethge, 1852, p. 3.

plător Aristotel o enunță în *Methaphysica*, definită „știința ființei ca ființă" [1].

Acesta e „cel mai sigur din toate principiile" [2]. El este „cel mai cunoscut dintre toate principiile... și necondiționat" [3].

Și Aristotel precizează: „Nu e posibil în adevăr a concepe vreodată că același lucru este și nu este, cum cred unii că spunea Heraclit...". Și dacă nu e posibil ca în același timp contrariile să aparțină aceluiași subiect... și dacă o părere, care e contradicția unei alte păreri, este contrariul ei, este vădit imposibil ca pentru aceeași minte, să conceapă, în același timp, că același lucru este și nu este, căci am avea opinii contrarii simultane, dacă ne-am înșela asupra acestui punct" [4].

„Sînt filozofi, continuă Aristotel, care, cum am văzut, susțin, pe de o parte, că același lucru poate, în același timp, să fie și să nu fie și, de altă parte, că gîndirea poate concepe acest fapt" [5].

Legea contradicției e, astfel, o lege ontologică interzicînd coexistența simultană a contrariilor și, ca urmare, o lege logică, interzicînd afirmarea atributelor contradictorii despre același subiect.

Negînd coexistența contrariilor *in re*, Aristotel o neagă *in mente*: rezultă că nu poți atecta același subiect cu predicate contradictorii. Nu poți spune ca Heraclit că același lucru este și nu este. Or, după cum declara Heraclit, ființa nu exista mai mult decît neființa, cum va spune Hegel, ființe și neființe sînt momente ale devenirii, care e prima noțiune concretă, corespunzînd realității. Aristotel era, desigur, biolog, dar el n-a sezisat aspectul simultaneității contrariilor, ci pe acela, mult mai ușor de perceput, al succesivității momentelor dezvoltării, al formelor succesive al trecerii de la δ να ις la ἐνέργεια. Starea rudimentară a științei timpului său — ca și polemica sa contra sofiștilor — l-a împiedicat să sezisese simultaneitatea contrariilor. De aceea, pe temeiul concepției sale realiste asupra logicii, a tras concluzia imposibilității predicației contradictorii.

Noi știm însă azi că, în această privință, Heraclit și nu Aristotel avea dreptate, noi știm că atomul e afectat contradictoriu în sine, fiind compus din particule electrizate pozitv și particule electrizate negativ, că lumina e simultan și contradictoriu, sub același raport al structurii sale, corpusculară și ondulatorie; că viața e simultan asimilare și dezasimilare; că orice devenire e simultan și sub același raport ființă și neființă, că ființa și neființa sînt abstracte și nu există decît în coexistența lor contradictorie, în devenire.

De aceea noi putem enunța — fără scandal logic — propozițiile:

atomul e electrizat pozitiv și negativ
lumina e corpuscul și undă
devenirea e ființă și neființă etc.

---

[1] Aristotel, *Metaph.*, Γ, 1, 1003 a 20.
[2] *Metaph.*, Γ, 3, 1005 a 19 sq.
[3] *Ibidem*, b 14.
[4] Aristotel, *Metaphysique*, p. 195—196, trad. Tricot, Libraire Philosophique Vrin, Paris, 1953.
[5] *Ibidem*, p. 197.

Legea contradicției formale e depășită. La acest nivel filozofic și științific, operează *legea predicației complexe contradictorii*, care permite afectarea unui subiect cu predicate contradictorii.

Din coexistența contrariilor în același obiect decurge posibilitatea logică a predicației complexe contradictorii.

G. Bachelard propune atenuarea predicației contradictorii, învinuind „gîndirea realistă" că, „pune subiectul înaintea predicatelor, pe cîtă vreme experiența în microfizică pornește de la predicate de predicate, de la predicate îndepărtate și se forțează să coordoneze manifestările diverse ale unui predicat" [1].

Aceasta e însă o interpretare idealistă — dizolvarea subiectului într-o infinitate de relații — abstracte — și o atenuare metafizică a coexistenței contrariilor — iar, logicește, un compromis cu principiul contradicției formulat de Aristotel și agravat de Kant și Leibniz [2].

Legea predicației complexe contradictorii — reflectare logică a legii dialectice a unității contrariilor — e justificată în logică, întrucît afectează contradictoriu — dar în unitatea unui predicat complex — subiectul. Unitatea predicației nu e sfărîmată : predicatul e *unic,* dar complex și contradictoriu, reflectînd o contradicție reală. Propoziția rămîne și ea o unitate, cu deosebirea față de propozițiile simple, logic-formale, că predicatul ei e complex și contradictoriu. Predicatul fiind însă unitar în diversitatea sa contradictorie, propoziția își păstrează unitatea și nu degenerează în non-sens.

Putem, desigur, formula propoziția „electronul e un fenomen corpuscular și ondulatoriu" și în forma bi-propozițională :

electronul e un corpuscul
electronul e un fenomen ondulatoriu [3]

însă unitatea contrariilor *in re,* cît și în propoziție, apare sfărîmată. Legea predicației complexe contradictorii funcționează, după părerea noastră, la nivelul intra-propozițional și nu inter-propozițional.

Legea predicației complexe contradictorii se contrapune legii aristotelice a contradicției, așa cum e exprimată în *Metaphysica* (Γ 3) unde ea privește *îndeosebi* raportul intrapropozițional și unde aspectul *ontologic* al problemei copleșește pe cel logic. Legea contradicției e agravată de Kant și Leibniz, care i-au dat forma : A. nu este non-A. Kant o formulează astfel : „Nici unui lucru nu-i convine un predicat care îl contrazice (widerspricht)" [4].

Sigwart socotește că polemica lui Kant împotriva lui Aristotel în problema legii contradicției e „o lovitură de vînt" [5] și

---

[1] G. Bachelard, *La Philosophie du Non,* Presses Universitaires de France, Paris 1949, p. 112.
[2] Chr. Sigwart, *Logik,* 1, IV Auflage, Verlag von Mehr. Tübingen, p. 196.
[3] *Ibidem,*
[4] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* 1, Aufl., S. 151 apud. Chr. Sigwart, *Logik,* I, p. 197.
[5] Sigwart, *ibidem.*

că formula kantiană e „un criteriu general, chiar dacă e pur negativ, al oricărui adevăr" [1].

Sigwart susţine că „la Aristotel, e vorba de legea contradicţiei în raportul dintre judecăţi, pe cîtă vreme la Kant e vorba de raportul subiectului cu predicatul său ; la Aristotel : raport inter-la Kant — raport intrapropoziţional. Credem că Sigwart exagerează, întrucît Metaphysica (Γ 3) enunţă — e drept, mai degrabă în termeni de ontologie, decît de logică — principiul după care un subiect nu poate fi afectat contradictoriu.

Kant cere ca predicatul să nu contrazică subiectul. Dacă spunem : „atomul e imaterial", desigur că predicatul contrazice abstract subiectul şi principiul kantian al contradicţiei e valabil. Aceasta e o contradicţie mecanică, metafizică, un divorţ între subiect şi predicat.

Dar, dacă spunem : „atomul e pozitiv şi negativ", avem de-a face cu o contradicţie dialectică : nu e divorţ, ci convergenţă între subiect şi predicat sau complex contradictoriu. Nici principiul aristotelic din *Metaphysica*, nici cel kantian din *Kritik der reinen Vernunft* nu se aplică. Se aplică, legea predicaţiei complexe contradictorii.

Kant a îngustat considerabil principiul aristotelic al contradicţiei şi Sigwart — deşi exagerează — are dreptate cînd socoteşte că polemica lui Kant e o „lovitură în vînt".

Într-adevăr, forma principală — şi valabilă — a legii contradicţiei la Aristotel o constituie nu formula din *Metaphysica* Γ 3 [2], ci aceea din *Metaphysica* Γ 6, 1011 b 15 :

„propoziţiile contradictorii nu sînt adevărate în acelaşi timp"

sau din *De Interpretatione*, 6, 17.25 :

„Afirmaţia este enunţarea (ἀπόφανσις) a ceva despre ceva ; negaţia e enunţarea (separării) a ceva de altceva... oricărei afirmaţii i se opune o negaţie şi oricărei negaţii o afirmaţie. Să numim contradicţie (ἀντ φασις) opoziţia unei afirmaţii şi a unei negaţii. Spun că acea (afirmaţie şi acea negaţie) e opusă (ἀντικεῖσθαι), care enunţă acelaşi (atribut) despre acelaşi (subiect), dar nu omonim" [3].

E vorba iar de două propoziţii sau cele din *De Interpretatione*, 7, 17, b sq.

De interpretatione e un tratat despre judecată şi în capitolul VII se examinează raporturile de opoziţie (contradicţie sau contrarietate ale judecăţilor şi aplicarea nuanţată a legii contradicţiei în cadrul *interpropoziţional.*

Aristotel enunţa — cu nuanţe — regula că două propoziţii contradictorii, A şi B nu pot fi deopotrivă adevărate.

În *Anal. Priora* 46, 51 b, Aristotel vorbeşte în mod expres de contradicţia între propoziţii, între afirmaţie şi negaţie. El stabileşte

---

[1] Sigwart, *ibidem.*

[2] vezi şi *Anal.* Pr. A. 46, 51 b 36 = παντὶ δέ ὑπάρξει ἢ τὸ Αἠτὸ Β καὶ οὐδενί τῷ αὐτῷ, *omni ergo (subiecto) inerit aut A aut B et nulli eidem (simul utrumque inerit* = oricărui (subiect) va aparţine sau A sau B, dar nu unui aceluiaşi (subiect). I. Bochenski, *op. cit.*, p. 39.

[3] Aristoteles, *Opera : De Interpr.* Cap. VI, 4—5.

diferența de sens între τό μὴ εἶναι τοδί *(non esse illud)* și τό εἶναι μὴ τοῦτο *(esse non illud)*, între a nu fi alb și a fi nealb. El precizează că negația lui „a fi alb" nu e „a fi nealb", ci „a nu fi alb". El pune astfel diferența între negație definită și cea indefinită a unei afirmațiuni. Numai negarea atributului definit constituie o contrazicere a afirmației corespunzătoare. Aristotel stabilește că φάσις δὲ καὶ ἀ όφασις οὐχ ὑ..άρχομσιν αἱ ἀντικείμεναι ἅματῷ αὐτῷ = afirmarea și negarea opuse nu aparțin în același timp aceluiași subiect. Aristotel se referă aci la cadrul interpropozițional, subliniind că dacă s-ar admite identitatea negației unui atribut definit și a afirmației unui atribut indefinit, s-ar ajunge la concluzia — respinsă în *Metaphysica* Γ 3 și passim — a coexistenței și identității contrariilor [1].

Legea contradicției apare, la Aristotel, o dată ca afectînd relația intrapropozițională și, o dată, ca afectînd raporturile *interpropoziționale*.

Am arătat călcîiul achileian al primei forme; socotim însă că — *cu importantele atenuări și rezerve formulate de Aristotel* în *De Interpretatione, VII* — legea contradicției interpropoziționale e *valabilă*.

Nu pot fi adevărate deodată două propoziții contradictorii — cu rezervele exprimate de Aristotel însuși. Nu pot fi simultan adevărate propozițiile contradictorii:

1. Omul e biman — Omul nu e biman.
2. Dezvoltarea societății e supusă legilor — dezvoltarea societății nu e supusă legilor.
3. Organismele evoluiază — organismele nu evoluiază.
4. Atomul e pozitiv și negativ — atomul nu e pozitiv și negativ.
5. Lumina e corpuscul și undă — lumina nu e corpuscul și undă etc.

Dacă nu am admite principiul contradicției ca lege a raportului interpropozițional (în cazul contradicției), gîndirea ar cădea în incoerență, confuzie și sofistică.

Putem doar formula contradicția intrapropozițională sub forma interpropozițională, aplicîndu-i legea contradicției complexe contradictorii? Putem formula interpropozițional raportul „electronul e corpuscular și ondulatoriu". Putem spune:

electronul e corpuscular
electronul e ondulatoriu?

În acest chip, caracterul dialectic al contradicției este obnubilat. Contradicția propoziției „electronul e corpuscular" nu e „electronul e ondulatoriu", adică e „necorpuscular" (indefinit), ci „electronul nu e corpuscular" (definit).

Legea aristotelică a contradicției e valabilă în cazul negației definite a afirmației și e obligatorie pentru logicianul dialectician, — cel puțin *în cadrul aceluiași sistem referențial*.

Ernest B. Zeisler exprimă legea contradicției în acest din urmă sens astfel: O propoziție pentru un sistem nu e în același timp adevărată și falsă pentru acest sistem.

[1] Tricot, în *Metaphysique*, v. 195, nota 2.

Această formulă nuanțează legea contradicției, păstrîndu-i caracterul absolut în cadrul aceluiași sistem referențial, abolindu-l în raport cu alte sisteme decît acela în care o propoziție e integrată [1]. De aici el deduce și formulează astfel legea terțiului exclus: Orice propoziție coerentă pentru un sistem este sau adevărată sau falsă pentru acest sistem [2]. Legea aristotelică a contradicției, în aplicarea ei interpropozițională, capătă următoarea formă: nici o enunțare nu poate fi laolaltă adevărată și falsă [3].

I. Copi pretinde că „principiul contradicției" a fost contestat îndeosebi de hegelieni, „semanticiștii generali" și marxiști, pe motivul că *sînt contradicții, sau situații în care lucrează forțe contradictorii* sau în luptă. Că există situații cuprinzînd și forțe în luptă, trebuie să-l admitem: aceasta e adevărat în domeniul mecanicii ca și în sferele sociale și economice. Dar e o terminologie inadecvată a numi aceste forțe în luptă „contradictorii" [4].

E adevărat că Hegel și semanticiștii generali neagă valoarea logică a legii contradicției, dar nu e adevărat că marxiștii au aceeași poziție. În opoziție cu Hegel, care declară că legea formală a contradicției nu e o adevărată lege logică [5], marxiștii admit că legea logic-formală a contradicției este o adevărată lege logică, care împiedică decăderea gîndirii în indeterminație și sofistică. Logicianul marxist-leninist admite legea contradicției, subliniind însă limitele și insuficiența ei restrîngînd-o la raportul interpropozițional în cadrul aceluiași sistem și *aci cu rezerve însemnate.*

În privința felului cum trebuie considerată legea formală a contradicției, poziția materialist-dialectică se deosebește fundamental de poziția nihilistă și sofistică a lui Hegel. Logica dialectică nu tinde nici la anularea logicii formale tradiționale nici a celei simbolice, ci determină competența lor, caracterul lor și apreciază procedeele lor. Ea subliniază limitele lor deși prețuiește valoarea lor și necesitatea lor, în special marile progrese realizate de logica simbolică în studierea tehnicii gîndirii.

Legile identității, contradicției și terțiului exclus sînt solidare; ele formează un tot și derivă una din alta, legea contradicției din legea identității și legea terțiului exclus din cea a contradicției. Ele sînt *legile de bază ale gîndirii; poate că numai noțiunea de implicație e* mai primitivă decît ele. Nu negăm posibilitatea de a construi edificiul logic — din punct de vedere logistic — pornind de la noțiuni conside-

---

[1] E. B. Zeisler, *Foundations of Logic and Mathematics*, Publiched by A. I. Isaacs, Chicago, 1955. Lithoprinted in the U.S.A., p. 122.

[2] *Ibidem.*

[3] Irving Copi, *Introduction to Logic*, The Mac Millan Company, New York, Second Printing, 1954. p. 252.

[4] *Ibidem*, p. 253.

[5] G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, ed. Lasson: „Dieser Satz statt ein Wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes."

rate primitive ca negația (Russel și Whitehead, W. E. Johnson), sau noțiunile de adevăr, fals și implicație (Couturat) [1].

Astfel, Couturat deduce principiile identității și contradicției din noțiunile de adevăr, fals și implicație :

$p \supset p$ = dacă p nu e fals, p e adevărat, adică

„e imposibil ca p să fie adevărat și fals în același timp" [2].

Logica simbolică disociază, de obicei, legile gîndirii, ea nu le consideră ca o unitate în diversitate. Se argumentează, adesea, că ele nu pot fi reduse la un singur principiu, deoarece deducerea, de pildă, a principiului „p este sau adevărat sau fals" din „dacă p, atunci p" sau "p nu poate fi deopotrivă adevărat și fals" reclamă noțiunea independentă de falsitate sau de negație, care nu pot fi definite fără a uza de principiile însești [3].

Tratarea filozofică a logicii impune, credem, unitatea în diversitate a legilor gîndirii și derivarea lor din legea identității concrete. În identitatea concretă apare diferența și contradicția și, prin urmare, legea contradicției complexe contradictorii și cea a contradicției formale, care generează disjuncția terțiului exclus.

Legea contradicției complexe contradictorii pune de acord gîndirea științifică contemporană care constată dialectica obiectivă, cu exigențele logicității. Prin adoptarea organon-ului dialectic, dispare „conștiința nefericită" a cercetătorului.

Niels Bohr, vorbind despre efectul Comton și observînd dedublarea fenomenului spunea : „Se pare că aici e o contradicție logică" [4].

În raport cu legea contradicției formale, e într-adevăr o contradicție logică — dar prin adoptarea legilor identității concrete și predicației complexe contradictorii, contradicția reală devine logic inteligibilă și valabilă.

Subliniind caracterul perimat al epistemologiei carteziene în raport cu complexitatea descoperirilor științei moderne, G. Bachelard scrie : „Toate noțiunile de bază trebuie să fie oarecum dedublate — ele pot fi mărginite de noțiuni complimentare" [5].

Același epistemolog subliniază că în realitatea obiectivă nu există fenomene simple, fenomenul fiind o contextură de relații. Nu există „natură simplă, substanță simplă ; substanță e o țesătură de atribute" [6].

Pentru noile teorii științifice se construiesc scheme logice speciale, ca aceea construită de Paulette Février, care afirmă că „o mecanică ondulatorie trebuie necesarmente să fie construită prin intermediul unei logici mai slabe decît logica adevărului și falsului" [7].

---

[1] A. Raymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Boivin et Co ed., Paris, 1932, p. 89.

[2] *Ibidem*, p. 95.

[3] L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Methuen. London, Reprinted, 1953, p. 472.

[4] Meyerson. *Du cheminement de la pensée* III, p. 700.

[5] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris, 1937, p. 142.

[6] *Ibidem.*

[7] Paulette Destousche-Février, *Logique et théories physiques*, Congrès International de Philosophie des Sciences, Paris, 1949, p. 45.

J. C. C. Mc Kinsey şi Patrick Suppes obiectează că autoarea n-a izbutit să dovedească că fizica modernă nu poate fi bazată pe logica clasică [1]. Dar Février are dreptate cînd socoteşte că logica formală clasică nu poate da socoteală de fenomenele complexe studiate de fizica modernă, însă pentru ca încercările de a explica logic descoperirile ştiinţei moderne să izbutească, trebuie să fie călăuzite de logica dialectică.

Înţelegerea exactă a legilor gîndirii e o condiţie esenţială a orientării juste atît a logicii formale clasice, cît şi a logicii matematice. Formularea unor legi ale logicii dialectice va înlesni interpretarea atît a legilor logicii formale, cît şi a fenomenelor complexe cercetate de ştiinţa contemporană. Alcătuirea unui *Novum organon dialecticum* trebuie să înceapă *a limine* — formularea legilor.

Legea identităţii concrete şi legea predicaţiei complexe contradictorii — sumar schiţate aci — ne par a fi astfel de legi. În ce priveşte terţiul exclus, mai tîrziu.

О НЕКОТОРЫХ СТОРОНАХ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор выявляет две особенности диалектической логики (конкретный характер диалектической логики и ее отражательный характер содержания и сущности) и ее два закона (закон конкретного тождества и закон сложной противоречивой предикации).

В связи с первой особенностью автор показывает, что диалектическая логика является логикой конкретного, но не ощутительно, а логично конкретного, подчеркивая, что под конкретным мышлением он понимает «рассматривание и понимание явлений в их самосвязи и разносвязях в соотношении с множеством их собственных, взаимно обусловливающихся сторон и видов, в их движении и развитии, в множественности и взаимном обусловливании с другими явлениями или группами явлений».

Говоря о второй особенности, автор указывает, что диалектическая логика преследует раскрытие содержания в формах, степени, в которой какая-либо форма отражает содержание или сущность вещей.

Первый анализируемый закон, закон конкретного тождества, является логичным отражением объективного закона раздвоения единого. Под конкретным тождеством понимается единство тождества и различия. A=A', A" и т. д.=множественность их моментов.

Закон сложной противоречивой предикации превосходит закон противоречия формальной логики, так как позволяет дать подлежащему проти-

[1] *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 19, number 1, 1954, p. 52. Association for Symbolic Logic.

воречивые предикаты. Эта логичная возможность проистекает из сосуществования противоположностей в одном и том же объекте. Закон комплексной, противоречивой предикации имеет силу внутри предложения.

CERTAINS ASPECTS DE LA LOGIQUE DIALECTIQUE

(RÉSUMÉ)

L'auteur se propose de mettre en évidence deux particularités de la logique dialectique (le caractère concret de la logique dialectique et son caractère réflecteur de contenu et d'essence), ainsi que deux de ses lois (la loi de l'identité concrète et celle de la prédication complexe contradictoire).

A propos de la première des deux particularités, l'auteur démontre que la logique dialectique est une logique du concret, non du concret sensible mais du concret logique, et il souligne que par pensée concrète il faut entendre le pouvoir : «de considérer et de saisir les phénomènes dans leur autorapport et dans leurs hétérorapports, dans leur rapport avec la multiplicité de leurs propres côtés et aspects interconditionnés, dans leur mouvement et leur développement, dans leur multiplicité et conditionnement réciproque avec d'autres phénomènes ou groupes de phénomènes».

Quant à la deuxieme particularité, l'auteur montre que la logique dialectique se propose d'étudier le contenu dans les formes, et de trouver jusqu'à quel degré une forme quelconque reflète le contenu ou l'essence des choses.

La première des deux lois analysées, celle de l'identité concrète, est le reflet logique de la loi objective du dédoublement de l'unique. Par l'identité concrète, il faut entendre l'unité de l'identité et de la différence. A = A', A'', etc. = la multiplicité de ses moments.

La loi de la prédication complexe contradictoire dépasse la loi de la contradiction établie par la logique formelle, car elle permet d'affecter à un sujet des prédicats contradictoires. Cette possibilité logique découle de la coexistence des contraires dans le même objet. La loi de la prédication complexe contradictoire a un caractère intrapropositionnel.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

GNOSEOLOGIA MISTICĂ A LUI LUCIAN BLAGA *

DE

PAVEL APOSTOL

I

1. *„Fenomenul" Blaga.* Între cele două războaie mondiale, Lucian Blaga jucase un rol de prim ordin în cultura dominantă din Romînia. Poet și eseist, dramaturg și filozof, el a exercitat o puternică înrîurire asupra evoluției ideologice a unei părți a intelectualității burgheze.

Pe temeiul acestei prezențe active, în viață fiind, Lucian Blaga s-a constituit în mit, considerat și de alții ca un *fenomen singular* în dezvoltarea noastră culturală.

Aprecierea ține, neîndoielnic, de conținutul operei. Într-un moment de accentuare a naționalismului burghez, legat de fascizarea țării, filozofia lui Blaga venea cu promisiunea definirii autentice a specificului național în formula sugestivă a „spațiului mioritic". Din această pricină, Blaga apărea în mișcarea de idei din anii 1930—1944 ca purtătorul de cuvînt al „spiritualității etnice", depozitarul semnificațiilor ei revelate sau tainice. Această poziție îi conferea oarecum imunitate și situație privilegiată [1].

---

* Studiul de față reprezintă un capitol din lucrarea *Contribuții la critica doctrinelor gnoseologice în filozofia burgheză din Romînia între cele două războaie mondiale.* În economia lucrării noastre sînt prevăzute cîteva capitole sintetice în care concepțiile analizate se examinează în cadrul luptei dintre materialism și idealism, legătura acesteia cu lupta dintre ideologia socialistă și cea capitalistă etc. În lipsa unor studii asupra filozofiei burgheze din Romînia din perioada cercetată am considerat că publicarea acestui capitol, detașat dintr-o lucrare mai mare, poate contribui la stimularea acelei opere de critică a ideologiei burgheze a cărei necesitate, resimțită pe toate fronturile culturii noastre socialiste, constituie una din sarcinile centrale stabilite de documentele de partid.

[1] Demne de amintit sînt în acest sens faptele relatate de Al. Posescu *(Agonia unui filozof,* în *Democrația,* 1944, nr. 7 : „Convins altădată, — spune d-sa ...că opera filosofică a d-lui Blaga nu numai că nu aduce nimic util, dar că zăpăcește primejdios spiritul tineretului nostru, am căutat să fac cunoscut aceste impresii ale mele prin

În crearea unei atari situații au intervenit mai ales motive de ordin ideologico-politic. Diplomat de carieră, e drept că L. Blaga nu s-a înregimentat în vreun partid burghez. Totuși, chiar independent de orientarea operei, legăturile durabile cu gruparea revistei *Gîndirea*, apoi faptul de a-și fi asumat răspunderea subsecretariatului de stat pentru externe în guvernul Goga, reprezentau tot atîtea gesturi de solidarizare cu fascismul. Subiectiv Lucian Blaga se distanțase de practica *politică* fascistă, spre care duceau multe din implicațiile operei sale. Fascismul, însă, se regăsea ideologic în scrierile filozofului ca într-o sinteză a ideilor sale, pe un plan superior de realizare. Aceasta explică în bună parte ascensiunea tutelată a filozofului, deși opera lui nu poate fi pusă pe același plan cu scrierile unui Nae Ionescu sau Nichifor Crainic, cum vom arăta în încheiere.

Dar „fenomenul Blaga", mitul creat în jurul lui, nu ține exclusiv de elementele de conținut ale operei, cît mai curînd de altele, privind modalitatea ei exterioară, forma de exprimare. Cititorul acelei vremi va fi fost impresionat, mai întîi, de gestul de auto-singularizare a filozofului, de aspectul arhitectonic al sistemului ce se rotunjea anual, cu regularitate de creștere organică, și în sfîrșit de tonul și cadențele personale ale limbajului folosit.

Un lector familiarizat cu experiența expresionismului german și a ambianței sale filozofice ar fi rămas probabil mai puțin copleșit de

---

unele din publicațiile periodice care apăreau pe atunci la noi. Am făcut-o cu atît mai mult cu cît fusesem solicitat de conducătorii acelor publicații. Articolele mele fireşte că ...nu erau spre lauda d-lui Blaga. Rezultatul ? La *Revista Fundațiilor* unde îl dădusem pe cel dintîi, mi s-a spus că prin o inexplicabilă nenorocire a fost pierdut. Întrucît mi se plătise anticipat onorarul de autor, m-am simțit dator să pun la dispoziția revistei o copie a aceluiași articol ...Cîtva timp după ce am dat-o, mi s-a răspuns că este mai bine să renunț la articol. ...Am înțeles că revista nu ținea ca despre dl. Blaga să se spună altceva decît cuvinte de laudă... Cînd a apărut, mai tîrziu, revista *Rînduiala* ...am fost solicitat... să dau pentru primul număr ceva despre *Blaga ca filozof*. Articolul pe care l-am oferit schița contribuția sa în această materie și-i aducea unele observații. La corectură, tinerilor conducători ai zisei reviste li s-a părut că criticile mele ar putea să lipsească. Am admis... să fie absolut toate omise. Lipseau astfel obiecțiile — dar *lipseau și laudele* (sublinierea mea, — *P. A.*). În fața acestei situații, s-au gîndit că ar fi mai bine ca articolul nici să nu apară... Întrucît fusese cules și corectat, am voit să-l public în broșură pe cont propriu. Surpriza mea însă n-a fost mică, atunci cînd am constatat că sînt împiedecat s-o fac, imputîndu-mi-se un preț inaccesibil. Mi-am dat seama atunci, că dl Blaga are admiratori mari și numeroși, — și am renunțat a mai ține să lămuresc lumea asupra filozofiei sale". De altfel în literatura filozofică burgheză predomină prezentările apologetice (V. Băncilă, *Lucian Blaga* — energie românească, Cluj, 1938 ; N. Bagdasar, *Lucian Blaga*, în Istoria filozofiei moderne, vol. V. București, 1941, pag. 165 și urm. ; O. Drimba, *Filozofia lui Blaga*, București, 1944 etc.). Unii teologi (D. Stăniloe) l-au criticat pentru îndepărtare de litera dogmelor bisericii ; la fel și Dan Botta *(Cazul Blaga*, București, 1941). De pe poziții *idealiste* unele rezerve critice la I. Brucăr *(Filozofi și sisteme*, București, 1933, pp. 330—360) ; din punct de vedere pozitivist obiecții la H. H. Stahl *(Satul românesc. O discuție de filozofia și sociologia culturii* în *Sociologia românească*, 1937, nr, 11—12, pp. 489—502 ; în perspectivă neokantiană unele obiecții la I. Petrovici (în Răspunsul la discursul de recepție al lui L. Blaga la Academia Română, 1938), sau din unghi de vedere neokantian, dar cu orientare fideistă, la D. Isac *(Cunoaștere și transcendență*, Cernăuți, 1943) etc.

vraja imagismului excesiv. În privința stilului lui Blaga, ne lipsește o analiză asemănătoare celei consacrate de către Paul Zarifopol prozei filozofice a lui V. Pîrvan. G. Călinescu s-a mulțumit să indice unele aspecte semnificative ale scrisului său. „Filozofia lui Blaga — scrie d-sa — produce o plăcere vizuală, plastică..." [1], avînd în vedere pe semne, simetria arhitectonică a sistemului. Într-un stil în care conținutul de idei e subordonat plasticizării metaforice, observă criticul, „dispare total granița între metafizică (în sens de filozofie) și poezia propriu-zisă". Filozoful — citim mai departe — face un abuz, comun și gîndirii occidentale de decadență, vînînd expresii inedite neîndreptățite de vreun conținut ideal nou" [2]. Procedeul produce desigur, un efect „egal hermetismului suprarealist", termenii folosiți „sînt aproape beție de cuvinte". Criticul și scriitorul Călinescu a surprins în aceste cîteva trăsături funcțiunea terminologiei și stilului lui Blaga în ansamblul operei: aceea de a da prin limbă savoare de originalitate unor idei tocite prin circulație îndelungată.

Dezvăluirea particularităților stilistice ale scrierilor filozofice ale lui Blaga nu epuizează, însă, sarcina criticii ei din punct de vedere logic [3]. Nici chiar atunci cînd ele indică o caracteristică mai adîncă a autorului. Acesta este cazul la Blaga. Stilul lui traduce în valori expresive atitudinea încetățenită de Nietzsche în filozofia epocii imperialiste: gestul hieratic de mare inițiat, indiferență sau chiar dispreț față de științe, gîndire conștient ancorată în afara logicii (formale sau dialectice), progresînd analogic și cultivînd cu preferință salturile logice întemeiate pe revelații sau alte procedee irațională.

Semnalizarea unor elemente care explică, în parte, înrîurirea exercitată de operă mai ales asupra unor literați, subliniază și ea necesitatea criticii bazelor sale teoretice [4].

2. *Gnoseologia în opera filozofică a lui Blaga.* Începînd din 1931, opera filozofică a lui Lucian Blaga se dezvoltă ciclic, în trilogii consacrate marilor discipline filozofice, cu intenția declarată de a dura un *sistem*, în sensul constructivist al cuvîntului.

Sistemul începe cu *Trilogia cunoașterii*, cuprinzînd *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933) și *Cenzura transcendentă*

---

[1] G. Călinescu, *Istoria literaturii romîne de la origini pînă azi*, București, 1941, p. 864.

[2] *Ibidem*, p. 866.

[3] De aceea încercarea lui L. Pătrășcanu (*Curente și tendințe în filozofia românească*, București 1945) de a reduce critica filozofiei lui Blaga la simple ironii privind abuzurile terminologiei folosite de el ocolește esențialul.

[4] Încă înainte de 1944 critica marxistă a indicat, de cîte ori a fost cu putință (ca de pildă în scurta perioadă de apariție legală a revistei *Era nouă*), sensul ideologic și social-politic reacționar al filozofiei lui Blaga. După 23 August 1944, ea a fost supusă criticii de către frontul filozofic marxist-leninist. În studiul său de sinteză asupra filozofiei idealiste din Romînia, acad. At. Joja (Lupta de clasă, 1953, nr. 10) a dat o caracterizare de *ansamblu* a rolului reacționar al filozofiei lui Lucian Blaga. Scriitorul Petru Dumitriu în „Înfrînți de himeră" și „Modernism" în *Gazeta Literară*, 1957, nr. 9 și 10, a subliniat, în altă ordine de idei, cum conținutul ideologic al poeziei lui Blaga diminuiază semnificația ei pentru evoluția liricii romînești și a limbii literare.

(1934). Îi urmează *Trilogia culturii*, formată din *Orizont și stil* (1936), *Spațiul mioritic* (1936), *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937).

Trilogia valorilor înmănunchiază propriu-zis patru lucrări : *Știință și creație* (1942), *Despre gîndirea magică* (1941), *Religie și spirit* (1942) și *Artă și valoare* (1939).

Celelalte „trilogii" au rămas parțial nepublicate. Din ele au apărut : o schiță cosmologică, *Diferențialele divine* (1940) și un curs de *antropologie* (1948). Alte lucrări sînt elaborate, dar n-au apărut ca, de exemplu, cursul profesat în timpul războiului despre *Ființa istorică*.

La o privire superficială gnoseologia lui Blaga pare a fi partea care a exercitat cea mai puțină influență asupra contemporanilor. Mult mai remarcabilă a fost înrîurirea filozofiei culturii (teoria factorilor stilistici „abisali", „spațiul mioritic", esența metaforică a creației culturale) sau a tezelor axiologice. Dar, Blaga însuși subliniază rolul diriguitor al concepției sale gnoseologice și al implicațiilor ei ontologice în ansamblul sistemului [1]. De altfel, prin urmărirea consecventă a funcțiunii cognitive a creației culturale ce se întrevede în *toate* scrierile lui Lucian Blaga, filozoful pune mereu în lumină dependența tezelor sale despre cultură și artă de premisele gnoseologice ale sistemului. Sub acest unghi de vedere, critica gnoseologiei lui Blaga este actuală în lupta pentru dezrădăcinarea influenței sale în unele domenii culturale, influență sensibilă încă sub forma exagerării rolului inconștientului în creația culturală, apoi sub forma înțelegerii specificului național ca o înclinare fatală spre indiferentism istoric, pretinsul anitorism al poporului romîn ; mai persistă, în unele locuri, ideea artei ca revelație prin mijlocirea metaforei etc. Critica literară și estetica noastră nu au acordat importanța cuvenită combaterii acestor rămășițe ale unei concepții idealiste-burgheze. Fie ca încercarea noastră de a schița o critică a doctrinei gnoseologice a lui Blaga să incite la confruntări critice și în domeniile unde influența lui arată oarecari semne de persistență.

3. *Dogma — ca metodă de cunoaștere. Eonul dogmatic*, prin care Lucian Blaga se afirmă propriu-zis ca filozof [2], apare în 1931. Criza din 1929—1934 cuprinsese și Romînia.

Regimul burghezo-moșieresc încerca să iasă din criză pe spinarea oamenilor muncii. La șomajul determinat de îngustarea pieții interne și externe, de oprirea sau reducerea producției în mai toate sectoarele economiei naționale, se mai adaugă simțitoare reduceri de salar, în verigile inferioare ale aparatului de stat, în întreprinderile regiilor și în general în industrie, agricultură și comerț.

Povara apăsa înainte de toate asupra clasei muncitoare și țărănimii sărace. Clasele dominante urmăreau să împingă greul situației exclusiv asupra maselor. Această tendință nu se putea realiza fără un

[1] Vezi, de pildă, *Trilogia valorilor*, București, 1946, p. 158.

[2] Scrierile lui anterioare de filozofie (*Cultură și conștiință*, 1922 ; *Fenomenul originar*, 1926 ; *Filozofia stilului*, 1924 ; *Daimonion*, 1930 ; *Forțele unui veac*, 1925) nu reușiseră să-l impună opiniei în acest domeniu de activitate.

ansamblu de măsuri antidemocratice care să reducă la tăcere poporul : ea se înfăptuia sub domnia lui Carol al II-lea, instituită în acest scop. Înăsprirea dictaturii de clasă a burgheziei și moșierimii, împiedecarea exercitării drepturilor cetățenești înscrise în constituție, culminînd cu reprimarea teroristă a acțiunilor de luptă ale clasei muncitoare și anularea constituției (1938) marchează etapele fascizării statului romîn. Pe plan extern, această schimbare se exprimă în politica externă prin apropierea și în cele din urmă prin aderarea Romîniei la blocul statelor fasciste și înteţirea pregătirilor de război anti-sovietic.

Clasa muncitoare își strînge rîndurile în jurul P.C.R. pentru ieșirea revoluționară din criză. Acțiunile ei eroice in lupta pentru traducerea în viață a liniei partidului sînt reprimate cu violență, dar ele nu pot fi stăvilite. Două urmări directe ale acestei lupte sînt importante din punctul nostru de vedere : 1) că a întîrziat instaurarea dictaturii fasciste fățișe în țară și 2) a mobilizat pături largi populare pentru acțiunile de masă împotriva fascismului organizate de P.C.R.

Pe plan politic, regimul lui Carol al II-lea se îndrepta, așadar, spre fascism, pe care-l pregătește din punct de vedere ideologic orientarea culturii dominante spre misticism și iraționalism. În *Istoria literaturii romîne*, G. Călinescu socotește, pe bună dreptate, că, „momentul" se caracterizează prin exaltarea iraționalului [1]. Fenomenul ideologic al desfășurării iraționalismului în cultura romînă din acești ani, reflectă criza generală a societății capitaliste din țara noastră : în lumina experienței perioadei de criză, 1928—1934, existența capitalismului nu putea fi justificată rațional ; de aceea, ideologii burgheziei promovează cultul iraționalului — singura atitudine intelectuală care permitea o justificare a orînduirii existente. Această cotitură în ideologia politică, cu sacrificarea raționalismului, propriu concepției liberale, atrage după sine promovarea iraționalismului și în domeniile abstracte ale filozofiei.

Eonul dogmatic îl situează pe Blaga în inima acestui curent iraționalist și mistic, la extrema dreaptă a filozofiei idealiste din Romînia. Cartea anunța începutul unui nou ev spiritual în care *dogma* apare învestită cu o nouă demnitate. Ea își pierde caracterul limitat teologic, lărgindu-se într-un mod de gîndire cu pretinsă eficiență generală, atît în filozofie, cît și în știință.

Dacă trecem peste formulările ostentativ personale, ideea lui Blaga de a reabilita dogma apare ca una din temele curente ale iraționalismului post-nietzsceean și ale ficționalismului lui Vaihinger, (care se pare că l-a influențat și în altă privință, în concepția asupra echivalenței „ficțiunii" științifice cu dogma).

Apelul la dogmă ca metodă de „cunoaștere", desprinsă din religie, constituie o ruptură fățișă nu numai cu pozitivismul scientist al unui P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, dar și cu fideismul ratio-

[1] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 861.

nalist al lui I. Petrovici, care se situase pe poziții fasciste. Prin orientarea sa deschis mistică Blaga se găsea alături de exponenții ideologici ai fascismului : Nichifor Crainic și Nae Ionescu.

Lucian Blaga observă că dogma „diformează raporturile logice dintre noțiuni", întrucît admite simultan — dar din puncte de vedere *diferite* — două determinări antinomice, imposibil de îmbinat pe planul gîndirii logice. Antinomia este admisă de metoda dogmatică, postulînd soluționarea ei extra-logică.

Metoda dogmatică ar fi, după Blaga, un alt mod de funcționare a intelectului omenesc decît cel circumscris de logica (formală sau dialectică). Anume, metoda dogmatică *nu* caută rezolvarea antinomiilor constatate, *dezlegîndu-le* de nivelul de cunoaștere la care apăruseră și *depășindu-le*. Blaga socotește că antinomicul nu semnalează o contradicție logică sau una concretă, de ordinul realității obiective, ci are o altă funcțiune specifică. Aceasta ar consta în faptul că antinomia cuprinsă în formulare dogmatică *indică prezența* unui mister. Dogma reprezintă ca atare nu o simplă antinomie (logică), ci o *antinomie transfigurată* de funcția pe care o are în intelect : aceea de a semnala un mister, constituind „echivalentul intelectual al unui mister".

Metoda dogmatică constată antinomia, (un nou-sens din punct de vedere logic), apoi, într-un al doilea demers, supune antinomia unei transfigurări, atribuindu-i rolul de a indica prezența unui mister. Ieșind din limitele logicului, dogma și metoda dogmatică sînt înfățișate de Lucian Blaga ca o altă ipostază a intelectului uman, funcțiunea lui *metalogică*, prin care el devine capabil să seziseze că există un „Ultim-Sens *inaccesibil*". Metoda dogmatică înseamnă, așadar, *o înțelegere realizată cu mijloace exterioare logicii și inasimilabile pentru rațiunea umană.*

Această metodă nu s-a aplicat numai în cugetarea teologică și filozofică, dar, pretinde Blaga, găsește o aplicare largă și în activitatea științifică (exemplele date, cum vom vedea mai jos, constituie decretarea drept demersuri dogmatice tocmai a acelora pe care Blaga le eliminase, la început, din cîmpul dogmaticului : contradicțiile dialectice).

Ideea că dogma ilogică (sau dacă vreți alogică) reprezintă o metodă de *cunoaștere* derivă, în mod nemijlocit, din „filozofia vieții", în care actul cognitiv este identificat cu orice trăire subiectivă de care individul devine conștient. Ea înseamnă o lărgire nepermisă a sferei conceptului de cunoaștere prin eliminarea tuturor notelor sale specifice și esențiale, îndeosebi determinarea lui ca o prelucrare rațională a datelor senzoriale.

4. *Structura dualã a intelectului.* Faptul că intelectul funcționează cînd în conformitate cu logica, cînd în conformitate cu directivele unei metalogici, corespunde — după Blaga — existenței a două stări (staze) distincte ale intelectului : *intelectul enstatic*, care operează în marginile logicii, *intelectul ecstatic*, care deși întrebuințează conceptele elaborate de intelectul enstatic se află în conflict declarat și inconciliabil cu logica. (În afara denu-

mirii de enstatic, creat simetric spre a arăta opusul ecstaticului, concepția expusă nu aduce vreun element remarcabil prin noutate față de ideile care, de la Filon Evreul — extazul ca mijloc de comunicare directă cu divinitatea — și de la Plotin — cele două puteri ale intelectului, — au intrat în patrimoniul general al misticismului european).

Intelectul ecstatic intervine după ce individului i se pare că au fost epuizate posibilitățile intelectului enstatic. (Chiar acest element pare să fie preluat de la Pseudo Dionisie Areopagitul). Însă, indiferent de modul de funcționare a intelectului (enstatic sau ecstatic), obiectul cunoașterii îl formează misterul. *Tot ce există este în esență mister.* Sezisarea lui se face cu ajutorul metodei dogmatice, proprii intelectului ecstatic, impermeabilă atît pentru logică, rațiune, cît și pentru experiență, practică.

În toate tipurile de cunoaștere posibilă, conchide Blaga în *Eonul dogmatic,* există trei raporturi posibile față de misterul existențial. Subiectul cunoscător poate 1) să-și pătrundă obiectul, formulînd datele dobîndite despre el în termeni rationali (*plus-cunoașterea*); 2) să fie în imposibilitatea de a-și pătrunde sau determina obiectul (*zero-cunoaștere*) și 3) să-și seziseze obiectul ca pe un mister (*minus-cunoaștere*) în cadrul metodei dogmatice (Plus-zero, și minus-cunoaștere sînt denumiri caracteristice pentru orgiile terminologice ale autorului : folosirea termenilor împrumutați din matematică are rostul de a da strălucire de noutate unor locuri comune).

În timp ce plus cunoașterea reduce progresiv misterul existențial, minus-cunoașterea „progresează" prin fixarea, potențarea misterului, „de la un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate".

Eonul dogmatic, reprezintă viitorul „cunoașterii" omenești care-și determină obiectul ca pe un mister, *tot mai neînțeles.*

5. *Tipurile cunoașterii înțelegătoare.* În *Cunoașterea luciferică* Blaga distinge două tipuri de cunoaștere înțelegătoare, între care nu există continuitate, ci opoziție polară, ireductibilă.

Cunoașterea paradisiacă mai elementară, simplă și simplificatoare, acceptă obiectul așa cum apare el, aplicîndu-i conceptele și categoriile rațiunii. Ea se fixează asupra obiectului, considerînd datele raționalizabile ca suficiente pentru a-l epuiza pe acesta. Din această pricină, cunoașterea paradisiacă menține un contact strîns cu obiectul, i se subordonează, i se abandonează și este împăcată în această supunere. Nu simte nevoia de a căuta *dincolo* de obiect *altceva.* Ca atare ea nu-și „problematizează" obiectul ; categoriile ei sînt adecvate („asonante") materialul intuitiv, senzorial. Privită în intenționalitatea ei, ea tinde să atenueze, să reducă, misterul, sau să-l permanentizeze.

În opoziție cu acest tip, Blaga postulează existența *cunoașterii luciferice.* Aceasta se detașează de obiect, provocînd în sînul lui o criză. „Criza obiectului, *determinată de atitudinea subiectului,* constă în despicarea, scindarea lui în două aspecte, unul care *se arată (fanicul)* și altul care *se ascunde (criptic).* Prin criza provocată în obiect acesta

se „problematizează". Criza încetează însă în momentul în care cripticul este revelat prin semne sezisate de intelectul ecstatic.

Mersul cunoașterii paradisiace se înfăptuiește extensiv, prin adăugire, în timp ce cunoașterea luciferică se realizează pe linie intensivă, ca o adîncire în aspectul criptic al obiectului, potențîndu-i misterul.

Cu această lucrare terminologia dobîndește un caracter vădit mitizant („paradisiac", „luciferic" — evocă mituri, saturate cu semnificații mistice și sugerînd, oarecum, transpunerea filozofică a episodului căderii în păcat).

6. *Fenomenologia obiectului.* Orice obiect apare în esență și în perspectiva cunoașterii superioare, „luciferice", drept un mister *ce se arată, dar în același timp se ascunde prin semnele sale.*

Datul fundamental îl constituie misterul. În perspectiva cunoașterii luciferice și datele senzoriale reprezintă doar *semne ale unui mister.*

Autorul *Cunoașterii luciferice* dă chiar o descriere fenomenologică a diferitelor feluri de mistere pe care le sezisează omul : mistere latente, deschise, atenuate, permanentizate, potențate, mistere-hiaturi, mistere-minuni, mistere-adventive. Examinarea lor nu intră în preocuparea noastră, care se limitează la cercetarea *principiilor* doctrinei cunoașterii lui Blaga. Sub acest unghi de vedere, reținem doar ideea de bază că obiectul cunoașterii îl formează *misterul,* iar sarcina ei este de a-l spori, a-l potența.

Cunoașterea luciferică revelează cripticul, tainicul, ascunsul ; acesta este scopul și justificarea ei gnoseologică.

Revelarea cripticului înseamnă pentru Blaga o operație intelectuală de gradare a fanicului într-o explicație (idee teoretică) în care obiectul este acordat cu aspectul său criptic. Această revelare se poate folosi, ca material de exprimare, fie de categoriile sensibilității, fie de cele ale imaginației sau de cele conceptuale.

Cunoașterea luciferică despică, așadar, obiectul în fanic și criptic, reduce fanicul la un simplu semn al cripticului prin care acesta se revelează ca mister.

Cu alte cuvinte, cunoașterea ar spori doar caracterul de nepătruns, incomprehensibil, incognoscibil al obiectului său, cunoașterea ar fi în ultima ei realizare egală cu renunțarea la cunoaștere, cu non-cunoașterea. În acest context se pune întrebarea ce rost mai are termenul de cunoaștere ?

7. *Sensul metafizic al cunoașterii.* Ce sens are cunoașterea individuală care în toate formele și modalitățile ei nu este decît „*o infinită apologie* a misterului existențial", cum se exprimă Blaga, în *Cenzura transcendentă ?*

Sensul cunoașterii individuale nu se desprinde decît stabilind raportul dintre ea și principiul metafizic absolut, generator al universului, *Marele Anonim* [1]. Esența cunoașterii constă în menținerea sau

[1] Crearea existențelor individuale a fost descrisă mai tîrziu în *Diferențialele divine.* Notăm în treacăt, că termenul de Mare Anonim, cheamă în minte nu numai atributul de *Anonimul* dat de Dionisie Areopagitul lui dumnezeu (atestat și de

potențarea misterului ; *misterul nu poate fi transformat în non-mister.* Supremul act de cunoaștere constă în *revelarea misterului.*

Orice revelare reprezintă *o arătare* a misterului dar și o *disimulare* a lui. Această disimulare se datorește structurii însăși a cunoașterii, a cunoscătorului și a poziției sale în univers față de Marele Anonim.

Blaga socotește că orice cunoaștere individuală este cenzurată de Marele Anonim [1] cu alte cuvinte i se aplică *o cenzură transcendentă.*

Insul nu-și dă seama de aceasta la nivelurile joase ale cunoașterii (senzorială, paradisiacă, mitică). El este victima unei mistificări : *iluzia adecvației,* iluzia că revelațiile sau cunoștințele lui corespund naturii obiectului, o redau fidel. Abia în cunoașterea luciferică subiectul cunoscător descoperă iluzia adecvației. Prin aceasta realizează unica *adecvare negativă* posibilă pentru el : obiectul este sezisat ca un mister impenetrabil.

Limita superioară pînă unde poate pătrunde cugetarea omenească este aceea de a descoperi că tot ce există reprezintă pentru el un mister și că fenomenele de cunoaștere constante pe care le încearcă (sezisarea aceleiași culori de exemplu) constituie semnele disimulatoare ale unui ceva transcendent. Așadar, omul nu posedă cunoștință, ci un „echivalent" al ei, o *cvasi-cunoaștere* [2]. Aceasta din urmă înseamnă un compromis între disimularea misterului existențial impus prin cenzura trancendentă și tendința cunoașterii de a-și atinge obiectul.

8. *Motivarea cenzurii trascendente.* De ce este necesară cenzura transcendentă ? Aceasta rezultă din concepția biblică-teologică admisă de Blaga despre natura cunoașterii. Pentru el, a cunoaște (a gîndi) pe planul adecvării absolute este echivalent cu a crea obiectul. Or, în acest caz cunoașterea obiectivă realizată de om ar însemna anularea poziției centrale și privilegiate a Marelui Anonim. De aceea cunoașterea reprezintă *o primejdie* pentru echilibrul cosmic.

Acestei teze Blaga îi caută o triplă motivare.

Mai întîi, spune el, cunoașterea adecvată ar însemna un pericol pentru spiritul cunoscător care s-ar vedea obligat să se repete în mod

---

Blaga, *Trilogia valorilor* p. 691), dar în general procedeul iraționalistului L. Klages de a personifica principiile filozofice (*Magna deater),* de exemplu.

[1] Într-o discuție, Mircea Florian remarca asemănarea acestui rol al Marelui Anonim cu cel atribuit de Descartes, în cea dintîi din *Meditationes de prima Philosophia,* acelui imaginar și atotputernic „génie malin" *(deus deceptor),* ce-și va fi propus să ne tragă pe sfoară. Dacă identificarea originii conceptelor cu care lucrează Blaga ar merita osteneala, s-ar putea găsi, de bună seamă, modelul acestei funcțiuni de iluzionare și în mistica indiană, mai ales în forma ei literaturizantă ce circula în eseistica de după primul război mondial (interpretarea conceptului *mâya-,* de pildă).

[2] Asemănarea cu Hans Vaihinger, pentru care orice cunoștință este ficțiunea, devine din ce în ce mai evidentă. Cvasi-cunoașterea reproduce, în esență, ideea autorului celebrei *Philosophie des Als-Ob* că toate categoriile intelectului constituie de fapt iluzii, ficțiuni, utile în viață, dar irelevante cu privire la structura lumii.

stereotip. Aplicînd cenzura transcendentală, Marele Anonim învesteşte cunoaşterea cu calitatea de a ieşi din tipare stereotipe.

În al doilea rînd, cunoaşterea absolută ar primejdui individul şi obiectul cunoscut. Ea l-ar zmulge pe om din raporturile sale de dependenţă faţă de Marele Anonim, năruind securitatea lui existenţială. Pentru obiectul cunoscut, posedarea cunoaşterii absolute de către om şi deci şi a putinţei de a crea, ar reprezenta pericolul iminent de a fi creat sau nimicit după bunul plac al acestuia.

În sfîrşit, cunoaşterea ar constitui o primejdie pentru Marele Anonim pe care l-ar expune la pierderea locului său central.

Astfel, cenzura transcendentă exprimă grija Marelui Anonim pentru securitatea existenţială a subiectului, a obiectului şi a lui însuşi. Avînd o astfel de funcţiune în structura cosmosului, cenzura transcendentă este întipărită în fiinţa omului.

Aceste frîne transcendente se exercită în creaţia culturală prin categoriile inconştientului, care impun un anumit stil plăsmuirilor spirituale, prin definiţie metaforice.

II

9. Recapitulînd teoria cunoaşterii enunţată de L. Blaga — pe care am încercat s-o redăm cît mai fidel, deşi schematic faţă de originalul expus pe 455 de pagini — putem constata că ea determină obiectul cunoaşterii ca pe un mister (un incognoscibil şi incomprehensibil). Obiectul concret dispare, fenomenele naturale şi sociale, împreună cu omul însuşi, sînt produsele, creaturile unui principiu transcendent de natură mistică : Marele Anonim. Prin aceasta, gnoseologia lui Blaga se încadrează în rîndul concepţiilor creaţioniste, mistice [1] făţişe.

Elementul mistic se afirmă accentuat în felul în care autorul *Eonului dogmatic* identifică cunoaşterea obiectivă cu creaţia (din spirit şi prin spirit) şi apoi în explicaţia pe care o schiţează pentru a lămuri sensul metafizic al cunoaşterii. Eşafodajul teoretic prin care se înfăţişează funcţionarea cenzurii transcendente, rolul ei în asigurarea echilibrului cosmic şi în menţinerea distanţei dintre om şi Marele Anonim reproduce, cu un aparat conceptual mai abstract, doctrina biblică a interdicţiei de a gusta din fructul pomului paradisiac.

În ceea ce priveşte interpretarea procesului cunoaşterii, Lucian Blaga nu este un „trans-raţionalist" [2], ci un autentic reprezentant al *iraţionalismului*. Trăsăturile care-l situează în tabăra iraţionalismului idealist pot fi arătate în cele ce urmează. Blaga neagă capacitatea de a cunoaşte realitatea pe cale raţională (cunoştinţele noastre nu reflectă obiectul — care-i rămîne inaccesibil — ci reprezintă semnele unui mister ireductibil), „Cunoaşterea" metalogică, dogma, minus cunoaşterea realizată de intelectul ecstatic sînt decretate superioare celei

[1] Aşa o caracterizase de altfel şi D. Murăraşu (*Istoria literaturii romîne*, Bucureşti, f. a., ed. a II-a, p. 466).

[2] N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 193.

raționale. Această supremă cunoaștere, deosebită și opusă cunoașterii obișnuite, nu constituie un bun al tuturor, ci privilegiul elitei care se ridică la viziunea luciferică, singură în stare să seziseze esența ascunsă a lumii, să o determine ca mister.

O asemenea perspectivă gnoseologică are două consecințe imediate pe care vrem să le relevăm. Imaginii raționale despre univers i se substituie un tablou *mitic* în care desfășurarea proceselor cosmice, sau umane, este rezultatul voinței și gîndirii unei ființe imaginare — Marele Anonim. În al doilea rînd, în toate aceste considerații, Blaga rupe omul din condițiile sociale ale existenței sale, proectîndu-l din mediul său firesc pe planul iluzoriu al orizontului de mistere.

La fel cu Kirkegaard, Blaga definise filozofia drept „un salt in incontrolabil" [1]. Situarea pe poziții mistice și iraționaliste echivalează, desigur cu opțiunea pentru „incontrolabil".

Sistemul lui Blaga are totuși o incontestabilă coerență. Consecvența față de propriile tale puncte de plecare încă nu reprezintă o garanție cu privire la valabilitatea acestor principii. Ori, ceea ce ne interesează sînt două lucruri : a) gnoseologia lui Blaga oferă oare o descriere și explicație exactă, adevărată, a fenomenului cognitiv și b) dacă ea aduce un progres în cugetarea filozofică, fie și idealistă, față de predecesorii lui ?

Vom examina tezele gnoseologice ale lui Blaga în ordinea în care le-am prezentat și care, în linii mari, corespund cu expunerea autorului.

Punctul de plecare al cercetărilor gnoseologice ale lui Blaga îl formează afirmația că există o altă *metodă de cunoaștere* decît cele obișnuite : dogma. Analizînd dogmele bisericii creștine *din punct de vedere formal,* Blaga ajunge la constatarea că orice dogmă are o formă antinomică, adică este o contradicție logică insolubilă. În dogmă *se afirmă* ceva, fără să fie demonstrat logic sau să fie constatat în ordinea existenței. Astfel, în dogma trinității, divinitatea este *una ca ființă și trei* ca persoană. Afirmația nu este compatibilă cu logica, ea nu poate fi realizată nici în practică, pe planul realității obiective. Dogma rămîne din ambele puncte de vedere *lipsită de sens.* Ea ar dobîndi sens numai în afara logicii și a practicii, dintr-un punct de vedere care din capul locului respinge și criteriul coerenței logice și pe cel al practicii. Dogma capătă sens numai *printr-un act de credință* care acceptă dezacordul cu întreaga știință și practică umană. Blaga consideră, totuși, dogma drept *un mod de cunoaștere.*

S-a putut ajunge la această încheiere numai printr-o serie de identificări false.

Practica n-a dovedit decît existența a două modalități ale cunoașterii : senzorială și rațională. Valoarea *cognitivă* a credinței este un postulat mistic, neconfirmat. A identifica dogma, indisolubil legată și

[1] L. Blaga, *Geneza metaforei* ..., p. 179.

condiționată de un act de credință, cu cunoașterea, constituie o lărgire a sferei conceptului de cunoaștere dincolo de marginile ce i-au fost fixate prin practică. Numai prin acest procedeu logic vicios și neconfirmat de realitate, dogma poate fi echivalată cu cunoașterea. În realitate, dogma, — de pildă, amintita dogmă a trinității — înseamnă aderarea la o credință, adică la un act afectiv și de voință, *prin suspendarea exigenței de a cunoaște rațional*. Ca să ajungă la *falsa equivocatio :* dogma = cunoaștere, Blaga a trebuit să identifice cunoașterea cu conștiința. Dacă manipularea dogmelor este un act conștient, prin aceasta nu devine și un act de cunoaștere deși subiectul *știe* că operează cu dogme. Subiectul poate fi și este conștient că face un act de credință. *Cunoașterea credinței* este un act cognitiv, însă prin aceasta *credința* ca fapt nu devine un act de cunoaștere, ci rămîne ceea ce este : suspendare a cunoașterii, manifestare afectivă, conativă. Cunoașterea propriu-zis umană este cea conceptuală : ea operează cu determinări logice. În dogmă, însă ni se interzice să întemeiem afirmația (relația stabilită între termenii puși) pe determinări logice, care reflectă conexiuni reale.

În teza de mai sus, Blaga mai săvîrșește și o altă identificare nepermisă. El socotește că dogma este de natură *intelectuală*. Analiza noastră se apropie, în legătură cu aceasta, de o spinoasă problemă de teoria cunoașterii. Dogma poate interveni în activitatea rațională a oamenilor. Gîndind logic, omul poate porni de la o dogmă ca premisă în cutare sau cutare raționament. Însă, intervenția dogmei în desfășurarea gîndirii noastre raționale nu rezultă din necesitățile interne ale gîndirii, nici din sprijinirea gîndirii pe datele realității obiective ale practicii, ci înseamnă o *întrerupere* a raționalității printr-o aparentă asimilare a produsului unui act de credință în succesiunea logică. Gîndirea noastră *ca fenomen psihologic* nu se poate sustrage, fără o intensă activitate reflexivă și confruntare permanentă cu practica, de interferența cu celelalte procese psihice. Ca atare nu se liberează de acțiunea afectivității, credinței etc. decît printr-o repliere autocritică asupra ei însăși în lumina confruntării operațiuinlor și formelor sale cu practica. În gîndirea *trăită* se pot amesteca, așadar și acte de credință, dar în gîndirea ca *fenomen logic* de reflectare a realității, autenticitatea, obiectivitatea, adevărul ei sînt condiționate de curățirea ei de asemenea elemente eterogene. Analiza lui Blaga identifică structura logică a gîndirii cu structura ei psihologică și pe baza acestei identificări false introduce prin contrabandă dogma în rîndul metodelor intelectului cunoscător.

Arătam mai sus că Blaga scoate în evidență structura antinomică a dogmei. Mai tîrziu, intervine însă o intervertire a termenilor. Orice dogmă este logic antinomică. Pentru Blaga însă judecata aceasta se poate converti în alta : orice antinomie logică este o dogmă. Trecem peste faptul că antinomia este într-un mod cu totul arbitrar identificată cu contradicția logică. Mai interesant este faptul că inversiunea de mai sus îi servește lui Blaga să „descopere" dogma ca metodă utilă și în științele naturii sau matematice. Încercarea, evident, urmărește să ilustreze valabilitatea universală a dogmei, între-

buinţată în sens metodologic. Or, exemplele oferite pledează pentru cu totul altceva. Spre a învedera că şi gîndirea ştiinţifică recurge la metoda de înţelegere dogmatică, Blaga dă cinci exemple.

1) Construcţiile teoretice limită, cum ar fi definiţia punctului ca ceva spaţial fără dimensiune ;

2) construcţiile procesului logic infinit, cum ar fi punerea unei unităţi cantitative limitate într-un proces de repetare infinită, deci fără limită cantitativă ;

3) metoda erorilor contrare, cum ar fi definiţia cercului prin două erori logice ce se contrabalansează dînd o afirmaţie cu sens : cercul este o elipsă (eroarea I) cu distanţa între focare egală cu zero (eroarea II);

4) analogiile matematice : ale dogmaticului ar fi de exemplu —1, un iraţional folosit ca un raţional ;

5) echivalente matematice ale dogmaticului, cum ar fi simbolul alef al lui Cantor (exprimînd operaţiuni transfinite în care nu sînt valabile legile aritmeticii).

În nici unul din cazurile arătate de Blaga nu avem de-a face cu analogii sau echivalente ale dogmelor. În primele trei cazuri nu este vorba de contradicţii reale sau logice, ci de contradicţii rezultînd din folosirea unui limbaj ce operează cu determinări intuitive şi sensul abstract pe care avem să-l exprimăm. În al treilea caz, se adaugă la aceasta şi confundarea cunoştiinţei cu expresia ei lingvistică.

În al patrulea exemplu termenul de „iraţional" din matematică este identificat cu „iraţionalul" filozofic, ceea ce în mod evident reprezintă o folosire abuzivă a termenului.

În exemplul al cincilea avem de-a face cu o contradicţie dialectică, despre care Blaga însuşi afirma că nu se poate confunda cu antinomia dogmatică.

În consecinţă, teza despre universalitatea dogmei ca metodă de cunoaştere nu a fost dovedită şi este falsă.

Valoarea cognitivă a dogmei (a antinomiei) ar consta, după Blaga, în faptul că aceasta semnalează, arată, indică, existenţa unui mister şi-l sezisează *ca atare*. Misterul este numele necunoştinţei noastre în raport cu un lucru, fenomen, proces etc. Chiar dacă am admite că afirmarea unei dogme reprezintă un act de cunoaştere şi încă am ajunge la concluzia că dogma înseamnă cunoaşterea necunoaşterii. Eu *ştiu* că nu cunosc structura, manifestările cauzele etc. unui lucru. Această cunoştinţă a mea nu afectează desigur *existenţa*, realitatea obiectivă a lucrului. Dimpotrivă, necunoştinţa mea nu este un *produs* al conştiinţei mele, ci numai o stare a ei, care *reflectă* negativ (prin lipsa unor cunoştinţe referitoare la structura, manifestările etc. obiectului) existenţa unui lucru determinat.

Ce face Blaga ? El substituie necunoscutul, „misterul", nepătrunsul, lucrului însuşi. O categorie a cunoaşterii („misterul") ia locul unei categorii a existenţei (lucrul). E inversiunea caracteristică idealismului al cărui mecanism a fost analizat atît de stăruitor şi cu atîta pătrundere de Marx şi Lenin.

Totul este mister. Adică totul este un necunoscut pentru cunoașterea mea, enunță Blaga.

Aici intervine cunoscutul sofism al idealismului :

(1) *lucrurile sînt pentru conștiința mea idei*

(2) *ideile nu pot exista în afara conștiinței mele*

(3) **deci :** *lucrurile nu pot exista în afara conștiinței mele* [1]

La Blaga, sofismul idealismului subiectiv ia altă formulare, dar rămîne în esență același :

(1) *lucrurile sînt pentru cunoașterea mea mistere (necunoscute)*

(2) *misterele (necunoscutele) nu pot exista în afara conștiinței mele*

(3) **deci :** *lucrurile nu pot exista decît ca mistere* **subînțeles :** *în conștiința mea)* [2].

Determinarea obiectului cunoașterii ca un „mister" nu constituie un cuvînt nou în filozofie. Pentru Kant lucrul în sine rămîne neraționalizabil și neformulabil. Ar fi însă poate nepotrivit să căutăm înrîuriri kantiene directe în această teză blagiană. Mai curînd avem de-a face cu o poziție agnostică comună cu idealismul pozitivist (de ex. „iraționalul" lui E. Meyerson), dar mai descinzînd din neokantianul Vaihinger sau „filozofia vieții" din Germania weimariană. În iraționalismul german fascizant a devenit un loc comun definirea filozofiei ca o „cunoștință" despre mistere *(Wissen um Geheimnisse)* [3] obiectul cunoașterii considerîndu-l incomprehensibil (das *Unerforschliche*) [4]. În orice caz, misterul lui Blaga îndeplinește funcțiunea teoretică a transcendentului incognoscibil și ininteligibil pe care-l postulează orice idealism subiectiv și orice agnosticism.

După cum se știe, teoria marxist-leninistă a cunoașterii a demonstrat falsitatea tezei despre incognoscibilitatea și ininteligibilitatea lucrului în sine. Engels a arătat că lucrul în sine, transcendentul sau necunoscutul [5] se transformă în lucrul pentru noi, în cunoștință obiectivă de îndată ce lucrul este produs sau reprodus în activitatea practică, cunoștințele noastre despre el fiind verificate și confirmate prin aceasta.

Numai pentru că trebuie să justifice această poziție idealist subiectivă, solipsistă, Blaga este obligat să presupună două stări distincte ale intelectului (ale gîndirii cunoscătoare). Investind lucrul cu calitatea de mister, cunoașterea senzorială și logică devin irele-

---

[1] El a fost formulat de G. E. Moore în cunoscutele studii : *Refutarea idealismului* și *Filozofia lui Hume*, în *Philosophical Studies*, London 1922. Sofismul acestui raționament constă în faptul că în (1) „idei" este folosit în sensul de reflectare în conștiință a unui lucru existînd independent și în afara conștiinței, iar în (2) „idei" are înțelesul de proces psihic.

[2] I. Brucăr are meritul de a fi semnalat fără a demonstra însă și a stărui asupra observației că gnoseologia lui Blaga duce la solipsism (în *Revista de filozofie*, vol. XIX, nr. 3, iulie-septembrie 1933, p. 312).

[3] L. Klages, *Der Mensch und das Leben*, Jena 1937, p. 79.

[4] Boehm, *Anticartesianismus*, Leipzig, 1938.

[5] Este vorba de același lucru. Termenii de lucru în sine, transcendent, admit existența obiectivă a unui lucru necunoscut pentru noi. Termenul de „necunoscut" ocolește întrebarea dacă categoria necunoscutului („categorie a cunoașterii") reflectă vreo existență sau nu și o substituie categoriei ontice de lucru.

vante, adevărata cunoaștere realizîndu-se pe alte căi. Datele senzoriale și conceptele — spune el — nu sezisează lucrul, ele ne dau numai *semne* despre lucruri — mistere, *arată* prezența lor, creînd în noi *iluzia adecvației* cunoașterii cu lucrul. Am avea de-a face cu o iluzie, deoarece natura, esența lucrului, rămîne pentru noi un mister. Pentru a sezisa misterul nu ajung funcțiunile obișnuite ale intelectului, intelectul trebuie să realizeze o *ecstază*, o ieșire sau evadare din structura lui logică. Intelectul în această ipostază ar fi ecstatic.

Cu această teză, gnoseologia lui Blaga se instalează în cel mai autentic misticism.

Corespunde realității *această structură* duală a intelectului? Am arătat mai sus că ecstazul mistic înseamnă ieșirea din planul raționalității (logice sau dialectice). Rațiunea nu are o structură duală: logică și antilogică. E adevărat că și în filozofia clasică germană se vorbește despre intelect *(Verstand)* și rațiune *(Vernunft)* însă în concepția dialectică funcționarea intelectului și *valabilitatea* legilor lui se cuprinde ca moment constitutiv în funcționarea rațiunii și valabilitatea legilor ei. La Blaga enstaticul și ecstaticul se află într-un raport de totală discordanță, se exclud reciproc, în timp ce intelectul și rațiunea sînt convergente. Enstaticul și ecstaticul apar în doctrina lui Blaga nu pentru că funcționarea gîndirii ar arăta existența lor, ci din motive care țin exclusiv de economia sistemului. Dogma numai atunci poate fi justificată, dacă admitem că prin natura lui intelectul (rațiunea, gîndirea), poate fi și alogic. Structura unică a gîndirii, reflectînd unitatea materială a lumii, este înlocuită prin doctrina structurii duale, impusă de scindarea lumii în două planuri: planul misterelor ascunse și planul semnelor arătate, între care Blaga nu admite corespondență și adecvare. Pentru el esența (misterul) nu se exprimă în fenomen (semnul), ci își *marchează* doar prezența, incognoscibilă și incomprehensibilă, *ascunzîndu-se* după „semnul' ei. În lumina practicii, această versiune mitizantă a rupturii kantiene dintre esență și fenomen se dovedește a fi lipsită de orice justificare. Sezisarea esenței are sensul unei *adînciri* a cunoștințelor dobîndite despre fenomen. Formula lapidară a lui Lenin: esența este fenomenală, fenomenul este esențial, redă cu mare profunzime procesul cunoașterii lucrului. Fenomenul (aparent) al mișcării soarelui în jurul pămîntului, prin contradicțiile pe care le-a scos la iveală, *dezvăluie* esența acestei mișcări: mișcarea pămîntului în jurul soarelui. Fenomenul, semnul, n-a ascuns esența, ci a *dezvăluit-o*. Adevărul acestei pătrunderi în esență a fost demonstrat prin practica eficientă realizată pe baza calculelor astronomice care porneau de la această constatare. În exemplul dat, esența și fenomenul sînt de același ordin rațional. Gîndirea n-a avut nevoie să evadeze din marginile logicii pentru a sezisa esența. Presupunerea existenței unui intelect ecstatic nu este nici dovedită, nici necesară.

Postularea structurii duale a intelectului reprezintă o încercare de a dovedi existența a *două cunoașteri complet disparate*. (Fără această presupunere cade întreaga construcție gnoseologică a misticismului). Blaga vorbește despre două tipuri de cunoaștere, paradisiacă și luci-

ferică. Între ele n-ar exista nici o legătură. Prima nu sezisează misterul ca mister, a doua da. Deşi prezentată ca superioară, cunoaşterea luciferică respinge criteriile cunoaşterii ştiinţifice ,instituind în locul lor criteriul absolut subiectiv al credinţei în mister.

În realitate, cunoaşterea umană a evoluat de la cunoaşterea preştiinţifică (în care pe lîngă empiria necritică, intervin uneori şi explicaţii de tip mitic sau mistic) la cunoaşterea ştiinţifică. Între ele continuitatea se realizează printr-un *proces* în care cunoaşterea preştiinţifică se transformă, sub acţiunea practicii, în cunoaştere ştiinţifică. Acesta este procesul evolutiv real, confirmat de întreaga evoluţie culturală.

Ce face, însă, Blaga ? El *răstoarnă*, inversează sensul acestei dezvoltări ; de la cunoaşterea verificată vrea să treacă la o cunoaştere sustrasă cotrolului practicii (experienţei) şi al raţiunii. Această trecere regresivă, *dorită* de teoreticianul misterelor, nu există în realitate ca tendinţă obiectivă în dezvoltarea istorică a cunoaşterii omeneşti [1]. Credem ca acesta este motivul pentru care ea apare ca fiind absolut eterogenă faţă de cunoaştere propriu-zisă. Opoziţia ireductibilă dintre cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică nu este decît opoziţia inconciliabilă dintre credinţă şi raţiune.

Sensul acestei inversiuni este clar : tăgăduirea raţiunii şi proclamarea non-sensului drept „Ultim sens" întrevăzut de om.

Două teze ale acestei concepţii profund iraţionaliste ne vor reţine încă atenţia.

Cenzura transcendentă, exercitată de Marele Anonim, explică specificul „cunoaşterii" umane care, la Blaga, este de fapt o cvasicunoaştere : recunoaşterea imposibilităţii de a cunoaşte, deci de a cunoaşte *raţional* lumea şi acceptarea constatării simple a prezenţei unor presupuse mistere veşnice.

În practica socială cunoaşterea autentică a obiectelor este demonstrată la tot pasul. Propriu-zis nu există o „problemă" a cunoaşterii, ci un *fapt* al cunoaşterii, cum observa, pe bună dreptate, Henri Lefèbvre. Faptul cunoaşterii constă în aceea că în practică oamenii se folosesc de anumite cunoştinţe, acţionează asupra obiectelor în conformitate cu aceste cunoştinţe, iar acţiunea lor duce în mod real la rezultatele prevăzute în conformitate cu schema raţională elaborată. În acest sens, practica poate demonstra adecvarea sau neadecvarea ideilor noastre cu realitatea pe care o reflectă. Eliminînd criteriul suprem al adevărului (adecvării) — practica, împreună cu exigenţa concordanţei cunoştinţelor cu legile gîndirii, Blaga mută chestiunile gnoseologice de pe tărîmul raţionalităţii ştiinţifice, demonstrabile ,pe tărîmul credinţei. Numai datorită unui act de credinţă, nejustificat şi nejustificabil, adecvarea reală a cunoştinţelor noastre

[1] O asemenea trecere în sens invers există numai în filozofia sau mai general în cultura burgheză ca manifestare a disoluţiei ei. Blaga, ca mai toţi filozofii burghezi, presupune, în mod tacit, că omenirea nu poate avea altă soartă decît cea a burgheziei. De aceea linia de evoluţie a ideologiei burgheze îi apare ca unica evoluţie posibilă.

cu realitatea se poate decreta, cum face el, drept iluzie. Construind pe sofismul idealismului, solipsismul nu poate ieşi din graniţele conştiinţei decît printr-un act de credinţă. Cenzura transcendentală se introduce din nevoia de *a explica* de ce se respinge faptul cunoaşterii obiective. Toate variantele misticismului, postulînd existenţa nedemonstrată a unei *alte* realităţi, încearcă să justifice prin aceasta că ceea ce cunoaştem nu se referă la adevărata realitate care este dar nedemonstrată. Dacă ele ar admite criteriul practicii, ar fi obligate să renege propriul lor punct de plecare : presupunerea existenţei unei forţe supranaturale. Cenzura transcendentă a lui Blaga reproduce acţiunea dumnezeului lui Moise care în *Cartea exodului* „îl acoperă" pe profetul lui ca să nu-i vadă faţa orbitoare de lumină. Funcţiunea de a asigura echilibrul cosmic ce i se atribuie cenzurii şi *Marelui Anonim*, cum a observat şi Dan Botta, nu este altceva decît un alt nume dat proniei divine.

Din acest examen sumar, reiese poziţia idealist-subiectivă, solipsistă, a lui Blaga, orientarea lui mistică — iraţionalistă. Gnoseologia lui Blaga asamblează tezele comune ale „filozofiei vieţii", constituită din idei cu putere de circulaţie în principalele variante ale misticismului, adaptate formal la cerinţele spiritului contemporan prin împrumuturi masive din neokantianism în varianta sa ficţionalistă şi unificate doar prin terminologie şi limbaj. Dezghiocînd ideile din haina lor strălucitoare, se impune constatarea dezolantei lor sărăcii ,reproducînd teme şi interpretări difuze în mai toate varietăţile iraţionalismului contemporan.

10. *Funcţiunea ideologică a gnoseologiei lui Blaga.* Teoria cunoaşterii se leagă de politică şi lupta de clasă, prin medierea concepţiilor etice, sociologice, politice. În schimb, gnoseologia se leagă mai de aproape de activitatea ideologică şi prin mijlocirea ei îndeplineşte o funcţiune social-politică.

Concepţia gnoseologică a lui Lucian Blaga, prin orientarea ei subiectiv idealistă, solipsistă, mistică şi iraţionalistă, pledînd pentru credinţă necontrolată, constituia un atac împotriva spiritului ştiinţific. Sub acest unghi de vedere ea a îndeplinit rolul reacţionar de a sprijini ideologia claselor dominante în general, iar prin trăsăturile ei mistice şi iraţionaliste a contribuit la alimentarea ideologiei fasciste.

Din momentul apariţiei sale, doctrina lui Blaga semăna neîncredere în raţiune, în acţiunea întemeiată pe ştiinţă, în capacitatea omului de a-şi făuri destinul, susţinînd tezele mistice, iraţionaliste arătate şi afirmînd că destinul lumii — deci şi al omenirii — depinde de o forţă supraumană, care dirijează mersul evenimentelor. Aceasta a fost doctrina de totdeauna a claselor stăpînitoare şi ea a fost susţinută de autorul *Cenzurii trascendente* într-un sens identic cu cel reprezentat de ideologia fascismului din Romînia.

Apărută în momentul ascensiunii fascismului în Romînia, cu sau fără voia autorului, filozofia lui Blaga a servit clasei dominante în lupta ei nu numai împotriva ideologiei socialiste, dar şi împotriva

democratismului și liberalismului burghez, raționalist, scientist, antimistic. Concepția lui Blaga, prin orientarea sa antimaterialistă, în mod obiectiv, se îndrepta împotriva concepției despre lume marxist-leniniste și împotriva materialismului naturalist al celor mai de seamă savanți romîni : V. Babeș, Gh. Marinescu, E. Racoviță, I. Cantacuzino, G. Tițeica, C. I. Parhon etc. Înăuntrul idealismului, militînd pentru misticism, L. Blaga a ocupat o poziție de extrema dreaptă în raport cu raționalismul sau realismul unui M. Ralea, M. Florian și în raport cu tendința de a menține filozofia în limitele inteligibilului. De aceea, este firesc ca într-un moment cînd acești gînditori la care se adaugă Dan Bădărău, Al. Posescu și alții se integrează prin poziția lor antimistică în tabăra democratică a culturii naționale, într-o măsură mai mare sau mai mică, contribuind în mod obiectiv, la combaterea misticismului și iraționalismului fascist, scrierile lui L. Blaga să se integreze în patrimoniul ideologic al fascismului. Aici nu interesează intențiile subiective ale autorului. Nu acestea formează obiectul examenului, ci funcția socială a ideilor care, o dată formulate în scris, circulă și, ca orice fenomen social, se încadrează în lupta ideologică în care se reflectă lupta de clasă.

Prin tezele sale mistice și iraționaliste, filozofia lui Blaga a jucat un rol extrem de reacționar în evoluția ideologică a țării noastre, din următoarele puncte de vedere :

a) ea a exprimat poziția ideologică a aripei celei mai reacționare a burgheziei — fascismul ;

b) ea s-a îndreptat activ împotriva bazelor teoretice ale ideologiei clasei muncitoare și împotriva pozițiilor teoretice ale aripei democrate, antifasciste sau numai nefasciste a burgheziei, contribuind ca atare la falsificarea conștiinței sociale ;

c) ea a contribuit (prin teza fatalismului, a anistorismului funciar al poporului romîn etc.) la dezarmarea ideologică a maselor, într-un moment cînd interesele naționale cereau o atitudine activă de rezistență față de expansiunea hitleristă ; mai mult, militînd pentru ideea că adevărata afirmare a specificului național se înfăptuiește doar prin contactul cu cultura germană (în *„Spațiul mioritic"*) filozoful contribuia la netezirea „germanizării" culturii naționale în sens hitlerist.

Prin aceste funcții ideologice profund reacționare, gnoseologia lui Blaga, inacceptabilă logic fără renunțare totală la spiritul științei, *a fost și este* ireductibil opusă concepției marxist-leniniste și ca atare inasimilabilă pentru noua cultură socialistă.

Cu toate acestea, opera lui Lucian Blaga nu poate fi pusă pe aceeași treaptă, nici măcar din punctul de vedere al funcției social-politice, cu scrierile lui Nae Ionescu sau Nichifor Crainic. Deși *în esență* îndeplinește același rol reacționar, filozofia lui Blaga se distanțează de ideologii fățiși ai fascismului printr-o serie de trăsături :

1) misticismul lui nu-l împinge, totuși, ca pe aceștia la propovăduirea dogmelor bisericii ;

2) iraţionalismul lui nu se transformă într-o justificare *directă* a aventurismului propriu fascismului ce se pregătea de războiul antisovietic ;

3) în *general, nu* adoptă o atitudine *făţiş* apologetică faţă de regimul burghezo-moşieresc, *nu* trage concluziile practic-politice ale poziţiei sale ideologice, se distanţează de partidele fasciste, de politica lor ; Lucian Blaga ar fi putut realiza, după 23 August 1944, integrarea sa ideologică în cultura nouă din R.P.R. Un început timid în această direcţie l-a însemnat cursul de antropologie din 1947—1948, amintit la începutul acestui studiu. Aspecte realiste s-au manifestat şi în atitudinea politică a gînditorului. Pînă în prezent aceste manifestări nu s-au închegat în lucrări noi, ca în cazul unor gînditori din generaţia lui Blaga, care s-au integrat în frontul nostru filozofic.

Activitatea lui Blaga se orientează spre traduceri literare fără a realiza unirea ideologică necesară creaţiei filozofice. Din această cauză, concluziile acestui capitol sînt negative, deşi cu rezerva impusă de faptul că Lucian Blaga nu şi-a încheiat opera, şi cu atît mai puţin a epuizat posibilităţile sale de creaţie.

МИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ ЛУЧИАНА БЛАГА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Исследование является главой работы автора, посвященной критике гносеологических доктрин румынской буржуазной философии. Здесь рассматривается гносеология Лучиана Блага и выявляется, что поддержка, оказанная буржуазной философией автору Догматического Эона (Eonul dogmatic) в период 1930—1944 годов, является результатом ее мистическо-иррациональной направленности, включающей ее в идейное движение, связанное с подъемом фашизма.

Затем указывается роль гносеологии Блага в обосновании его системы философии культуры и аксиологии.

В нескольких параграфах излагаются основные тезисы Блага, показывается, как он снова выдвигает некоторые фикционалистические тезисы Вайхингера и «философии жизни», и указывается плотиновское или гностическое вдохновение некоторых его основных идей.

В параграфе, посвященном критике гносеологических идей Блага, автор демонстрирует логические противоречия доктрины, сводя ее аргументацию к силлогистической форме и выявляя при этом фальшивые отождествления, вследствие чего его суждение становится софистическим.

В заключении показывается отсутствие оригинальности и порочность логической структуры гносеологии Блага и указывается ее реакционная функция в идеологической борьбе в Румынии. В то же время выявляются элементы, отличающие Блага от официальных представителей фашистской идеологии.

LA GNOSÉOLOGIE MYSTIQUE DE LUCIAN BLAGA

(RÉSUMÉ)

L'étude forme un chapitre d'un ouvrage du même auteur, consacré à la critique des doctrines gnoséologiques de la philosophie bourgeoise en Roumanie. L'auteur y examine la gnoséologie de Lucian Blaga, tout en soulignant que le succès, auprès de la bourgeoisie, de la philosophie de l'*Éon dogmatique* était dû, entre 1930 et 1944, à son orientation mystique-irrationaliste, qui la place dans le mouvement d'idées se rattachant à l'ascension du fascisme.

L'auteur montre ensuite le rôle de la gnoséologie de Blaga dans l'édification de son système de philosophie de la culture et d'axiologie.

En plusieurs paragraphes, il présente les thèses fondamentales de Blaga, et la manière dont il reprend certaines thèses fictionalistes de Vaihinger, d'autres de la „philosophie de la vie" ; l'inspiration plotinienne ou gnostique de certaines idées de base y est aussi mentionnée.

Dans le paragraphe consacré à la critique des idées gnoséologiques de Blaga, l'auteur démontre les contradictions logiques de la doctrine et en réduit l'argumentation à la forme syllogistique, relevant à cette occasion, les fausses identifications qui font que le raisonnement devienne sophistique.

Pour conclure, l'auteur montre l'absence d'originalité et la structure logique vicieuse de la gnoséologie de Blaga, ainsi que sa fonction réactionnaire dans la lutte idéologique en Roumanie tout en soulignant, en même temps, les éléments par lesquels Blaga se sépare des représentants officiels de l'idéologie fasciste.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

75 DE ANI DE LA MOARTEA LUI CHARLES DARWIN

DARWINISMUL ŞI MARXISMUL

DE

PROF. G. V. PLATONOV (U.R.S.S.)

Încă din primele zile ale apariţiei lor, atît marxismul cît şi darwinismul au fost supuse celor mai înverşunate atacuri din partea forţelor reacţionare. La început reacţionarii negau pur şi simplu acestor teorii orice importanţă ştiinţifică. Ele erau declarate fantezii, „semipoezii neştiinţifice" etc. Apoi, cînd concepţiile exprimate de ele au început să-şi cucerească dreptul la viaţă, cînd ele au început să atragă atenţia a sute de mii şi milioane de oameni, apărătorii vechiului au încercat să le supună criticii urmărind să le discrediteze din punct de vedere ştiinţific. Toate aceste încercări au fost însă zadarnice; atît teoria marxistă, cît şi darwinismul au cucerit de partea lor mase mari de oameni.

Neputînd dovedi în luptă deschisă inconsistenţa ştiinţifică a acestor teorii, adversarii lor ideologici şi-au schimbat, începînd cu sfîrşitul secolului al XIX-lea tactica. Mulţi dintre ei au început să vorbească despre devotamentul lor faţă de aceste teorii, cerînd însă, totodată, revizuirea „unora" dintre tezele lor fundamentale, care, chipurile, s-ar fi învechit şi şi-ar fi pierdut importanţa.

Din filozofia marxistă, revizioniştii ar fi vrut să înlăture dialectica, precum şi învăţătura despre materie pe care urmăreau s-o înlocuiască cu teza machistă despre natură ca un „complex de senzaţii". Din socialismul ştiinţific ei voiau să se dispenseze de învăţătura despre dictatura proletariatului. Teoria darwinistă trebuia, în concepţia lor, să fie „eliberată" de teza despre rolul creator al selecţiunii, de recunoaşterea moştenirii însuşirilor dobîndite şi a interacţiunii organismelor cu mediul înconjurător în permanentă schimbare, ca izvor al transformării lor. Altfel vorbind, ei afirmă „Noi sîntem pentru Marx" sau „Noi sîntem pentru Darwin", însă numai cu condiţia ca fiecare dintre aceste teorii, să fie eliberată de conţinutul său principal".

Referindu-se la aceste trucuri ale revizioniştilor faţă de marxism, V. I. Lenin le-a caracterizat ca o tendinţă *„de a sugruma marxismul în îmbrăţişări"*. Această caracterizare se potriveşte pe deplin şi acţiunilor asemănătoare ale antidarwiniştilor, care se ascund sub steagul „neodarwinismului" sau „darwinismului creştin" etc.

Ar fi greşit să presupunem că, în epoca noastră, antimarxismul şi antidarwinismul apar numai într-un mod atît de camuflat şi voalat. Nu; dacă am judeca după cărţile şi revistele care apar în ţările capitaliste, ar fi uşor să ne convingem că, acum ca şi în trecut, nu au încetat atacurile directe atît împotriva învăţăturii lui Marx, cît şi împotriva învăţăturii lui Darwin. Apărătorii capitalului depun eforturi supraomeneşti pentru a dovedi că marxismul s-ar fi învechit, că el ar fi dezminţit în practică prin înflorirea aşa numitului „capitalism popular", iar în teorie prin răspîndirea pragmatismului, pozitivismului, existenţialismului, tomismului şi a altor sisteme filozofice „la-modă" în lumea burgheză.

În ceea ce priveşte darwinismul, el — după părerea profesorului american Henry Morris — rămîne, ca şi înainte, nedemonstrat. Iar colegul lui englez Arthur Lunn merge şi mai departe. În cartea sa *Răscoala împotriva raţiuni* el declară cu dezinvoltură că „darwinismul a fost cel mai mare truc al încrederii în sine jucat unui public care nu bănuia nimic" [1]. Despre faptul că acum „nimeni nu ar mai crede în transformism", se poate citi şi în *Enciclopedia franceză,* iar în paginile publicaţiei în 10 volume *Istoria universală* [2], căreia i s-a făcut o largă reclamă în apus, şi la care au participat istoricii burghezi din Anglia, Franţa, Italia, Spania, Argentina, Austria şi din alte ţări capitaliste, se susţine că noţiunea biblică de „creaţie" nu contrazice cîtuşi de puţin noţiunea de „dezvoltare". Succesele teoriei mutaţiilor — susţine în articolul introductiv la această carte, Fritz Kern — dau posibilitatea să se explice aspectele actuale ale animalelor şi plantelor, ca rezultat al actului de creaţie.

Despre toate aceste încercări directe şi voalate de a înmormînta marxismul şi darwinismul, încercări care capătă în ţările capitaliste, în fiecare an, o proporţie tot mai mare, s-ar putea vorbi şi scrie foarte mult. Prezentul articol îşi propune însă să analizeze numai unul din aspectele luptei ideologice înverşunate care se duce în jurul acestor teorii ştiinţifice. Este vorba despre încercările de a denatura adevăratele raporturi dintre marxism şi darwinism, de a opune darwinismul, marxismului şi de a înlocui marxismul cu darwinismul. Spaţiul restrîns al unui singur articol nu ne va putea permite să analizăm problema amintită sub toate multiplele ei aspecte.

Cea mai mare atenţie o vom acorda aici analizei raportului dintre *obiectul* marxismului şi *obiectul* darwinismului şi criticii denaturărilor care merg pe această linie. În ceea ce priveşte raportul dintre *bazele teoretico-metodologice* ale acestor două teorii, această problemă cere o analiză de sine stătătoare. Să remarcăm doar pe

[1] A. Lunn, *The revolt against reason,* London, 1950, p. 113.
[2] *Historia mundy,* B. I. Berna, 1952.

scurt că, după părerea noastră, nu există motive suficiente nici pentru a considera darwinismul ca o concepție metafizică, plat-evoluționistă, nici pentru a-l identifica cu materialismul dialectic în biologie. Darwin nu a fost metafizician după cum nu a fost nici materialist dialectician, adică marxist. Darwin a fost un materialist științifico-naturalist (istorico-naturalist) și dialectician spontan. Aceasta determină într-o mare măsură atît laturile pozitive, cît și pe cele negative ale teoriei sale.

★

Parcurgerea publicațiilor burgheze din domeniul sociologiei și al biologiei duce la concluzia că unul din locurile cele mai de seamă în lupta împotriva marxismului, în epoca actuală, îl ocupă social-darwinismul, care se împletește strîns cu malthusianismul, weissmanism-morganismul și rasismul. În cartea lui Richard Hofstädter, apărută în S.U.A., *Darwinismul social în gîndirea americană,* se arată: „Aproape fiecare filozof american de prim sau de al doilea rang, incluzînd pe James Royce, Dewey, Bowne, Harris, Howinson etc. trebuia să țină seama de acesta (este vorba despre unul din întemeietorii social-darwinismului, H. Spencer). El a exercitat o influență asupra majorității întemeietorilor sociologiei americane..." [1].

În sociologia burgheză, legii luptei de clasă i se opune în mod insistent faimoasa „lege a junglei", adică pretinsa lege a luptei dintre oameni pentru existență. Această „lege" este larg folosită pentru fundamentarea inegalității de clasă, pentru justificarea exploatării capitaliste și a subjugării naționale, pentru pregătirea și dezlănțuirea unor războaie de cotropire. Astfel, rectorul universității Tampa din statul Florida, profesorul Nens, a declarat acum cîțiva ani: „Eu socotesc, că noi trebuie să desfășurăm pregătirea pentru război, conducîndu-ne după legea junglei. Fiecare trebuie să învețe arta de a omorî. Eu nu cred că războiul trebuie să se limiteze la acțiunile armatei, ale flotei militare și aviației. Nu trebuie să existe nici un fel de limite în alegerea metodelor sau a armelor de distrugere. Eu aș fi de acord cu desfășurarea războiului bacteriologic, cu folosirea gazelor, a bombelor atomice și hidrogenice, a rachetelor interplanetare. Eu nu aș fi partizanul unor măsuri de securitate în ceea ce privește spitalele, școlile, bisericile sau alte grupări ale populației civile' [2]. Nens afirmă că rasele superioare trebuie să distrugă rasele inferioare ca pe niște insecte. Și toate acestea, pornind de la „legea junglei", de la legea luptei pentru existență care cuprinde, chipurile, nu numai lumea animalelor și a plantelor, dar și lumea oamenilor. Conducîndu-se după aceeași lege, unul dintre cei mai de seamă sociologi burghezi americani — Downey, în cartea sa *Sociologia războiului* face încercarea de a justifica biologic hegemonia universală a imperialismului american. O argumentare social-darwinistă pentru justificarea

[1] R. Hofstädter, *Social Darwinism in American Thought,* 1945, p. 20.
[2] *Mup* 1950, nr. 21, p. 33.

politicii de cotropire a S.U.A., desfășoară de asemenea senatorii sociologi Bilbo, Cord Mayer ca și marii financiari Wandenberg, Harriman etc. Pornind de la darwinismul social, sociologul și senatorul reacționar Bilbo încearcă să înfățișeze istoria omenirii ca o istorie a luptei dintre rase. El cheamă la lichidarea comuniștilor, a tuturor oamenilor progresiști care se ridică pentru democrație și pace.

În lupta activă împotriva marxismului nu participă numai sociologii și activiștii burghezi pe tărîm social, ci și unii naturaliști burghezi — fizicieni, chimiști, biologi, geografi etc. În legătură cu aceasta, un rol de frunte îl joacă stîlpii geneticii weismanist-morganiste, cum sînt C. Darlington, F. Doubjanski, J. Huxley.

Astfel C. Darlington în cartea sa *„Faptele vieții afirmă că marxismul s-a învechit"*, principala greșeală a lui Marx, ar consta, după părerea lui, în subaprecierea rolului factorului biologic în dezvoltarea societății, ceea ce l-ar fi dus la o tratare greșită a originii claselor și luptei de clasă. „Clasele sociale", — scrie Darlington, — se deosebesc una de alta din punct de vedere genetic. Această deosebire este întemeiată pe materiale genetice, care sînt tot atît de eficace în celulă, ca materialele economice pe piață" [1]. Darlington îi reproșează nu numai lui Marx subaprecierea factorilor biologici ai dezvoltării sociale, dar și urmașilor săi, adică marxiștilor contemporani, care refuză să folosească pentru explicarea fenomenelor sociale „cele mai noi realizări științifice ale morganiștilor în problemele eredității și rasei".

Darlington socotește, că a venit vremea ca „determinismul economic" al lui Marx să fie înlocuit cu „determinismul genetic". Fondul acestui „determinism genetic" constă în afirmația că structura societății depinde de materia cromozomilor și de felul în care se schimbă aceasta. „Cursul istoriei — scrie Darlington — este determinat în ultima instanță de materialul solid al eredității pe care îl conțin cromozomii" [2]. În legătură cu aceasta o importanță deosebită ar avea „genele" eroilor, proorocilor și inventatorilor. În viața societății, ca și în aceea a unor oameni luați în parte, după părerea lui Darlington, absolut tot, pînă la credința în dumnezeu și nemurirea sufletului, depinde de natura genetică a oamenilor: „Credința în nemurire, — scrie el — este o consecință a constituției noastre genetice [3].

Tot pe calea opunerii darwinismului, falsificat de către morganiști, marxismului și materialismului în general merge și un alt reprezentant de frunte al biologilor burghezi contemporani — J. Huxley. În cartea sa *Evoluția în acțiune*, el cîntă imnuri ditirambice darwinismului, e adevărat nu darwinismului clasic ci celui care a fost „dezvoltat" în lucrările weismanist-morganiștilor. Se știe însă că, după o astfel de „dezvoltare", din adevăratul darwinism, din nucleul lui materialist, nu rămîne de fapt nimic. Dacă Darwin, de exemplu, urma în știință,

[1] C. Darlington, *The facts of Life*, London, 1953, p. 403.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 380.

în mod strict, principiul neclintit al determinismului materialist, J. Huxley se manifestă făţiş ca un duşman înverşunat al determinismului. El vede totodată un sprijin pentru concepţiile indeterministe în tratarea morganistă a mutaţiilor ca proces spontan, arbitrar, în cursul căruia are loc, fără nici un fel de cauze, cunoscuta autocopiere incompletă a moleculelor acizilor nucleinici, care alcătuiesc genele. J. Huxley susţine că aceste idei ne vor permite „să ne eliberăm de sperietoarea determinismului cauzal şi va asigura baza unor noi paşi în gîndirea ştiinţifică despre care înainte nici nu puteam măcar visa" [1]. Enunţînd, mai departe, tezele social-darwiniste, reacţionare, cu privire la dezvoltarea societăţii pe baza mutaţiei genelor, a luptei pentru existenţă şi a selecţiunii naturale între oameni, autorul le numeşte „umanism evoluţionist". El declară că „umanismul lui evoluţionist" poate deveni „germenele unei noi religii care nu este predestinată să înlocuiască religiile existente ,însă reprezintă o completare a acestora" [2]. Huxley învinuieşte pe marxişti pentru faptul că felul în care abordează ei studierea societăţii ar fi „prea limitat, deoarece ei nu acordă atenţie analogiilor din biologia evoluţionistă, care au legătură cu aceasta" [3]. Huxley opune dialecticii revoluţionare marxiste, pe care o socoteşte învechită, concepţia sa „evoluţionistă". Această „concepţie" constă în afirmaţia că dezvoltarea omenirii nu se produce ca un rezultat al luptei de clasă, ci pe baza mutaţiilor şi selecţiunii naturale. Această concepţie, după părerea lui Huxley, „distruge dintr-o singură lovitură toate teoriile materialiste, deoarece ele neagă (?) realitatea efectivă a raţiunii sau o reduc la rolul unei simple muşte pe roata materială (?!). Astfel, pentru biologul contemporan — continuă Huxley — materialismul dialectic, care este baza filozofică a comunismului marxist, este o rămăşiţă greşită a timpurilor cînd principiile evoluţiei nu erau încă înţelese cum trebuie" [4]. Dintr-o singură lovitură, Huxley „lichidează" în acelaşi timp şi materialismul dialectic şi teoria comunismului ştiinţific.

În acest articol nu este necesar să demonstrăm amănunţit că fiecare frază din cele citite cuprinde o calomnie împotriva marxismului ; marxismul nu a negat niciodată rolul ideilor în dezvoltarea societăţii şi nu le-a redus la rolul „unei muşte pe roata materială", iar în ceea ce priveşte teoria selecţiunii naturale, dacă am aplica-o în domeniul la care ea se referă direct, adică lumii plantelor şi animalelor, am constata că departe de a contrazice marxismul, ea reprezintă una din pietrele de temelie ale fundamentului său ştiinţifico-naturalist.

O cunoaştere cît de superficială a ideilor filozofice şi sociologice ale ideologilor burghezi contemporani ne edifică, după cum se vede, pe deplin asupra faptului că una din cele mai răspîndite forme teoretice ale luptei împotriva socialismului, a marxismului, este opunerea darwi-

---

[1] Julian Huxley, *Evolution in Action*, 1953, p. 36—37.
[2] *Ibidem*, p. 150.
[3] *Ibidem*, p. 136.
[4] *Ibidem*, p. 89.

nismului față de marxism, un darwinism falsificat și denaturat de social-darwiniști și weismaniști-morganiști. Și în aceasta ei nu sînt nici pe departe originali. Compararea argumentelor care sînt folosite acum pentru combaterea marxismului sau pentru faimoasa „lărgire" a bazei sale cu ajutorul factorilor biologici, cu argumentele care erau folosite în același scop în trecut, arată că ele nu cuprind nimic principial nou. De la început pînă la sfîrșit ele reprezintă refrenul cu motive anti-marxiste de mult cunoscute al corului apologeților capitalismului.

Pentru a ne convinge de aceasta, să dăm cîteva fapte din istoria raporturilor dintre marxism și darwinism.

★

Adevărata atitudine a marxismului față de darwinism a fost exprimată de K. Marx în scrisoarea adresată lui Fr. Engels la 19 decembrie 1860, adică un an după apariția cărții lui Darwin *Originea speciilor*. Marx arată în această scrisoare că în pofida manierei grosolane, engleze, de expunere, această carte reprezintă baza istorico-naturalistă a concepțiilor sale. De aici reiese limpede că Marx privea darwinismul ca o bază istorico-naturalistă a concepției materialist-dialectice despre lume, creată de el. Aceeași apreciere a darwinismului a fost repetată de Marx din nou în scrisoarea adresată lui F. Lassalle la 16 ianuarie 1861.

Aceste afirmații ale lui Marx își păstrează și astăzi valabilitatea. Însă înțelegerea justă a raportului dintre marxism și darwinism, exprimată în ea, a fost denaturată în repetate rînduri. Una din primele încercări de a confunda aceste științe, încercare de a dizolva marxismul în darwinism, a fost broșura filozofului neokantian german Friedrich Lange intitulată *Problema muncitorească, importanța ei în prezent și viitor* (1865). După ce a citit această broșură, în scrisoarea sa către Engels din 2 martie 1865, Marx scria despre autorul ei: „Un încurcă lume, o amestecătură de malthusianism și darwinism care face ochi dulci tuturor..." [1].

Mai tîrziu, în scrisoarea adresată lui K. Kugelman la 27 iunie 1870, Marx supune scamatoriile social-darwiniste ale lui Lange (în legătură cu a doua ediție a cărții lui) unei critici mai serioase. Ironizîndu-l, Marx scrie: „G. Lange a făcut o mare descoperire. Întreaga istorie poate fi supusă unei singure și măreațe legi naturale. Această lege naturală constă în fraza „Struggle for life" „Lupta pentru existență" (expresia lui Darwin devine în felul cum este folosită ea aici, o frază goală), iar conținutul acestei fraze constituie legea malthusianistă a populației, sau mai exact a suprapopulației. În consecință, în loc de a analiza această „Struggle for life", așa cum s-a manifestat ea istoric în diferite forme sociale, nu rămîne altceva de făcut decît să transformi orice luptă concretă în fraza „Struggle for life", iar această frază într-o „fantezie malthusianistă despre populație". Nu putem să nu recunoaștem că aceasta este o metodă foarte convingă-

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Scrisori alese*, ed. rusă, 1947, p. 171.

toare pentru ignoranţa bombastică ce se preface a fi ştiinţifică şi pentru lenea gîndirii" [1].

Încercarea directă de a opune darwinismul marxismului şi de a-l folosi pentru lupta împotriva ideilor socialiste a fost întreprinsă curînd după Lange, şi de către un alt autor german — Gustav Jäger care a publicat în anul 1869 cartea *Teoria darwinistă şi raportul ei cu morala şi religia*. Gustav Jäger afirma că teoria darwinistă a selecţiunii naturale este argumentul cel mai bun al existenţei inegalităţii în societate. O repartizare mai egală a bunurilor materiale despre care vorbesc teoriile comuniste, ar reduce, după părerea lui Jäger, pe oameni „la situaţia marsupialelor" „Darwinismul — scria el — stă de partea proprietăţii, împotriva stăruinţelor comunismului". Trebuie să spunem că dacă Lange şi Jäger au fost printre primii autori (dacă nu chiar primii) care au încercat să aplice învăţăutra lui Darwin la explicarea fenomenelor sociale, ideea însăşi a luptei pentru existenţă şi a selecţiunii naturale între oameni a fost enunţată cu mult înainte de apariţia nu numai a cărţilor lor, dar şi a cărţii lui Darwin *Originea speciilor*. Cu toate că aceasta sună paradoxal, totuşi se poate spune că social-darwinismul a apărut în lume încă înainte de apariţia darwinismului însuşi.

Unul dintre părinţii social-darwinismului poate fi socotit sociologul reacţionar englez Herbert Spencer, care, chiar din anul 1851, în cartea sa „Statica socială" şi în operele sale ulterioare scria despre binefacerea luptei pentru existenţă care domină în mijlocul animalelor. Spencer se plîngea că procesul luptei pentru existenţă este încălcat într-o oarecare măsură la animalele superioare şi mai ales la om prin conservarea artificială a membrelor lui slabe. De aceea el condamna filantropia şi proclama lupta fiecărui om în parte pentru existenţa sa personală, ca un motor al oricărui progres. În cartea sa *De la liberatae la sclavie*, Spencer se ridică deschis împotriva socialismului, pe motivul că acesta, înlăturînd concurenţa, nu numai că ar împiedica dezvoltarea progresivă a societăţii, ci ar duce-o chiar la degradare. El se erijează cu emfază în „principal apărător al individualismului" şi duşman înverşunat al socialismului.

Pornind de la aceleaşi poziţii ca şi H. Spencer, sociologul rasist francez Joseph Gobineau publică, aproape simultan cu acesta, lucrarea sa în patru volume *Experienţa asupra inegalităţii raselor omeneşti* (1853—1855). Luptînd pentru alianţa nobilimii franceze cu cea germană, el declară rasa germană ca fiind „superioară", chemată să conducă lumea. În ceea ce priveşte „rasele inferioare", mai ales popoarele slave, ele ar trebui să fie subjugate şi exterminate. Gobineau vorbeşte despre existenţa unor deosebiri de rasă şi în sînul fiecărui popor în parte, clasînd masele populare printre rasele inferioare, iar nobilimea şi burghezia printre cele superioare. Cam în aceeaşi epocă, în apărarea acelorași teorii rasiste s-au ridicat sociologii americani Morton, G. Nott, Glidtton, iar ceva mai tîrziu englezul F. Galton

[1] K. Marx-Fr. Engels, *Scrisori alese*, ed. rusă, 1947, p. 239.

întemeietor al eugeniei, care a publicat în anul 1869 cartea *Eredităţea talentului.*

Dacă am privi încă şi mai departe în adîncul veacurilor, am vedea că unele elemente de social-darwinism, cum ar fi teza despre suprapopulaţia oamenilor în societate şi cea despre inegalitatea popoarelor au apărut încă din antichitate. Aceste idei au fost propagate în mod insistent la începutul secolului al III-lea al erei noastre de către filozoful creştin roman, Tertulian. „Populaţia noastră — scria acest obscurantist — reprezintă o povară pentru lumea care ne aprovizionează cu greu din resursele sale naturale... Ciuma, foametea, războaiele şi cutremurele trebuie privite în realitate ca un panaceum pentru popoare, ca un mijloc de înlăturare a surplusului de reprezentanţi ai rasei omeneşti" [1]. Vederi asemănătoare au fost dezvoltate în secolele XVI—XVIII de către învăţaţii italieni J. Botero, A. Genovezi, J. Ortes, de către autorii anglezi — M. Hayl, A. Young, J. Howsend, J. Anderson etc. Astfel preotul Joseph Towsend — predecesorul direct al lui Malthus — scria că foamea este stimulentul cel mai natural pentru muncă şi pentru dezvoltarea industriei. El se ridica împotriva ajutorării săracilor, deoarece acest ajutor „va duce la distrugerea armoniei şi frumuseţii, a ordinei şi simetriei în sistemul universal stabilit de dumnezeu în natură" [2].

Născocirile reacţionare, antiumaniste, ale acestor autori au fost împrumutate la sfîrşitul secolului al XVIIII-lea de cunoscutul preot şi economist englez Malthus, care a publcat în anul 1798 lucrarea sa anonimă ce a produs atîta vîlvă. *Încercare cu privire la legea suprapopulaţiei sau expunerea acţiunii trecute şi prezente a acestei legi asupra fericirii neamului omenesc cu adăugarea unor cercetări cu privire la speranţa înlăturării sau a ameliorării răului pricinuit de ea.* Înaripat de succesul cărţii, el a publicat în anul 1803 a doua ediţie cu indicaţia numelui său.

Ideea centrală a acestei opere a lui Malthus, ca şi a tuturor lucrărilor sale ulterioare, era următoarea: „Poporul trebuie să se acuze mai ales pe sine însuşi de propriile sale suferinţe" [3]. Singura cale către salvarea de foame şi mizerie pentru oamenii muncii, constă după Malthus, în micşorarea natalităţii. „Cauza principală şi neîntreruptă a sărăciei — scrie el, — depinde foarte puţin sau deloc de felul de conducere sau de repartiţia inegală a bogăţiilor; bogaţii nu sînt în stare să furnizeze săracilor muncă şi hrană, de aceea săracii, fiindcă aşa stau lucrurile, nu au dreptul să ceară de la aceştia muncă şi hrană" [4].

Cartea lui Malthus a fost, după părerea lui Marx, un pamflet panegiric în folosul orînduirii existente şi împotriva dezvoltării isto-

---

[1] Harrison Brown, *The Challenge of Man's Future. An Inquiry in the Condition of Men during the Years that lie ahead,* London, 1954.

[2] J. Freville *La misère et le nombre, vol. I. L'épouvantail malthusien,* Editions sociales, Paris, 1956, p. 142.

[3] Malthus, *Opere,* vol. II, cartea IV cap. VI, p. 243.

[4] Malthus, *Opere,* vol. II, cartea IV, cap. 14, p. 341.

rice" [1]. Însuşi Malthus spunea că a scris cartea sa cu scopul de a combate teoria egalităţii, elaborată de A. Condorcet, U. Godwin şi R. Owen ca şi teoria lui G. Payne despre drepturile naturale ale omului.

Teoriile mizantropice ale malthusianiştilor au exercitat o anumită influenţă negativă asupra lui Darwin şi a învăţăturii lui despre evoluţie. Datorită lor, Darwin a supraapreciat într-o însemnată măsură rolul suprapopulaţiei şi a luptei intraspecifice pentru existenţă în procesul de evoluţie. Darwin a formulat de asemenea ideea greşită că lupta pentru existenţă şi selecţiunea naturală au loc nu numai în natura vie, ci şi în societate. Toate aceste momente negative din teoria lui Darwin au fost criticate de către întemeietorii marxismului ca şi de către savanţi sovietici ca greşeli malthusianiste.

Spre onoarea lui Darwin, trebuie însă să spunem, cu toate că nu a putut dezvălui factorii materiali principali ai dezvoltării sociale, el socotea că selecţiunea naturală şi sexuală nu sînt nici pe departe singurele cauze ale progresului social, că acolo acţionează şi „alţi factori mai importanţi". Astfel, calităţile morale ale oamenilor, — arăta Darwin — progresau mai mult sub influenţa directă sau indirectă a deprinderii capacităţilor intelectuale, educaţiei, religiei etc., decît datorită selecţiunii naturale. În *Originea omului,* el remarcă de asemenea că alte cauze ale progresului social sînt munca, limba, imitaţia etc.

Chiar atunci cînd vorbea despre acţiunea selecţiunii naturale a oamenilor, Darwin nu avea cîtuşi de puţin în vedere numai conservarea unor tipuri foarte puternice şi abile, aşa cum susţin darwiniştii sociali ci se referea la selecţiunea acelor forme ale strămoşilor noştri la care erau mai dezvoltate diferitele instincte sociale, care contribuiau nu atît la supravieţuirea unor indivizi puternici, cît la conservarea unor neamuri şi genuri întregi datorită puternicei lor unităţi în lupta împotriva diferitelor condiţii nefavorabile de viaţă.

Darwin era un adversar hotărît al rasismului. În opoziţie cu rasiştii el dovedea unitatea originii tuturor raselor omeneşti, înrudirea lor reciprocă şi comunitatea capacităţilor lor psihice. El avea o părere foarte bună despre dezvoltarea intelectuală a populaţiei Pămîntului de foc ca şi a negrilor — sclavi din America de Nord şi de Sud. Darwin a combătut cu ură şi mînie comerţul de sclavi şi stăpînirea de sclavi, atît de înfloritoare pe vremea lui. „Sîngele fierbe în vine şi inima se strînge — scria el — cînd mă gîndesc că noi, englezii, şi urmaşii noştrii, americanii, cu eternele lor proclamaţii lăudăroase despre libertate, am cauzat şi continuăm să cauzăm atît de mult rău" [2].

Toate acestea ne arată că ar fi absolut greşit să socotim pe Darwin responsabil pentru toate teoriile social-darwinismului, malthusianismului, rasismului, eugeniei, care, camuflîndu-se sub numele

---

[1] K. Marx, *Teoria plus-valorii,* vol. II, partea a II-a, ed. rusă, 1936, p. 208.
[2] Ch. Darwin, *Opere,* vol. I, 1935, p. 417, ed. rusă.

lui ,au început să crească ca ciupercile după ploaie în sociologia burgheză începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

După apariţia cărţii lui Jäger, care încerca să adapteze darwinismul, luptei împotriva marxismului, în presa muncitorească din Germania, s-a dat o ripostă acestor idei reacţionare. În anul 1873, într-un organ popular german care se ocupa cu problema uniunilor muncitoreşti, a fost publicat un articol al unui autor anonim în care darwinismul este caracterizat nu ca ceva opus marxismului, ci ca „un sprijin important al marxismului". Autorul articolului vede importanţa darwinismului pentru marxism în faptul că el arată egalitatea tuturor oamenilor, întrucît fiecare individ în parte este o producţie a naturii şi de aceea are acelaşi drept la viaţă ca şi alţi indivizi.

În anul 1874 a apărut cartea lui Leopold Iacobi *Ideea dezvoltării*, în care problema raportului dintre marxism şi darwinism este analizată mai amănunţit. Autorul remarcă faptul că în anul 1859 nu a apărut numai lucrarea lui Darwin, *Originea speciilor* ci şi lucrarea lui Marx *Critica economiei politice*, în care au fost formulate tezele fundamentale ale economiei politice marxiste, dezvoltate apoi în *Capitalul*. Iacobi arată, în mod just, că, atît lucrarea lui Marx cît şi lucrarea lui Darwin, au reprezentat o adevărată revoluţie în domeniile corespunzătoare ale ştiinţei. Însă, nemulţumindu-se cu aceste idei juste, el a elaborat o idee absolut arbitrară şi antiştiinţifică cu privire la necesitatea combinării marxismului cu darwinismul în cadrul explicării istoriei societăţii umane. Iacobi afirmă că lupta pentru existenţă nu are loc numai în natură dar şi în societate, printre oameni. Este adevărat că el declară totodată că într-o societate viitoare lupta materială grosolană pentru existenţă va fi înlocuită cu o luptă în domeniul conştiinţei morale şi intelectuale.

După Congresul naturaliştilor germani din anul 1877 a început o discutare foarte vie asupra aplicabilităţii legilor naturale elaborate de Darwin la societate şi a atitudinii lui Darwin faţă de marxism. La acest Congres a ţinut un discurs calomnios şi rătuăcios împotriva darwinismului, Rudolf Wirchof. El a declarat că este inadmisibil să se răspîndească în mijlocul maselor teoria darwinistă şi, mai ales, teza despre originea omului. Wirchof sfătuia să se procedeze cu prudenţă în ceea ce priveşte darwinismul, pentru ca el să nu aducă în Germania „grozăviile pe care le-au provocat teorii asemănătoare într-o ţară vecină". (Aluzie la Comuna din Paris). „Darwinismul — declara Wirchof — duce direct la socialism".[1] În această afirmaţie a lui Wirchof era un sîmbure de adevăr, în sensul că teoria darwinistă, dînd o explicaţie materialistă fenomenelor naturii vii şi combătînd legenda biblică cu privire la creaţia lumii, a contribuit la răspîndirea interpretării materialiste, marxiste, a istoriei sociale, şi, în consecinţă, şi a teoriei comunismului ştiinţific. Însă chiar Wirchof, după cum se vede din discursul lui, atribuia darwinismului şi marxis-

[1] Citat după colecţia *Darwinism şi marxism*, ed. rusă, 1925, p. 144.

mului anumite legături inexistente în spiritul atacurilor împotriva darwinismului a scriitorului francez Alphonse Daudet, filozofului german E. Dühring și a altor antidarwiniști, care acuzau teoria lui Darwin de faptul că ea „conține o mare parte din sălbăticia îndreptată împotriva umanității" (Dühring), și duce la decăderea moravurilor. Pentru toți acești critici moralizatori, darwinismul nu apărea decît ca o justificare a celui mai grosolan egoism și chiar a crimelor, jafurilor, războaielor etc. Wirchof aprecia tocmai în felul acesta lupta pentru socialism și exproprierea expropriatorilor, legată de ea.

Această legătură dintre socialism și darwinism prin extinderea nefundamentată a acesteia din urmă asupra societății umane și considerarea luptei de clasă a proletariatului pentru eliberarea sa ca una din formele de manifestare a legii luptei pentru existență, este într-adevăr o absurditate evidentă. De aceea, nu putem să nu fim de acord cu Darwin care, în scrisoarea sa adresată lui Schertzer la 26 decembrie 1879, scria în legătură cu discursul lui Wirchof: „Ce opinii absurde domină probabil în Germania în ceea ce privește raportul dintre socialism și dezvoltarea pe calea selecțiunii naturale" [1].

Tinzînd să înlăture reproșul adus darwinismului în ceea ce privește apropierea lui de ideile socialiste — acuzația politică cea mai gravă din punct de vedere al burgheziei — marele biolog darwinist german Ernst Haeckel, care s-a ridicat împotriva lui Wirchof, a declarat că darwinismul nu are nimic comun cu socialismul. Haeckel a arătat, în mod just, că strămutarea directă a teoriei istorice — naturaliste pe tărîmul vieții practice, este foarte periculoasă". Complexitatea extremă a relațiilor vieții noastre culturale actuale cere de la politicianul practic o observație atît de prudentă și imparțială, o instrucțiune istorică și o comparație critică atît de temeinică încît el se va hotărî numai cu o mare prudență și rezervă la o asemenea aplicare a legilor naturii la viața practică culturală [2].

Cerînd însă celorlalți o astfel de prudență, Haeckel însuși nu a manifestat-o în suficientă măsură și, polemizînd cu Wirchof, a făcut o greșeală foarte serioasă cînd a declarat că lupta crudă și nemiloasă pentru existență și selecțiunea naturală nu domină numai printre plante și animale, dar și printre oameni. Pornind de la aceasta, el trage următoarea concluzie: „Dacă am dori să atribuim acestei teorii engleze (adică darwinismului — *G. P.)* o anumită tendință, ceea ce este admsibil, această tendință poate fi numai aristocratică, deloc democrată și încă mai puțin socialistă" [3]. Vorbind despre opoziția darwinismului și socialismului, Haeckel are în vedere, că socialismul înseamnă egalitate, iar darwinismul ar demonstra că aceasta nu este posibil, că în lupta pentru existență supraviețuiește numai un mic număr de indivizi aleși, adică cei mai puternici și mai adaptați. Nefiind în stare să înlăture ideile preconcepute burgheze împotriva socialis-

[1] Ch. Darwin, *More Letters of Charles Darwin*, 1903, vol. II, p. 237.
[2] Citat după colecția *Darwinism și marxism*, ed. rusă, 1925, p. 293.
[3] *Ibidem*, p. 292.

mului, Haeckel şi-a permis ulterior atacuri directe împotriva social-democraţiei.

Un alt darwinist german, Oscar Schmidt, opunîndu-se lui Wirchof, a declarat în referatul său *Darwinismul şi social-democraţia*: „Dacă socialiştii ar fi isteţi, ei ar face tot pentru a înlătura teoria originii speciilor, deoarece această doctrină arată limpede că idealurile socialismului sînt irealizabile" [1].

Toate aceste afirmaţii cu privire la o nivelare himerică, propovăduită, chipurile, de către socialişti, nu aveau desigur nici o bază. Se ştie că, comunismul ştiinţific, apărînd ideea egalităţii, nu are cîtuşi de puţin în vedere o anumită nivelare în concepţiile şi gusturile oamenilor. Comunismul nu numai că nu încătuşează talentele şi capacităţile personale ale fiecărui om, ci dimpotrivă asigură toate condiţiile pentru înflorirea lor nelimitată. Pe de altă parte, darwinismul fiind o ştiinţă despre legile de dezvoltare ale naturii vii şi nu ale societăţii, nu vorbeşte nimic şi nici nu poate vorbi, despre imposibilitatea egalităţii între oameni. Dimpotrivă, el vorbeşte mai curînd despre existenţa acestei inegalităţi deoarece dovedeşte comunitatea originii oamenilor de la animale astăzi inexistente. Totuşi, tocmai argumentul că darwinismul este o mărturie în folosul tezei despre inegalitatea dintre oameni a fost trîmbiţat cu insistenţă atît în trecut, cît şi acum de către ideologii burgheziei în lupta împotriva marxismului. După E. Haeckel şi O. Schmidt o serie întreagă de biologi şi sociologi burghezi s-au ridicat împotriva socialismului, împotriva teoriei marxiste, opunînd concepţia reacţionară a social-darwinismului şi a rasismului inveterat.

Printre lucrările cu această temă publicate la sfîrşitul secolului al XIX-lea trebuie să menţionăm cărţile: V. Preyer, *Concurenţa în natură* (1879); Otto Haupp *Darwinismul împotriva socialismului*; Ludwig *Gumplovitz* Lupta raselor (1883), *Bazele sociologiei* (1885); Otto Ammon *Darwinismul împotriva social-democraţiei* (1891) şi *Selecţiunea naturală la om* (1893); Czigler *Ştiinţele naturii şi teoria social-democrată*; C. Pearson *Gramatica ştiinţei* (1892); Alexander Till *De la Darwin la Nietzsche* (1895); Benjamin Kidd, *Evoluţia socială* (1895).

Prefaţa la ultima carte a fost scrisă de August Weissman, care a elaborat ideea că „societatea trebuie să regreseze imediat ce în mijlocul ei va fi înăbuşită concurenţa" [1]. Weissman priveşte cu deosebită simpatie ideea autorului cărţii după care unul dintre cei mai de seamă factori ai dezvoltării sociale este religia şi nu raţiunea, întrucît pieirea oamenilor neadaptaţi nu poate fi justificată prin raţiune ci numai prin religie. Astfel, încă în secolul trecut s-a stabilit o alianţă între weismanism şi social-darwinism, care a jucat apoi un rol foarte însemnat în toate construcţiile rasiste şi eugenice ale monştrilor fascişti.

Dezvoltarea ulterioară şi răspîndirea ideilor reacţionare ale social-darwinismului, care se împleteşte strîns cu malthusianismul şi rasis-

---

[1] O. Schmidt, *Ausland*, 27 noiembrie 1877.
[2] Vezi B. Kidd, *Evoluţia socială*, 1899, p. 8.

mul, a fost legată de numele unor obscurantiști ca G. Le Bon (Franța), H. Chamberlain, Smith (Anglia), R. Wagner, F. Nietzsche, O. Spengler (Germania), T. Roosevelt, J. Strong, O. Rooth, R. Coosk (S.U.A) și alții.

Răspîndirea social-darwinismului, se explică, pe de o parte, prin faptul că triumful darwinismului în biologie atrage ca un magnet și atenția specialiștilor din alte domenii ale cunoașterii. Ca și mulțimea căutătorilor de aur care doreau o îmbogățire ușoară cei amintiți mai sus, pierzîndu-și capul ,s-au aruncat către vîna de aur abia deschisă a darwinismului. Un rol destul de însemnat l-a jucat aici și împrejurarea că concepțiile vechi, fățiș idealiste, din sociologie, primind o lovitură distrugătoare din partea materialismului istoric al lui Marx și Engels, nu putea să spere la atragerea unui număr mai însemnat de adepți. Desigur, aceste teorii nu au dispărut definitiv. Ele s-au păstrat în parte și în epoca actuală, însă de fapt duc acum o existență jalnică. Cei mai perspicace dintre apologeții capitalului s-au convins tot mai mult de faptul că e timpul ca armura idealistă din trecut să fie înlocuită cu un echipament nou mai admisibil pentru sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Era necesar ca, fără a schimba esența idealistă a concepțiilor sociologice din trecut, să li se dea o formă nouă mai realistă.

Pentru aceasta, social-darwinismul a apărut ca fiind cel mai potrivit. Din punct de vedere exterior el pare absolut materialist, științific. Procesul istoric nu este explicat aici printr-o cețoasă „rațiune universală" și nici prin ideile unor anumiți oameni de seamă, ci prin legi obiective ale naturii — legea suprapopulației, legea luptei pentru existență, legea selecțiunii naturale. Fenomenele dezvăluite de aceste legi, după cum a arătat Darwin, au loc în mod real în natura vie. Ele nu reprezintă rodul unor pălăvrăgeli. Și dacă ele au loc printre plante și animale, se creează impresia că ele există de asemenea și în mijlocul oamenilor, deoarece omul, din punctul de vedere al biologiei, este una din speciile de animale.

Toate aceste născociri, întărite prin trimiteri la autoritatea lui Darwin, nu au putut să nu atragă anumite pături de oameni culți, către social-darwinism, cu atît mai mult cu cît dintre aceștia unii erau ei înșiși moșieri sau capitaliști, iar alții se găseau în slujba acestora. Pentru un astfel de public social-darwinismul nu era numai convingător, dar și foarte convenabil. El susținea că sclavia salariată nu va dispare, după cum caută să demonstreze marxismul, ci va trăi, chipurile, veșnic. Social-darwinismul era convenabil și pentru justificarea războaielor de cucerire, pentru fundamentarea naționalismului, rasismului și pentru tendința către subjugarea veșnică a popoarelor coloniale și semicoloniale. Însă, avînd, din punct de vedere exterior, o înfățișare ce aducea a materialism, ideile social-darwinismului reprezintă în fond o concepție strîmtă, idealistă, subiectivistă, deoarece ele înfățișează cele dorite de capitaliști ca ceva real.

În ce constă fondul social-darwinismului ? În faptul că el atribuie societății legile care au loc în natura vie. Adevăratele legi ale dezvoltării sociale sînt însă în mod obiectiv altele decît legile de dezvol-

tare ale lumii organice, deoarece între societatea umană şi lumea animalelor şi plantelor există deosebiri calitative fundamentale. Cea mai de seamă dintre acestea consta în faptul că omul nu *consumă* pur şi simplu, nu asimilează ceea ce există în mediul înconjurător ci *produce* materiile şi condiţiile necesare pentru viaţa lui. De aceea legile de dezvoltare socială sînt înainte de toate legile producţiei sociale a forţelor şi relaţiilor de producţie.

Munca, activitatea de producţie, au dus la apariţia unei însuşiri pe care nu o are nici un animal chiar cu o structură cît de superioară, şi anume a conştiinţei, a gîndirii omeneşti. Cu toate că conştiinţa omului este determinată ea însăşi de existenţa socială, cu toate că ea este secundară, derivată faţă de materie, dobîndirea de către oameni a acestei însuşiri pune o amprentă de neşters pe viaţa oamenilor şi a întregii societăţi omeneşti. Datorită muncii şi activităţii de producţie a oamenilor, lupta animală pentru existenţă şi selecţiunea naturală şi-au încetat acţiunea în societatea omenească. În locul legilor biologice au apărut legile sociale. Toate acestea ne arată că a extinde legile naturii vii asupra societăţii înseamnă a crea numai aparenţa unei studieri ştiinţifice a vieţii sociale. De fapt aceasta nu este decît un subiectivism şi idealism evident.

★

Ideile reacţionare ale social-darwinismului sînt folosite larg nu numai de apologeţii devotaţi ai capitalismului, dar şi de unii teoreticieni şi activişti sociali care se dau drept socialişti şi luptători împotriva capitalismului. În loc de a înlătura chiar de la început toate încercările de biologizare a procesului istoric, ei intră în dispută cu social-darwiniştii, care se ridică făţiş în apărarea capitalismului, în lucrurile mărunte şi în probleme particulare.

Se ştie că unii socialişti au fost de multe ori înfrînţi în disputa împotriva afirmaţiei lui Spencer, Haeckel, Kidd, Czigler etc., cu privire la faptul că socialismul ar împiedica „acţiunea binefăcătoare a selecţiunii naturale" asupra oamenilor, că condiţiile cele mai bune pentru selecţiune le oferă capitalismul. Luptînd împotriva social-darwiniştilor, ei însă rămîn de fapt pe poziţiile social-darwinismului, înfrumuseţat cu o anumită frazeologie socialistă. Şi, deoarece social-darwinismul este în întregime o teorie sociologică burgheză, se înţelege de la sine, că şi aceşti social-darwinişti care se prefac a fi socialişti, se găsesc de fapt de partea cealaltă a baricadelor.

În această privinţă este foarte caracteristică poziţia pseudo-socialistului italian Enrico Ferri. El susţine că lupta pentru existenţă este o lege vitală, inevitabilă şi de aceea ea este inseparabilă de viaţa omenească. Însă rămînînd o lege imanentă şi permanentă pentru fiinţele vii, ea se transformă încetul cu încetul în ceea ce priveşte conţinutul său şi-şi atenuează formele. În condiţiile socialismului, legea luptei pentru existenţă şi cea a selecţiunii naturale nu numai că se păstrează dar capătă chiar o libertate nemapomenită de acţiune. Dimpotrivă, capitalismul împiedică manifestarea selecţiunii naturale, în-

locuindu-o adeseori cu o selecţie socială care include selecţia militară, patrimonială şi mai ales cea economică şi cea morală denaturată. În capitalism nu rezistă cei mai buni reprezentanţi ai neamului omenesc ci, cei mai bogaţi, mai mîrşavi şi mai josnici din punct de vedere moral.

E. Ferri nu a fost singurul reprezentant al acestor concepţii. Concepţii asemănătoare au fost enunţate de L. Wolltmann, Bölsche şi de asemenea de coautorul lui Ch. Darwin în teoria selecţiunii naturale, naturalistul englez A. R. Wallace.

Conducătorii şi teoreticienii Internaţionalei a II-a, cu toate că polemizau cu aceste concepţii, nu se îndepărtau însă prea mult de ele. Astfel A. Panneckork declara că lupta pentru existenţă va dispare în socialism însă în condiţiile capitalismului ea mai are încă loc. Prin lupta pentru existenţă în condiţiile capitalismului, el înţelegea concurenţa capitalistă, nedîndu-şi seama că fondul şi importanţa acesteia din urmă este foarte departe de fondul şi importanţa luptei biologice pentru existenţă.

Dacă la duşmanii făţişi ai socialismului încercarea de a extinde legile naturii asupra societăţii era legată de negarea directă a marxismului ca ştiinţă, la unii pseudosocialişti ea a apărut ca o urmare a unei anumite neîncrederi faţă de marxism ca concepţie despre lume într-adevăr ştiinţifică şi desăvîrşită. De aici tendinţa „de a întări", de a „fundamenta" şi „lărgi" marxismul completîndu-l cu diferite teorii la modă în ştiinţa burgheză.

Se ştie că teoreticienii şi conducătorii Internaţionalei a II-a subapreciau în mod evident marxismul ca o concepţie filozofică integrală despre lume, îngustînd-o numai pînă la o interpretare materialistă a istoriei. Astfel, M. Adler scria: „Marxismul nu este o concepţie asupra lumii în întregime, ci numai asupra lumii sociale" [1]. În tendinţa lor de a crea o astfel de concepţie despre lume, unii dintre aceşti cvasi-marxişti vorbeau despre necesitatea de a uni materialismul istoric al lui K. Marx şi Fr. Engels cu filozofia lui I. Kant, A. Comte, E. Mach, R. Avenarius etc. Alţii erau pentru îmbinarea marxismului cu darwinismul, iar alţii pentru sinteza tuturor acestor învăţături. În legătură cu aceasta darwinismul era caracterizat ca o concepţie despre lume unică şi integrală, iar marxismul numai ca o aplicare a darwinismului la societate. E lesne de înţeles ce mai rămînea din marxism în urma unor astfel de combinaţii eclectice. De fapt el era înlocuit aici cu social-darwinismul.

Cu o ripostă aspră împotriva acestor încercări s-au ridicat F. Engels, ca şi P. Lafargue, W. Liebknecht, A. Bebel. O importanţă deosebită pentru lupta împotriva trivializării marxismului au avut lucrările lui V. I. Lenin şi în special cartea *Materialism şi empiriocriticism*. Cu o imensă forţă de convingere, Lenin a arătat că marxismul, fiind prin el însuşi o concepţie unitară despre lume, nu are nevoie de toate aceste „întăriturі". Totodată, el a dezvăluit opoziţia

[1] Max Adler, *Marxistesche Probleme*, 1919, p. 9.

totală dintre marxism și teoriile burgheze care voiau să i se impună ca aliați — adică machismul și social-darwinismul. Lenin a arătat că machismul, cu toate pretențiile sale de a sta mai presus de opoziția dintre materialism și idealism, nu este de fapt altceva decît una din varietățile idealismului subiectiv. Izvoarele sale ideologice sînt filozofia lui J Berkeley, D. Hume, I. Fichte și a altor idealiști.

În ceea ce privește încercările machiștilor de a „întări" marxismul în interpretarea fenomenelor sociale cu ajutorul învățăturilor fizice despre energie și a legilor biologice de luptă pentru existență și selecțiune naturală, Lenin scria : „Am putea oare să ne închipuim ceva mai steril, mai mort, mai scolastic decît această înșiruire de cuvintele biologice și energetice care nu dau și nu pot să dea absolut nimic în domeniul științelor sociale ?... Toată această încercare nu face doi bani de la început pînă la sfîrșit, dat fiind că, aplicate în domeniul științelor sociale, noțiunea „selecției", aceea a „asimilării și dezasimilării" energiei, aceea a bilanțului energetic etc. nu sînt decît *fraze goale*. Nici o *cercetare* a fenomenelor sociale, nici o clasificare a *metodei* științelor sociale *nu poate fi* făcută cu asemenea noțiuni. Nu e nimic mai ușor decît să lipești eticheta „energetic" sau „biologic-sociologic" unor fenomene ca crizele, revoluțiile, luptele de clasă etc. ; nu există însă ocupație mai sterilă, mai scolastică, mai moartă decît această ocupație" [1].

Partizanii considerării luptei pentru existență ca o lege universală a naturii și societății transformau de fapt marxismul într-un fel de accesoriu al social-darwinismului. Astfel, E. Ferri, despre care am pomenit mai sus, susținea că darwinismul este baza socialismului lui Marx și că marxismul nu reprezintă mai mult decît o concluzie din darwinism : „Eu vreau să subliniez — scria Ferri — că darwinismul nu numai că nu este ceva opus socialismului, dar că, dimpotrivă, el reprezintă una din premisele științifice fundamentale ale socialismului, și că socialismul... este numai o concluzie logic necesară din darwinism" [2]. El scrie mai departe că Marx a încheiat în știință revoluția începută de Darwin și Spencer. Acest vulgarizator al marxismului vede meritul lui K. Marx în faptul că el ar fi aplicat concluziile științelor naturii contemporane la economia politică.

Trăgînd aceste concluzii absurde, Ferri ignorează adevărata atitudine a marxismului față de darwinism. El uită că marxismul a apărut în anul 1840—1850, adică cu mult înaintea apariției cărții lui Darwin *Originea speciilor* (1859). Astfel, pornind numai de la datele cronologice, devine clar că marxismul nu poate fi socotit o „concluzie logic necesară din darwinism". Mai departe, o astfel de concluzie este inadmisibilă și pentru faptul că marxismul nu poate fi în general privit ca o „concluzie logic necesară" dintr-o anumită învățătură, și cu atît mai mult ca o concluzie a unei anumite teorii științifico-naturaliste. Marxismul nu a apărut ca rezultat al unei

---

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, p. 321—322.
[2] E. Ferri, *Socialismo e scienzia positiva*. Roma, 1894, p. 48.

simple filiaţiuni de idei. El este produsul necesar şi logic al unui anumit stadiu de dezvoltare a societăţii. Marxismul a apărut ca o generalizare teoretică a experienţei luptei de clasă a proletariatului, ca o fundamentare ştiinţifică a victoriei lui asupra burgheziei şi a construirii unei societăţi socialiste noi, fără clase.

În sfîrşit, trebuie să subliniem în mod deosebit că Ferri reduce marxismul numai la ştiinţa despre societate şi mai mult chiar, la ştiinţa despre una din laturile ei, şi anume la economia politică. El ignorează în mod evident marxismul drept o concepţie filozofică integrală despre lume. Criticîndu-l pe Ferri, K. Kautsky nu a acordat nici o atenţie acestei laturi a chestiunii. Remarcînd, pe drept cuvînt, că este inadmisibilă amestecarea darwinismului cu socialismul, el trage concluzia nefundamentată că între ele „nu există nici o legătură" [1]. Însă, contrazicîndu-se pe sine însuşi, Kautsky, într-un alt articol al său, enunţă o idee opusă, deşi nu mai puţin absurdă, din care rezultă că darwinismul poate fi „punctul de plecare", pentru concepţia despre lume a socialismului. El scrie: „Punctul meu de plecare a fost altul decît al lui Marx şi Engels... ei au pornit de la Hegel, iar eu de la Darwin" [2].

În aprecierea raportului dintre obiectul marxismului şi obiectul darwinismului nu a putut să evite o anumită greşeală nici G. V. Plehanov. El a criticat aspru şi argumentat social-darwinismul, respingînd cu hotărîre toate încercările de extindere a legilor biologice, (lupta pentru existenţă, selecţiunea naturală) asupra societăţii. Bătîndu-şi joc sarcastic de social-darwinişti, Plehanov scria: „Scriitorii burghezi, citindu-l pe Darwin, nu recomandau de fapt cititorilor lor *metodele ştiinţifice ale lui Darwin,* ci numai instinctele sălbatice ale animalelor despre care vorbea Darwin. Marx se aseamănă cu Darwin, scriitorii burghezi se *aseamănă cu animalele sălbatice şi vitele pe care le studia Darwin*[3]. Plehanov se ridică de asemenea şi împotriva acelora care încercau să reducă marxismul la materialismul istoric. El arăta, în mod just, că marxismul include în sine nu numai materialismul istoric, economia politică şi teoria socialismului ştiinţific, dar şi o concepţie determinată despre lume — materialismul dialectic.

Însă, încercînd să determine raportul dintre marxism şi darwinism, Plehanov a făcut o serioasă eroare. El scria: „Din punct de vedere logic cercetarea lui Marx începe exact acolo unde se termină cercetarea lui Darwin... spiritul de cercetare este hotărît acelaşi la ambii gînditori. Iată de ce se poate spune că marxismul este darwinism în aplicarea lui în ştiinţele sociale noi ştim că din punct de vedere cronologic nu este aşa, însă acest lucru nu are prea mare importanţă" [4].

---

[1] K. Kautsky, *Socialismul şi darwinismul,* în colecţia *Darwinism şi marxism,* 1925, p. 208, ed. rusă.

[2] K. Kautsky, *Darwinism şi marxism,* în colecţia *Darwinism şi marxism,* 1925, p. 198, ed. rusă.

[3] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese,* vol. I, 1957, p. 691, ed. rusă.

[4] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese,* vol. I, 1957, p. 690, ed. rusă.

O astfel de afirmație nu corespunde de loc adevărului. Noi nu vom vorbi aici despre faptul că, din punct de vedere teoretico-metodologic, în ceea ce privește bazele sale filozofice, „spiritul de cercetare", marxismul și darwinismul nu sînt identice, așa cum s-ar putea conchide din această definiție. Poate fi dată la o parte și necorespondența, remarcată de însuși Pelhanov, în cronologia apariției marxismului și darwinismului, deși nu se poate cădea de acord că „acest lucru nu este atît de important". Însă nu putem să nu vedem că, printr-o astfel de formulare, adevăratul raport dintre obiectul marxismului și obiectul darwinismului este răsturnat: marxismul apare aici ca ceva mai îngust și mai particular față de darwinism care este mai larg. Astfel, criticînd pe social-darwiniști, Plehanov este el însuși la cheremul lor, întrucît darwinismul apare la el de fapt ca o concepție despre lume, integrală și independentă, iar maxismul numai ca o parte a acestei concepții despre lume, care se referă la înțelegerea societății.

O astfel de formulare greșită a fost preluată mai tîrziu de Troțki, care caracteriza darwinismul ca o concepție generală despre lume și numea marxismul „o aplicare a darwinismului la societatea omenească". O interpretare asemănătoare a raportului dintre marxism și darwinism a fost enunțată ulterior și de către unii idealiști și mecanicişti menșevizanți. O serie dintre ei susțineau că darwinismul este o concepție integrală despre lume, alții căutau să dovedească că darwinismul este metodologia generală a biologiei, iar marxismul metodologia științelor sociale.

Formulări greșite în această problemă găsim și într-o serie de lucrări din trecut ale lui G. A. Gurev. Considerînd producția, lupta de clasă în societate, concurența capitalistă și alte fenomene sociale ca forme specifice de exprimare a luptei pentru existență, G. A. Gurev împărtășea părerea că marxismul este darwinism aplicat la societate. El scria: „Darwinismul și marxismul [vorbind mai exact — materialismul istoric] reprezintă părți ale unei concepții materialiste despre lume unice și consecvent-științifice. Și ca atare ambele învățături sînt legate logic între ele și sînt condiționate reciproc din punct de vedere intern: întrucît este dat darwinismul, într-atît este dat într-o formă tăinuită marxismul, întrucît este dat marxismul, într-atît este tăinuit în el și darwinismul" [1].

Aici, la fiecare rînd apare o alterare de sens: ba se declară că marxismul este numai o *parte* a unei concepții despre lume iar cealaltă parte a acesteia este darwinismul, ba se afirmă că marxismul este inclus într-o formă tăinuită în darwinism și invers (?!) ...S-ar părea că autorul a citit prea mult din diferiți autori despre raportul dintre marxism și darwinism și, neînțelegînd la ce se referă, a înfățișat toate caracterizările enunțate de ei ca o expunere a propriului lui punct de vedere. El a scăpat din vedere că aceste caracterizări sînt foarte contradictorii și uneori se exclud pur și simplu. Însă în

[1] G. A. Gurev, *Darwinism și marxism*, 1925, p. 165, ed. rusă.

marea lor majoritate ele au şi ceva comun — şi anume subaprecierea marxismului, neînţelegerea sa ca o concepţie integrală despre lume şi, pe această bază, tendinţa de a-l întări prin includerea în noţiunea de concepţie ştiinţifică despre lume, alături de marxism, a darwinismului.

★

Despre denaturările amintite mai sus, care s-au produs cu cîteva decenii în urmă, am fi putut să nu amintim dacă ele nu s-ar fi manifestat în diferite forme şi grade în literatura noastră şi mai tîrziu chiar, pînă în zilele noastre. Astfel, prof. I. M. Poleakov în articolul său, în general interesant şi cu conţinut bogat *Învăţătura lui Charles Darwin şi materialsimul dialectic* reproduce de fapt greşeala combătută mai sus: „Învăţătura genialului naturalist englez Charles Darwin este, prin tezele sale fundamentale, o parte integrantă a unei concepţii despre lume cu adevărat ştiinţifică" [1].

Dacă am cădea de acord cu acest punct de vedere, ar trebui în mod inevitabil sau să tragem concluzia că darwinismul face parte din materialismul dialectic care, după cum se ştie, reprezintă o concepţie despre lume cu adevărat ştiinţifică, sau să renunţăm la înţelegerea materialismului dialectic ca o concepţie despre lume. În acest caz materialismul dialectic ar trebui privit numai ca o parte a concepţiei despre lume, cealaltă parte a ei fiind darwinismul. Desigur, nici una nici alta din aceste alternative nu corespunde realităţii.

Nu mai puţin absurdă este şi afirmaţia unor autori că etapa nouă, actuală a darwinismului — învăţătura miciurinistă — este „una din cele mai de seamă ramuri ale marxismului" [2]. Marxismul a avut întotdeauna şi are numai trei părţi constitutive, despre care vorbea V. I. Lenin — materialismul dialectic şi istoric, economia politică marxistă şi teoria comunismului ştiinţific. El nu are şi nu poate avea nici o altă parte sau ramură constitutivă. Vorbind despre învăţătura miciurinistă ca „ramură a marxismului", autorul voia probabil să sublinieze că el are ca bază teoretico-metodologică marxismul, că din punctul de vedere al orientării sale filozofice ea este materialist-dialectică. Această caracterizare a învăţăturii miciuriniste, spre deosebire de darwinismul propriu-zis, a cărui bază filozofică, după cum am mai arătat, este materialismul teoretico-naturalist şi dialectica spontană a lui Darwin, ar fi justă. Însă aceasta este de fapt cu totul altceva faţă de cele arătate în articolul mai sus citat.

Încă mai absurdă este declaraţia unor participanţi la discuţia actuală despre specie şi formarea speciei, că darwinismul constituie o concepţie unitară despre lume. Acest punct de vedere coincide total cu formula idealiştilor menşevizanţi, desmînţită de multă vreme de marxism. Desigur, darwinismul şi alte teorii ştiinţifico-naturaliste

---

[1] I. M. Poleakov, Învăţătura lui Charles Darwin şi materialismul dialectic în *Sub steagul marxismului*, 1939, nr. 4, p. 101.

[2] Analele Academiei de Ştiinţe din R.S.R. Cazahă, 1951, nr. 8, p. 3.

în domeniul astronomiei, fizicii, chimiei etc. joacă un rol imens în formarea concepției științifice despre lume. Însă, ar fi greșit să le includem toate în noțiunea de concepție științifică despre lume. Dacă ar fi așa, atunci ar trebui analizată în calitate de concepție despre lume toată suma de cunoștințe dată nouă de toate științele naturale și sociale luate împreună. Deoarece la nivelul actual de dezvoltare al științei nici un om nu poate acumula în el întreaga sumă a realizărilor ei în diferitele domenii ale cunoașterii, ar trebui, în mod inevitabil ,să tragem concluzia că în epoca noastră nu posedă nimeni — și din punct de vedere al posibilităților fizice nici nu poate poseda — o concepție științifică despre lume.

În realitate, concepția științifică despre lume nu reprezintă întreaga sumă a cunoștințelor, ci generalizarea filozofică a acestor cunoștințe, a întregii activități de producție și social-istorice a omenirii. Această generalizare este dată de materialismul dialectic care, el singur, reprezintă concepția despre lume cu adevărat științifică a contemporaneității.

Întreaga sumă de cunoștințe a omului despre lumea înconjurătoare și despre el însuși intra în noțiunea de concepție despre lume numai la orizontul culturii umane, cînd această sumă era încă foarte limitată, cînd nu exista acea diferențiere complexă a științelor, care se observă în epoca actuală, cînd filozofia reprezenta încă o știință unică, neîmpărțită. Însă de atunci au trecut multe sute și chiar mii de ani. Ulterior, o dată cu creșterea producției sociale, cunoștințele omului s-au lărgit și s-au adîncit. O dată cu dezvoltarea științelor, din filozofie s-au desprins diferite științe speciale, naturale și sociale. Actualmente există zeci de științe de acest fel. Și fiecare dintre ele are teoriile și legile sale. Ar fi însă greșit să credem că ele toate intră direct în structura concepției noastre despre lume. Atît în trecut cît și acum adevărata concepție despre lume este numai știința filozofică marxistă.

De mai mult de o sută de ani singura filozofie corespunzătoare nivelului de cunoștințe atins asupra naturii și societății este filozofia clasei muncitoare — materialismul dialectic. Materialismul dialectic este o concepție științifică, unitară, despre lume, adică un sistem de concepții care cuprinde întreaga lume, toate formele de mișcare a materiei specifice ei — mecanică, fizică, chimică, biologică și socială. În ceea ce privește dawinismul, el are de a face numai cu legile de dezvoltare ale naturii vii, adică cu una din cele cinci forme enumerate de mișcare a materiei.

Deosebirea dintre materialismul dialectic și darwinism nu este numai cantitativă, nu constă numai în proporțiile fenomenelor cuprinsă de ele ; ea nu constă doar în faptul că darwinismul studiază numai una dintre cele cinci forme de mișcare ale materiei cu care are de a face materialismul dialectic. Fapt este că materialismul dialectic studiază legile *cele mai generale*, care acționează în egală măsură atît în domeniul naturii (vii și nevii) cît și în domeniul societății și al gîndirii. Dimpotrivă ,darwinismul studiază legile specifice care

există numai într-unul din aceste domenii şi anume legile de dezvoltare ale naturii vii. Aceasta nu exclude faptul că legile studiate de darwinism fiind particulare faţă de legile materialismului dialectic, apar ele însile ca fiind generale faţă de legile studiate de botanică, zoologie, embriologie, anatomie, morfologie fără a mai vorbi de ştiinţele biologice mai speciale, ca ihtiologia, ornitologia, învăţătura despre plantele superioare, învăţătura despre plantele inferioare etc.

Din cele spuse, se vede că obiectul marxismului este nu numai mult mai larg decît obiectul darwinismului din punct de vedere cantitativ, dar el se deosebeşte de acesta şi din punct de vedere calitativ deoarece chiar în sfera mai îngustă a realităţii cu care are de-a face darwinismul, marxismul (vorbind mai exact una din părţile lui constitutive — materialismul dialectic) studiază alte legi şi nu acelea pe care le studiază darwinismul.

Desigur, nu poate fi ridicat un zid de piatră între legile cele mai generale studiate de materialismul dialectic, legile generale biologice, studiate de darwinism şi legile speciale, studiate de botanică, zoologie şi alte discipline biologice mai speciale. Dimpotrivă, între ele există cea mai strînsă legătură şi interdependenţă, deoarece — după cum spune V. I. Lenin — generalul există întotdeauna numai în particular, prin particular, iar orice particular este într-un fel sau altul general. Tocmai acest raport dintre legile cele mai generale şi particulare constituie baza obiectivă atît pentru legătura şi unitatea materialismului dialectic şi a diferitelor ştiinţe speciale ,cît şi pentru deosebirea calitativă dintre ele.

Tocmai de aceea materialismul dialectic, cu toate că are de-a face într-o măsură oarecare cu întreaga lume obiectivă şi cu cunoaşterea ei, nu pretinde însă cîtuşi de puţin că ar cuprinde totalitatea tuturor cunoştinţelor dobîndite de diferite ştiinţe speciale. Tot aşa şi ştiinţele speciale, cu toate că cercetează domenii diferite de activitate, studiate într-o măsură şi de materialismul dialectic, nu pot fi considerate ca nişte „părţi constitutive" ale materialismului dialectic. Iată de ce Marx a caracterizat darwinismul nu ca o parte componentă a concepţiei despre lume create de el, ci numai ca baza ştiinţifico-naturalistă a acesteia. Iată de ce marxismul nu include darwinismul şi alte ştiinţe ale naturii, ci, dîndu-le o generalizare fliozofică, slujeşte drept bază teoretică şi metodă a dezvoltării lor continuie.

ДАРВИНИЗМ И МАРКСИЗМ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Констатировав, что уже при их появлении марксизм как и дарвинизм подверглись ожесточенным нападкам со стороны реакционных сил, явно или тайно имевших целью — в течение времен — их уничто-

жение или научное компрометирование, или пересмотр, автор ставит себе целью в этом очерке подвергнуть научной критике все попытки искаженно представить соотношения марксизма — дарвинизма, противопоставить дарвинизм марксизму, заменить марксизм дарвинизмом. В центре внимания находится анализ соотношения объекта марксизма и объекта дарвинизма и опровержение ложных воззрений в этой области.

В очерке подвергнуты широкому анализу и представлены в настоящем их свете теории, преследующие трансмутацию биологического в социальное, стушевание границ между ними, растворение социального в биологическом, подчеркивается научная несостоятельность, их реакционная социальная роль. Экскурс в историю философии позволяет автору открыть историческую филиацию и классовую основу социал-дарвинизма, ссылки на отзывы, данные классиками марксизма-ленинизма дарвинизму, и научное определение сферы и места марксизма и дарвинизма в совокупности человеческих знаний позволяют ему подчеркнуть истинные, реальные, их связи.

«Вот почему Маркс, — пишет автор в конце очерка, — характеризовал дарвинизм не как составную часть созданного им мировоззрения, а только как научно-натуралистическую основу последнего. Вот почему марксизм не включает дарвинизм и другие естественные науки, а дав им философское обобщение, служит им теоретической основой и методом их непрерывного развития».

LE DARWINISME ET LE MARXISME

(RÉSUMÉ)

Dans la présenté étude, l'auteur se propose de soumettre à la critique scientifique tous les essais visant à présenter d'une maniere dénaturée les rapports existant entre le marxisme et le darwinisme, à opposer le darwinisme, au marxisme, à remplacer ce dernier par le premier ; il prend comme point de départ la constatation du fait que dès leur apparition, le marxisme aussi bien que le darwinisme ont été soumis par les forces réactionnaires à des attaques acharnées qui, ouvertement ou d'une façon voilée, ont essayé, au cours du temps, soit de les détruire, soit de les compromettre au point de vue scientifique, soit de faire admettre la nécéssité de leur revision. L'auteur place au centre de ses préoccupations l'analyse du raport existant entre *l'objet* du marxisme et *l'objet* du darwinisme, et combat les conceptions engagées dans cette voie.

Au cours de l'étude, il fait une ample analyse et présente sous leur vrai jour, les théories qui visent à transmuer le biologique en social, à effacer les frontières entre l'un et l'autre, à dissoudre le social dans le biologique, — tandis qu'il met en relief l'inconsistance scientifique de ces théories, leur rôle social réactionnaire. Une incursion dans l'histoire de la philosophie permet à l'auteur de

découvrir la filiation historique et la base de classe du social-darwinisme, — tout comme ses références aux appréciations faites par les classiques du marxisme-léninisme sur le darwinisme et la détermination scientifique de la sphère et de la place qu'occupent le marxisme et le darwinisme dans l'ensemble des connaissances humaines lui permettent de mettre en évidence les rapports réels qui existent entre ces derniers.

„Voilà pourquoi Marx — conclut l'auteur à la fin de son étude — a caractérisé le darwinisme non pas comme faisant partie de la conception du monde créée par lui, mais seulement comme une base scientifique-naturaliste de celle-ci. Voilà pourquoi le marxisme n'inclut pas le darwinisme et les autres sciences naturelles mais, procurant à ces sciences une généralisation philosophique, il sert de base théorique et de méthode pour leur développement continu".

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

DISCUȚII

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

ÎN LEGĂTURĂ CU UNELE PROBLEME ALE DEMOCRAȚIEI POPULARE ÎN R.P.R.

DE

I. CETERCHI

Discuția începută în revista *Cercetări filozofice* privind diferitele aspecte ale democrației populare în țara noastră este foarte oportună și necesară. Într-adevăr, deși au trecut peste 13 ani de la actul de la 23 August 1944 și 10 ani de la proclamarea Republicii Populare Romîne, un șir întreg de probleme privind desfășurarea revoluției populare, privind statul nostru democrat popular, caracteristicile și rolul său nu au fost multilateral și temeinic analizate. De fapt și problemele sînt deosebit de complexe și nu pot fi rezolvate decît în urma unor eforturi colective pe care vor trebui să le depună cu multă pasiune oamenii noștri de știință — filozofi, istorici, juriști, economiști. Meritul revistei constă în faptul că deschizînd această discuție va reuși, sperăm, să pună în centrul atenției cercetătorilor tocmai studiul aspectelor principale și hotărîtoare ale luptei maselor populare din țara noastră pentru răsturnarea vechilor rînduieli și crearea noii vieți socialiste.

În intervențiile de pînă acum au fost dezbătute sau numai atinse aspecte destul de variate legate de democrația populară, care fără îndoială mai așteaptă și alte păreri pentru a se ajunge la unele concluzii mai stabile.

În intervenția mea vreau să ridic cîteva probleme privind revoluția populară, puterea de stat și forma statului nostru democrat-popular.

★

Problema revoluției populare și a etapelor ei a fost rezolvată în mod principial în Raportul C.C. la cel de-al II-lea Congres al Partidului nostru. Totuși, în cursul discuției, s-au făcut unele afirmații în dezacord cu tezele fundamentale din Raport. Astfel se susțin următoarele teze: ar fi greșit să afirmăm că revoluția populară a avut

două etape întrucît noi am avut două revoluții, iar nu o revoluție cu două etape: revoluția populară cuprinde numai desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice, nu și revoluția socialistă; revoluția populară sau democratică cum este înțeleasă ar cuprinde toată perioada de la 23 August 1944 pînă la 11 iunie 1948, cînd o dată cu naționalizarea principalelor mijloace de producție începe revoluția socialistă.

Consider aceste teze profund eronate. *a)* Înainte de toate T. Udrea pornește de la o înțelegere cu totul greșită a revoluției populare. De fapt cînd vorbim despre revoluția populară cu cele două etape ale ei — etapa revoluției agrare, antifeudale, antiimperialiste și etapa revoluției socialiste, nu negăm faptul, ci dimpotrivă afirmăm chiar, că noi am avut două revoluții. Dar, întrucît aceste două revoluții sînt verigi ale unui singur proces revoluționar neîntrerupt la care au participat cele mai largi mase populare conduse de partid, al cărui rezultat a fost instaurarea regimului democrat-popular, formă a dictaturii proletariatului, nu vedem nici o greșeală în faptul de a îngloba acest proces în cadrul revoluției populare. De altfel, adesea se vorbește despre etapele revoluției ruse incluzîndu-se în ea atît revoluția burghezo-democratică, cît și Revoluția Socialistă din Octombrie. Marxiștii chinezi vorbesc la fel de faptul că „revoluția chineză" are două etape, etapa nou democratică și etapa socialistă. Prin aceasta nimeni nu a înțeles că se neagă faptul că, în Rusia, Revoluția din Februarie și Revoluția din Octombrie sînt două revoluții distincte, sau că în China au avut loc două tipuri de revoluție.

De altfel ce înțelegem prin revoluție populară? În legătură cu această problemă se fac greșeli sub două aspecte: pe de o parte revoluția populară este considerată ca un tip propriu de revoluție, distinct de revoluția burghezo-democratică și revoluția socialistă, iar pe de altă parte, revoluția populară este considerată exclusiv ca o revoluție burghezo-democratică, este redusă la prima etapă a procesului nostru revoluționar. Aceștia din urmă ajung la concluzia că revoluția populară se termină la noi o dată cu desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice, după care începe revoluția socialistă, care, după cum decurge în mod logic, nu mai este o revoluție populară. Această părere este susținută și de T. Udrea. El crede că se poate referi la Lenin pentru a-și motiva punctul de vedere. T. Udrea înțelege prin revoluție populară „felul specific prin care se realizează în perioada crizei generale a capitalismului într-o serie de țări, sarcinile revoluției burghezo-democratice, respectiv ale desfășurării ei" [1].

Aceasta este o înțelegere greșită a realității și o interpretare eronată a clasicilor. Marx și Lenin vorbesc adesea despre revoluția populară. Dar ei nu înțeleg prin aceasta un tip nou de revoluție. Vorbind despre „revoluția populară", ei au în vedere fie revoluția burghezo-democratică, care poate fi o revoluție populară, fie revoluția socialistă, care în mod necesar este o revoluție populară. Clasicii

[1] T. Udrea, *Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluționare în perioada 23 August 1944—11 iunie 1948*, în *Cercetări filozofice*, 1957, nr. 3, p. 146.

marxismului, referindu-se la revoluția populară, au în vedere aspectul participării maselor largi ale poporului la revoluție cu lozincile și revendicările lor proprii, indiferent de ce tip de revoluție este vorba. Așa, de pildă, Lenin subliniază faptul că atît revoluția turcă (1908), cît și cea portugheză (1910) au fost revoluții burgheze dar nici una dintre ele, nu a fost o revoluție populară" căci în mod activ, independent, cu propriile ei revendicări economice și politice, masa poporului, majoritatea lui covîrșitoare, nu s-a manifestat în mod simțitor" [1]. Dimpotrivă, revoluția rusă din 1905—1907, care a fost tot o revoluție de tip burghez [2], a fost o revoluție populară, de altfel prima în epoca imperialistă „căci masa poporului, majoritatea lui, păturile sociale cele mai adînci... s-au ridicat în mod independent și au imprimat întregului mers al revoluției amprenta revendicărilor *lor*, a încercărilor *lor* de a clădi în felul lor o nouă societate în locul celei vechi pe care o distrugeau". Cu atît mai mult revoluția socialistă, proletară, este o revoluție populară fiindcă ea atrage la lupta activă, conștientă, cele mai largi mase ale oamenilor muncii sub conducerea proletariatului. Marx vorbește despre revoluția socialistă ca despre o revoluție populară în scrisoarea sa către Kugelmann din 12 aprilie 1871, iar Lenin reia această idee în repetate rînduri. În articolul *O pace nenorocită* scris în februarie 1918, Lenin remarcă deosebit de elocvent faptul că revoluția socialistă este o „revoluție infinit mai profundă, mai populară, mai puternică decît revoluția burgheză din trecut" [3].

Adesea revoluția din țara noastră și din celelalte țări de democrație populară este denumită revoluție democrat-populară. Consider că aceasta nu este o greșeală. Prin aceasta se are în vedere la fel întregul proces unic revoluționar în cele două etape ale sale. Denumirea de revoluție democrat-populară decurge din faptul că această revoluție a instaurat regimul democrat-popular. În acest sens, adesea Revoluția din Octombrie este denumită revoluție sovietică după caracterul noii puteri pe care a instaurat-o.

b) Un alt aspect deosebit de important care ar trebui să fie supus unei analize profunde este cel privitor la transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă în țara noastră, respectiv trecerea de la prima etapă la a doua etapă a revoluției democrat-populare. Această problemă este în esență rezolvată în documentele partidului nostru. Totuși există încă unele păreri eronate, care, fie că dibuiesc data exactă a trecerii de la revoluția burghezo-democratică la revoluția socialistă, fie că sînt de părere că ultima începe de-abia cu naționalizarea principalelor mijloace de producție în iunie 1948.

Desfășurarea revoluției populare în țara noastră a confirmat încă o dată în practică justețea tezei leniniste privind transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă. Lenin concepe transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 25, Ed. pentru literatură politică, 1954, p. 410.
[2] Vezi la fel V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, E.S.P.L.P., 1955, p. 119.
[3] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, E.S.P.L.P., 1955, p. 35.

în sensul că este posibilă și necesară o trecere nemijlocită de la o revoluție la cealaltă, că aceste revoluții se împletesc, că între ele nu există un zid chinezesc despărțitor ; revoluția democratică rezolvă și unele sarcini ale revoluției socialiste și invers revoluția socialistă în desfășurarea sa, în treacăt rezolvă și unele sarcini nerezolvate ale revoluției democratice. Ceea ce desparte revoluția democratică de cea socialistă, este în primul rînd gradul de pregătire al proletariatului și tăria alianței lui cu țărănimea muncitoare [1].

Factorul hotărîtor în rezolvarea cu succes a transformării revoluției democratice în revoluție socialistă la noi l-a constituit faptul că hegemonul în ambele revoluții a fost proletariatul în frunte cu partidul său revoluționar.

Eu cred că o serie de măsuri cu caracter anticapitalist luate de puterea populară în prima sa etapă (naționalizarea B.N.R., organizarea controlului muncitoresc sub forma oficiilor industriale, legea interzicerii cumpărării pămînturilor de către chiaburi, reforma bănească din august 1947 ș.a.) marchează deja începutul transformării revoluției democratice în revoluție socialistă. Acest proces s-a încoronat prin înlăturarea definitivă a ultimilor reprezentanți ai burgheziei din cadrul puterii de stat și luarea întregii puteri de către clasa muncitoare și instaurarea dictaturii proletariatului care este deja rezultatul revoluției socialiste și care consemnează faptul că revoluția populară a trecut deja în a doua etapă a sa. Prin crearea Partidului unic revoluționar al clasei muncitoare la Congresul P.M.R. din februarie 1948, prin alegerea Marii Adunări Naționale în aprilie 1948, și adaptarea noii Constituții a R.P.R. din aprilie 1948 s-au întărit și mai mult cuceririle pe planul politic al revoluției socialiste, fapt ce a permis ca revoluția socialistă, folosind dictatura proletariatului, să treacă la transformările revoluționare ale bazei economice la exproprierea expropriatorilor și la construirea socialismului.

De obicei se afirmă că o dată cu răsturnarea monarhiei la 30 decembrie 1947 și proclamarea Republicii Populare Romîne s-a desăvîrșit revoluția burghezo-democratică și s-a trecut la revoluția socialistă. Este just, dar nu trebuie înțeleasă aceasta în mod mecanic. Este adevărat că răsturnarea monarhiei este un obiectiv ce ține de revoluția burghezo-democratică, dar nu înseamnă că toate actele importante ale maselor populare luate pînă la această dată au caracter burghezo-democratic, dimpotrivă după cum am văzut mai sus, încă înainte de aceasta au fost luate unele măsuri deosebit de importante ce țin deja de revoluția socialistă ce denotă că s-a trecut deja la a doua etapă a revoluției populare.

Înlăturarea ultimilor reprezentanți ai burgheziei de la putere este o măsură a revoluției socialiste. Ea a putut fi luată tocmai fiindcă proletariatul a devenit mai organizat, mai conștient, s-a consolidat alianța sa cu țărănimea muncitoare, cu un cuvînt fiindcă raportul forțelor de clasă s-a schimbat în favoarea clasei muncitoare. De altfel a avut loc și o regrupare a forțelor de clasă cerute de noile

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 28, E.S.P.L.P., 1955, p. 293.

sarcini ale revoluției socialiste, nu mai este folosită burghezia liberală ca rezervă indirectă, lupta ia un caracter net anticapitalist.

Prin urmare nu se poate fixa o dată precisă calendaristică trecerii de la revoluția democratică la revoluția socialistă. Rezolvarea diferitelor sarcini a acestor două revoluții se interpătrund. În orice caz însă putem afirma că, în a doua jumătate a anului 1947, o dată cu schimbarea raportului de forță în favoarea clasei muncitoare, se trece la cea de-a doua etapă a revoluției populare : revoluția socialistă, (care) începe (tocmai) cu înlăturarea ultimilor reprezentanți ai burgheziei de la putere, precum și a monarhiei și instaurarea dictaturii proletariatului.

A înțelege în mod mecanic, că revoluția socialistă începe numai după proclamarea R.P.R. înseamnă a susține că, cucerirea întregii puteri de către clasa muncitoare, deci instaurarea dictaturii proletariatului este rezultatul nu al revoluției socialiste, ci al revoluției burghezo-democratică, ceea ce e absurd. E adevărat că revoluția socialistă începe o dată cu cucerirea puterii, dar procesul revoluționar de instaurare a dictaturii proletariatului, care nu poate să nu preceadă în timp, ține tot de revoluția socialistă.

Cu atît mai mult considerăm eronată afirmația făcută de T. Udrea că, revoluția socialistă la noi nu ar începe o dată cu cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, ci o dată cu cucerirea puterii economice prin actul naționalizării principalelor mijloace de producție din 11 iunie 1948. Dar, afirmînd aceasta negăm un adevăr incontestabil stabilit de marxism și anume că „problema principală a oricărei revoluții este problema puterii de stat". În condițiile țării noastre problema principală a revoluției socialiste a fost problema puterii de stat, a instaurării dictaturii proletariatului.

De altfel, tov. Udrea, în sprijinul tezei sale, pornește de la înțelegerea greșită a tezei formulate în raportul la Congresul al II-lea al P.M.R. că masele populare au hotărît soarta bătăliei pentru putere, instaurînd la 6 martie 1945, puterea democrat-populară. E adevărat că instaurarea la 6 martie a puterii populare a fost cel mai important factor care a facilitat trecerea relativ ușoară și rapidă la revoluția socialistă. Dar la 6 martie s-a rezolvat problema puterii nu complet defnitiv, ci numai din punctul de vedere al revoluției burghezo-democratice, fiind instaurată dictatura revoluționar-democratică a proletariatului și țărănimii. Nu putem spune că revoluției socialiste nu i-a mai rămas nimic de rezolvat pe planul puterii. O parte a puterii o mai păstra încă burghezia liberală și monarhia. Revoluția socialistă a trebuit să rezolve în primul rînd complet problema puterii, prin înlăturarea definitivă a ultimilor reprezentanți ai claselor exploatatoare de la putere, și instaurarea dictaturii proletariatului. Că această schimbare calitativă în conținutul puterii s-a produs nu pe calea răsturnării vechii puteri, ci cu ajutorul ei, nu schimbă situația.

★

În cursul discuției s-au ridicat unele probleme teoretice deosebit de importante privind noțiunea puterii de stat, a esenței, conținutului și formei statului.

În privința noțiunii puterii s-au emis mai multe puncte de vedere. Astfel, de pildă, tov. I. Banu și M. Lupan acordă noțiunii de putere un sens foarte larg „social" cum se exprimă M. Lupan, ca „putere organizată a unei anumite sau a unor anumite clase sociale" [1]. În felul acesta se concepe posibilitatea existenței unei puteri a clasei dominante, alături de puterea clasei dominante, adică existența unei puteri fără să aibă caracter de stat. Aceasta reiese mai elocvent din cele spuse de tov. Banu că „poate fi concepută o putere de stat în afara aceleia deținute de organele guvernamentale", sau că „...problema puterii în *revoluție* este înainte de toate o problemă de *eficiență, de capacitate de a obține atingerea obiectivelor revoluționare stabilite* iar nu de ordine guvernamentală" [2].

După părerea noastră acest fel de a privi categoria de putere denotă o confuzie și pe drept cuvînt această teză a fost criticată de tov. L. Bartfeld, care a subliniat că nu putem vorbi de o putere în afara puterii de stat. Dar mai apare un punct de vedere, susținut de tov. O. Hoffman, care concepe puterea politică ca o putere care include neapărat puterea de stat, dar care nu se reduce la aceasta, are o sferă mai largă decît puterea de stat [3].

Cred că acest fel de a concepe puterea politică este de asemenea greșit. De altfel sînt de acord cu aprecierea făcută de revista *Lupta de clasă* că prin punerea în centrul dezbaterii a unor probleme cum este aceea a noțiunii de putere, care a fost demult și categoric lămurită de clasicii marxismului, s-a alunecat „pe un făgaș sterp — acela al discuțiilor abstracte, de tip scolastic" [4]. Nu este însă mai puțin adevărat că o dată ce aceste probleme au fost puse, înseamnă că există grave confuzii în una din problemele fundamentale ale teoriei marxist-leniniste și că prin urmare este necesar în acest domeniu să ne reamintim unele teze de bază ale învățăturii marxiste despre stat.

Clasicii marxismului vorbesc întodeauna de puterea politică ca putere de stat și nu vom întîlni nici un text, în care să se vorbească de o altă putere politică decît puterea de stat.

În societatea împărțită în clase, puterea nu poate fi concepută și nu poate exista decît ca o putere politică care se manifestă și există tocmai ca putere de stat. Fără stat clasa dominantă nu poate avea puterea în mîinile sale.

A folosi termenul de putere în alt sens decît puterea organizată a unei clase împotriva alteia, bazată pe violență, pe constrîngere înseamnă fie a folosi o noțiune de alt ordin ca „forță", „forță revoluționară", „tărie" fie a da o înțelegere falsă a puterii.

---

[1] *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 5, p. 8.
[2] Idem, 1955, nr. 1—2, p. 10.
[3] Idem, 1957, nr. 2, p. 99.
[4] *Lupta de clasă*, 1957, nr. 7, p. 108.

După părerea noastră atît tov. Hoffman cît și tov. Lupan în concepția lor despre puterea de stat pornesc de la o înțelegere greșită a învățăturii leniniste despre sistemul sau mecanismul de exercitare a dictaturii proletariatului, care afară de organele de stat cuprinde și partidul și alte organizații obștești.

Dar a deduce din sistemul dictaturii proletariatului faptul că puterea politică este ceva mai mult decît puterea de stat este o greșeală care poate avea consecințe periculoase. Aceasta înseamnă implicit a recunoaște existența unei puteri, adică a unei forțe bazate pe violență, în afara statului. Tocmai pornind de la o astfel de concepție au fost formulate tezele despre „dictatura partidului" sau „etatizarea sindicatelor" care au fost vehement demascate de Lenin, ca antiștiințifice și dăunătoare.

În exercitarea practică a dictaturii sale, proletariatul se folosește afară de aparatul de stat și de alte organizații, dar nu înseamnă că aceste organizații exercită o „putere politică" proprie (în afară de puterea de stat). Ele ajută, contribuie într-un fel sau altul, după specificul fiecărei organizații, la realizarea puterii de stat, a dictaturii, — dar nu în mod nemijlocit, ci prin organele statului [1].

Actele sau hotărîrile organizațiilor sociale, obștești nu au caracterul unor acte de putere, ele nu sînt garantate în aplicarea lor prin forța coercitivă a puterii de stat. Pentru ca aceste hotărîri să fie garantate prin forța coercitivă a puterii de stat, ele trebuie să îmbrace și forma unor acte ale puterii (de pildă anumite decizii ale C.C.S. sau Centrocoop, aprobate de Consiliul de Miniștri devin obligatorii, fiind astfel învestite cu forța juridică, cu putere de lege).

Desigur că în prezenta intervenție, nu putem intra într-o analiză mai detaliată a tuturor aspectelor pe care le implică problema raportului dintre stat și partid și stat și organizațiile obștești ale oamenilor muncii.

Prin urmare, dictatura proletariatului, puterea clasei muncitoare este exercitată de către clasa muncitoare prin organele de stat sub conducerea Partidului Comunist, cu sprijinul, ajutorul organizațiilor sociale ale oamenilor muncii. Puterea politică nu există în societate decît ca putere de stat. La realizarea ei însă pot participa și participă și alte organizații sociale, ale clasei dominante însă nu în mod nemijlocit, ci prin mijlocirea, intermediul statului, a organelor sale.

Este adevărat că istoria cunoaște unele state în care au avut un rol deosebit de important în exercitarea nemijlocită a puterii clasei dominante și unele instituții, care nu erau în mod nemijlocit instituții de stat, ca de exemplu, biserica în feudalism. Dar în acest caz, consider, că putem spune fără pericolul de a greși că aceste instituții au pe lîngă caracterul lor religios și un caracter

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 28, E.S.P.L.P., 1954, p. 429; vezi și I. V. Stalin, *Problemele leninismului*, Ed. pentru literatură politică, 1952, p. 124 și V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, p. 31 și 32.

politic fiind considerate și ca instituții de stat, iar puterea pe care o exercită ca avînd caracterul puterii politice de stat. În asemenea cazuri mecanismul puterii de stat include printre celelalte elemente componente și biserica. Nu întîmplător revoluția burgheză a avut printre alte saricini și pe aceea de a separa biserica de stat. Nu poți vorbi despre statul spaniol din evul mediu fără a aminti inchiziția, care a intrat în dependență totală față de puterea regală. În Spania „datorită inchiziției biserica s-a transformat în cea mai groaznică armă a absolutismului" [1].

★

În discuții a fost pusă problema raportului dintre esența și conținutul puterii. Soluțiile propuse sînt după părerea mea încă nesatisfăcătoare, iar unele destul de confuze încît e greu să distingi ceva concret. După părerea mea nu poate fi acceptată noțiunea pe care o dă tov. Lupan conținutului și formei puterii. El scrie că, conținutul puterii ni-l dă trecerea în revistă, în unitatea lor, a principalelor direcții de activitate a claselor ce dețin puterea pe plan economic, politic, social etc. [2]. Din această definiție reiese clar că se pornește de la concepția eronată despre putere. Aici nu e vorba de a defini conținutul puterii de stat ci a unei „puteri" deosebit de largi care include direcțiile principale de activitate a claselor dominante pe toate planurile — economic, politic, social. Deci aici nu e vorba de conținutul statului ci de mult mai mult, de conținutul întregii suprastructuri a clasei dominante.

Atunci cînd vorbim despre esența, conținutul sau forma puterii nu putem avea în vedere decît puterea de stat, statul, esența, conținutul și forma statului. Cred că pentru lămurirea raportului dintre esența și conținutul statului este necesar ca în prealabil să avem lămurită problema raportului dintre esență și conținut din punct de vedere filozofic.

Eu nu sînt filozof, și nu mă angajez în rezolvarea acestei probleme, sperînd că filozofii noștri îi vor acorda atenția cuvenită, vreau doar să pun unele aspecte concrete ale statului din care, se pare că s-ar putea trage concluzia că, conținutul statului nu este identic cu esența statului.

Iată de pildă, dacă luăm statul sovietic în prezent, cînd socialismul a fost construit și clasele exploatatoare lichidate și-l comparăm cu statul sovietic în prima sa fază, sau cu statele democrat-populare care se găsesc în perioada de trecere de la capitalism la socialism, vom vedea, că, deși au aceeași esență, funcțiile lor nu sînt identice. Funcțiile și sarcinile statului sovietic au suferit unele modificări (a dispărut funcția de reprimare, etc.) față de prima fază. Esența statului sovietic a rămas aceeași. Oare modificarea în funcțiile statului sovietic din prima și a doua fază, și deo-

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 10, p. 720, ed. I-a rusă.
[2] Vezi *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 5, p. 11.

sebirea dintre funcțiile actuale ale statului sovietic și funcțiile și sarcinile statului democrat-popular nu țin tocmai de domeniul conținutului?

Dacă comparăm statul nostru cu statul democrat-popular chinez, ca esență ambele sînt dictaturi ale proletariatului; constatăm însă ca o particularitate a puterii populare din China faptul că aici participă la viața politică de stat și burghezia națională. Este aceasta doar o chestiune de formă, sau este o caracteristică a conținutului puterii?

Sau, dacă analizăm unele trăsături ale statului nostru democrat-popular în prima lui etapă: ca o particularitate a puterii populare din țara noastră în prima etapă este faptul, că în guvern participau și reprezentanți ai burgheziei liberale care împreună cu monarhia mai dețineau o parte a puterii. Aceasta însă nu a afectat esența puterii care rămîne în ultimă instanță o dictatură revoluționar-democratică a proletariatului și țărănimii sub conducerea proletariatului. Consider că această particularitate la fel nu poate fi redusă exclusiv la formă. La fel consider că trăsăturile puterii populare pe care tov. Lupan le consideră ca aparținînd formei (exercitarea dictaturii proletariatului și țărănimii de către proletariat care a avut rolul de hegemon în frunte cu partidul său, caracterul antiimperialist al puterii) țin mai degrabă de conținut, iar nu de formă.

★

4. Ultima problemă pe care vreau s-o abordez în intervenția mea — este forma statului democrat-popular. Pînă în prezent tratarea acestei probleme este destul de incoherentă, adesea chiar confuză. Vorbind despre regimul democrat-popular, participanții la discuții îi atribuie sensuri foarte variate — de formă a puterii, de orînduire socială etc. Se observă o neînțelegere a sensului pe care-l dă formei de stat teoria marxist-leninistă a statului și dreptului, încercîndu-se să se abordeze problema formei dintr-un punct de vedere aparent „filozofic".

De aceea consider necesar, ca, în prealabil să fixăm limitele în cadrul cărora cercetăm problema dată, precum și înțelesul clar al noțiunilor cu care operăm.

Problema căilor de trecere de la capitalism la comunism este complexă, ea cuprinde multe aspecte ale vieții sociale în transformare, economice, politice, culturale, ideologice etc. Astfel putem distinge, dintre cele mai importante laturi ale căii de trecere, următoarele: 1) formele înfăptuirii revoluției socialiste; pe cale violentă sau pașnică, iar aceasta din urmă prin mijloace parlamentare sau neparlamentare etc.; 2) formele politice de organizare a societății, sau formele de stat ale dictaturii proletariatului; 3) specificul transformărilor economiei pe baze socialiste; 4) specificul transformărilor pe plan ideologic, cultural (revoluția culturală).

Calea de trecere de la capitalism la socialism în întreg complexul ei cuprinde atît anumite trăsături, legi generale, fundamen-

tale, obligatorii pentru toate țările [1] cît și anumite forme specifice fiecărei țări, sau unor țări, în care se realizează aceste legi generale. Aceste forme specifice, particulare, concrete se raportează la toate aspectele vieții sociale — subliniate mai sus — iar nu numai la aspectul politic, al formei statului socialist (dictaturii proletariatului). Prin urmare noțiunea formei de trecere de la capitalism la socialism este mai bogată decît forma dictaturii proletariatului.

Astfel sînt o serie de particularități ale țărilor de democrație populară ca, de pildă: în privința sectoarelor din economie, spre deosebire de U.R.S.S. unde au fost cinci sectoare aici întîlnim în general numai trei sectoare (socialist, mica producție de mărfuri și capitalist care de altfel sînt obligatorii pentru toate țările în perioada de trecere); dar în China mai există capitalismul de stat sub forma specifică a întreprinderilor mixte de stat și particulare; naționalizarea pămîntului nu s-a produs în țările de democrație populară; exproprierea capitaliștilor s-a făcut în unele țări plătindu-se capitaliștilor o sumă de bani drept răscumpărare; formele foarte variate ale cooperației în agricultură; ritmul și metodele diferite de industrializare în condițiile existenței sistemului economic mondial socialist etc.

Desigur că aceste particularități nu privesc statul, deci nu sînt particularități ale regimului democrat-popular ca formă a statului. Dacă totuși adesea, cînd se vorbește despre particularitățile democrației populare sau ale regimului democrat-popular, sînt și ele înșirate, atunci noțiunea democrației populare sau regimului democrat-popular se folosește într-un sens foarte larg, care include în general calea de trecere, în sensul căii democrat-populare de trecere de la capitalism la socialism.

Fără îndoială că între diferitele aspecte ale formelor de trecere este o legătură, ele se influențează și influențează mai ales asupra statului. Așa de pildă, nu putem spune că existența a trei sau a mai multor sectoare în economia națională sau lipsa naționalizării pămîntului nu au avut nici o repercusiune asupra formei statului. Totuși prin aceasta ele nu devin particularități ale formei statului, ci rămîn particularități ale economiei. Trebuie să amintim însă că statul socialist îndeplinește un rol important în dezvoltarea economiei și culturii, prin organele sale care realizează funcțiile economico-organizatorică și cultural-educativă. De aici decurge faptul, că unele pro-

[1] Acestea sînt: *a)* dictatura proletariatului (puterea clasei muncitoare condusă de partidul comunist); *b)* alianța clasei muncitoare cu masele de bază ale țărănimii și alte pături muncitoare; *c)* lichidarea asupririi naționale, egalitatea în drepturi și relații frățești între oamenii muncii de diferite naționalități; *d)* lichidarea proprietății capitaliste și instaurarea proprietății socialiste asupra principalelor mijloace de producție; *e)* dezvoltarea planificată a industriei și economiei în întregime pentru construirea socialismului și ridicarea nivelului de trai; *f)* transformarea socialistă treptată a agriculturii; *g)* întărirea statului socialist și apărarea cuceririlor revoluționare de dușmani interni și externi; *h)* solidaritatea clasei muncitoare din țara respectivă cu clasa muncitoare din alte țări (internaționalismul proletar). (Vezi Hotărîrea C.C. al P.C.U.S. cu privire la sărbătorirea a 40 de ani de la Marea Revoluție Socialistă din Octombrie).

bleme privind dezvoltarea economiei și culturii cum sînt de pildă, formele conducerii de stat a acestora țin de stat, privesc forma statului. Reorganizarea conducerii industriei și construcțiilor în Uniunea Sovietică a atras după sine unele modificări ale formei de stat prin crearea consiliilor economiei naționale ș.a.

Prin urmare, trebuie făcută o delimitare clară între formele de trecere de la capitalism la socialism înțelese în sensul cel mai larg și formele statului socialist sau ale dictaturii proletariatului, care cuprind numai un aspect al căii de trecere la socialism. Este adevărat că în limbajul politic se folosește termenul de regim democrat-popular în accepțiunile cele mai variate, fie subînțelegîndu-se una din formele statului proletar și acesta este cel mai uzual sens ; fie subînțelegîndu-se însă statul democrat-popular ; fie, în sensul de orînduire socială, care cuprinde toate laturile vieții sociale în perioada de trecere.

Dar cînd supunem unei analize științifice regimul democrat-popular trebuie să precizăm ce înțelegem prin acesta, în ce sens îl analizăm. Greșeala tovarășilor M. Lupan și Hoffman constă tocmai în faptul că nefăcînd această precizare în analiza statului nostru, a regimului democrat-popular fac o serie de afirmații greșite. Regimul democrat-popular este conceput ca formă a puterii, dar analizat ca o orînduire socială sau invers. Astfel tov. M. Lupan consideră „...că regimul democrat-popular, *ca formă a puterii* (sublinierea mea, — *I. C.*), desemnează întregul sistem în care se organizează conținutul politic și social-economic în ansamblul său ; sistemul se manifestă în domeniul vieții sociale, economice, politice, culturale și cuprinde trăsăturile desfășurării conținutului" [1] (mărturisesc că nu pricep ce o fi acest „sistem" și acest „conținut"). Dar mai jos tot tov. Lupan ne arată că a luat aici noțiunea de regim nu în sensul juridic, ci într-un sens mai larg ce se apropia de cel al orînduirii social-politice. Va să zică, la început ca „formă a puterii" pentru ca apoi să se termine cu ceva ce se apropie de „orînduirea social-politică". Desigur că pornind de la o astfel de categorie neprecizată, neconturată, nu vom putea descoperi formele puterii populare sau vom enumera ca forme — așa cum a făcut dînsul — anumite trăsături ce țin de conținut. [2] Este adevărat că concepția tov. Lupan despre regimul democrat-popular ca despre ceva mai mult decît „regimul de stat" pornește de la concepția sa eronată despre puterea politică, sezisată mai sus.

Tov. Hoffman merge mai departe. El consideră injust ca noțiunea regimului democrat-popular să fie redusă la aspectul formei puterii de stat. În locul noțiunii de regim consacrată de știința și practica statului ca o categorie de ordin politic ce se referă la stat, mai precis la *forma statului*, el dă un nou sens noțiunii de regim care include : 1) întreaga putere (atît forma cît și conținutul), deci întregul stat ; plus 2) rolul claselor în economie, viața socială și culturală [3]. Dar, dacă acceptăm

[1] *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 5, p. 12.
[2] Idem, p. 12—14.
[3] Idem 1957, nr. 2, p. 101.

această definiţie vedem că este creată pur şi simplu o nouă categorie sociologică de „regim", diferită de cea cunoscută pînă în prezent. Ce aspecte ale vieţii sociale cuprinde această categorie ? La prima vedere se pare că totul, toate relaţiile sociale, poziţia sau situaţia tuturor claselor sau grupelor sociale pe plan economic, politic, ideologic şi chiar... „dezvoltarea talentelor din cadrul poporului în domeniul creaţiei culturale...." (!). Mai jos însă tov. Hoffman ne atrage atenţia că, totuşi, baza economică, relaţiile de producţie nu intră în categoria „regim". Prin urmare „regimul" ar fi totalitatea relaţiilor sociale sau cum spune chiar dînsul „trăsăturile specifice ale relaţiilor sociale în ansamblul lor", mai puţin relaţiile economice. Dacă ar fi să precizăm şi să tragem toate concluziile pînă la capăt din definiţia tov. Hoffman am spune că în „regim" intră întreaga suprastructură (în cazul ţării noastre atît suprastructura nouă socialistă în formare, cît şi rămăşiţele vechii suprastructuri care se mai păstrează), precum şi alte aspecte ale vieţii sociale cum ar fi... „sfera de acţiune a maselor în dezvoltarea tehnicii şi a producţiei în general" (!!).

Eu cred că definiţia dată regimului de tov. Hoffman este eronată, neştiinţifică, poate da naştere la confuzii serioase. Sociologia marxistă dispune de categorii care reflectă foarte clar diferitele laturi ale vieţii sociale pe care dînsul le-a înglobat în mod artificial în categoria de „regim". Deci nu avem nevoie de o astfel de nouă categorie. [1]

Care este forma statului democrat-popular ?

Teoria marxist-leninistă a statului înţelege în general prin forma de stat, felul de organizare a puterii de stat, precum şi metodele de înfăptuire de către organele statului a sarcinilor şi funcţiilor care decurg din esenţa sa de clasă. În dependenţă de raportul forţelor de clasă pe plan intern şi extern, de condiţiile istorice, sociale, naţionale, de nivelul economic, politic, cultural al fiecărei ţări, de tradiţiile existente, clasa dominantă îşi organizează puterea sa politică şi o înfăptuieşte într-o formă sau alta. De aceea în cadrul fiecărui tip de stat se întîlnesc forme variate care se schimbă — după expresia lui Marx — de îndată ce treci frontiera.

În analiza formei de stat se porneşte în general de la următoarele trei aspecte ale statului :

1. Felul de organizare şi construcţia organelor supreme de stat, modul de formare a acestor organe, competenţa lor şi raportul dintre organele supreme ale puterii şi populaţiei. Acest aspect al formei de stat se numeşte de obicei formă de guvernămînt. În acest sens vorbeşte Lenin, de exemplu, despre formele statelor de tip sclavagist,

[1] În treacăt fie spus, unele formulări atît din articolul tov. Lupan cît şi al tov. Hoffman sînt foarte neclare, greu sau de-a dreptul imposibil de perceput. Reamintesc doar definiţiile pe care tov. Lupan le dă conţinutului şi formei puterii (Vezi *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 5, p. 11 şi 12), sau la tov. Hoffman, definiţia regimului sau o serie de formulări care încearcă să explice această definiţie (p. 101). Dar sînt şi alte exemple.

Consider că în general în articolele polemice se cere o claritate deosebită, cu atît mai mult cînd este vorba de o problemă ca aceea privind democraţia populară, care interesează nu numai un cerc îngust de specialişti, ci mase mult mai largi.

feudal sau burghez în lecția sa despre stat [1], sau dă o schemă a celor trei forme de guvernămînt : monarhia absolută, monarhia constituțională și republica democratică [2] ;

2. Sistemul de legătură al centrului cu provincia, diviziunea internă a statului și raporturile reciproce între diferitele părți ale statului (împărțirea teritorial-administrativă a statului, forma unitară sau federală). Acest aspect al formei de stat este denumit de obicei structura de stat ;

3. Totalitatea mijloacelor și metodelor specifice de guvernare prin care se înfăptuiește dictatura. În acest sens, Lenin arată că burghezia elaborează în mod inevitabil în toate țările două sisteme de guvernare, două metode de luptă pentru apărarea intereselor ei și pentru menținerea dominației ei, aceste metode alternînd sau împletindu-se în diferite combinații. În primul rînd este metoda violenței, a refuzului de a face vreo concesie mișcării muncitorești, a susținerii tuturor instituțiilor perimate și a doua, metoda „liberalismului", aceea a măsurilor luate în direcția dezvoltării drepturilor politice, a reformelor, a concesiunilor. În acest sens sînt cunoscute ca regimuri politice în statul burghez regimul fascist, care folosește violența brutală ca metodă de guvernare și regimul liberal, burghezo-democratic parlamentar.

Desigur că aceste aspecte ale formei nu se pot separa în mod absolut, ele se întrepătrund. Forma de guvernămînt este aspectul primordial imediat, care se conturează cu precizie în toate statele. Regimul politic nu se conturează întotdeauna într-o formă închegată de sine stătătoare. Uneori însă el se conturează într-un sistem mai precis, căpătînd prioritate față de forma de guvernămînt, fiind aspectul care reprezintă latura principală a formei statului respectiv, cum e cazul cu statul fascist. De asemenea trebuie să constatăm că terminologia și noțiunile — forma de guvernămînt, regimul politic sau structura de stat — nu sînt definitiv consacrate nici în știință nici în legislație. Poate că categoria formei de guvernămînt este oarecum mai stabilă și precizată, dar și aici adesea prin ea se subînțelege întreaga formă sau invers [3]. Fapt este că pentru o analiză științifică a formei de stat trebuie să ținem seama în principal de aceste trei aspecte : forma de organizare a puterii supreme, raportul dintre diferitele părți ale statului și metodele de guvernare.

---

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, E.S.P.L.P., 1956, p. 454 și urm.

[2] *Ibidem*, vol. 8, E.S.P.L.P., 1955, p. 556—558.

[3] Iată, de pildă, cîteva exemple din constituțiile țărilor de democrație populare : Partea a II-a din Constituția R. P. Albania se intitulează structura de stat și cuprinde atît organizarea statului (organele lui) cît și împărțirea teritorial-administrativă ; Cap. I, al Constituției R. P. Polone se intitulează orînduirea politică subînțelegîndu-se însuși statul (atît ca formă cît și ca esență și conținut) ; Cap. II, al Constituției noastre se întitulează orînduirea de stat și tratează atît forma statului în general și ca împărțire teritorial-administrativă cît și sarcinile statului care țin de conținut. Art. 16 al aceluiași capitol al Constituției noastre întrebuințează noțiunea de regim de stat și regim democrat-popular în accepțiunea de formă a puterii.

Tocmai pornind de aici va trebui să analizăm și forma statului nostru democrat-popular, (o formă de stat a dictaturii proletariatului), care este *republica populară* [1].

Din punctul de vedere al formei organizatorice a dictaturii proletariatului, republica populară este unirea și constituirea Marii Adunări Naționale și a Sfaturilor populare într-o singură organizație de stat a clasei muncitoare aliată cu țărănimea muncitoare și cu toți oamenii muncii, într-un mecanism de stat construit pe principiul centralismului democratic.

Organizațiile care formează baza politică a republicii noastre sînt Marea Adunare Națională și Sfaturile populare, de care depind și de la care își primesc puterea într-o formă sau alta toate celelalte organe ale statului (guvernul, comitetele executive, justiția, procuratura).

Nu voi analiza mai detaliat diferitele aspecte ale Marii Adunări Naționale, Sfaturilor populare și ale celorlalte organe ale statului ca: forma lor organizatorică; modul de formare, competența lor, raportul dintre organele supreme și locale etc.

Lenin arată că formele de luptă determină formele dictaturii. În condițiile țărilor de democrație populară nu s-au născut sovietele, ci alte forme ale luptei revoluționare ca, comitetele naționale (Sfaturile populare) în Cehoslovacia, Albania care au suferit apoi transformări. În condițiile specifice din țara noastră, organele luptei revoluționare ale maselor, care s-au născut imediat după răsturnarea fascismului și chiar înainte, nu s-au transformat în organe ale puterii de stat. Sfaturile populare au fost create după instaurarea dictaturii proletariatului. Pe baza alegerilor din noiembrie 1946 a fost ales parlamentul, în care majoritatea aparținea forțelor revoluționare în frunte cu proletariatul. Parlamentul a avut un rol în înfăptuirea sarcinilor revoluției populare. În 1948 a fost aleasă Marea Adunare Națională care devine organ al dictaturii proletariatului. Consider că între Adunarea Deputaților aleasă în 1946 și M.A.N. există o anumită continuitate, desigur pe un plan superior [2]. De altfel și alegerile în M.A.N. din 1948 s-au făcut pe baza aceleiași legi, cu unele modificări în sensul democratizării și mai mult a sistemului electoral. Marea Adunare Națională păstrează unele trăsături ale parlamentului pe care le folosește pentru clasa muncitoare.

O formă specifică pe care a îmbrăcat-o lupta revoluționară în toate țările de democrație populară a fost Frontul popular (național, sau democrat-popular). În unele țări, temporar, organele Frontului popular au îndeplinit chiar funcțiile puterii de stat (Bulgaria). Nașterea Frontului popular a fost determinată de condițiile istorice în care s-a desfășurat revoluția populară, prin împletirea luptei antifasciste de eliberare națională, cu lupta de eliberare socială. După cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, Frontul popular a continuat și continuă

[1] În unele țări se folosește denumirea de republică democrat-populară, sau republică democrată. Dar aceste denumiri nu denotă anumite trăsături proprii ale formei.

[2] Vezi în acest sens I. Bercu, *Asupra caracterului anticapitalist al puterii de stat în perioada desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice în Romînia* în *Cercetări filozofice*, 1956, nr. 6, p. 70.

să existe în toate țările în forme diferite. El unește cele mai largi mase sub conducerea proletariatului în lupta pentru socialism și pace. Deși Frontul popular (democrației populare) nu face parte nemijlocită din aparatul de stat întrucît el a avut un rol important în crearea statului democrat-popular, iar azi are un rol de seamă mai ales în mobilizarea maselor pentru alegerea (crearea) organelor puterii de stat, cred că el trebuie considerat ca o trăsătură specifică a formei statului democrat-popular.

Din punct de vedere al structurii de stat trebuie subliniate următoarele aspecte ale republicii populare : republica noastră este o republică unitară ; în cadrul rezolvării marxist-leniniste a problemei naționale de către partidul și statul nostru în R.P.R. s-a acordat autonomie administrativă populației maghiare din raioanele secuiești unde formează o masă compactă, în cadrul Regiunii Autonome Maghiare ; a avut loc o nouă împărțire administrativ-teritorială a țării noastre fiind schimbate județele, plășile, comunele cu regiuni, raioane, orașe și comune.

Din punct de vedere al mijloacelor și metodelor de guvernare, statul nostru democrat-popular a înlocuit metodele vechi de guvernare ale statului burghez, bazate pe constrîngerea brutală, arbitrariul funcționarilor și organelor de stat, cu metode noi, specifice statului socialist ca : proclamarea și *garantarea materială* a drepturilor și libertăților cetățenilor, legalitatea socialistă, ca metodă de realizare a dictaturii proletariatului, aplicarea convingerii ca metodă principală de guvernare, constrîngerea avînd un rol subsidiar, bazîndu-se pe convingerea majorității și fiind îndreptată împotriva unei minorități exploatatoare și a tuturor acelora care încalcă legalitatea populară. Desigur că pot fi găsite și alte metode ca de exemplu, cea a criticii și autocriticii în munca aparatului de stat etc.

În această ordine de idei putem aminti ca o particularitate a formelor de reprimare a claselor exploatatoare aplicate de statul nostru faptul că, spre deosebire de Statul Sovietic, reprimarea la noi nu a îmbrăcat în general forme violente, sîngeroase, dar, spre deosebire de celelalte țări de democrație-populară o anumită perioadă de timp clasele exploatatoare au fost lipsite de drepturi electorale.

Analizînd trăsăturile republicii populare constatăm totodată că republica populară reprezintă o formă nouă și superioară de democrație, o democrație de tip socialist.

Desigur, că toate aceste aspecte ale republicii populare ca formă de stat sînt valabile, reale numai în prezența esenței și conținutului socialist a statului nostru, a dictaturii proletariatului.

În acest mod cred că trebuie abordată problema analizei formei statului nostru.

În legătură cu forma statului nostru democrat-popular în prima etapă.

De la bun început țin să precizez că după părerea mea este greșită poziția acelor tovarăși care privesc prima etapă a statului democrat-popular romîn ca un lucru în sine, care, avînd o esență proprie se

caută să i se găsească şi o formă proprie, specifică, care să aibă o existenţă relativ stabilă şi care să se deosebească calitativ atît de forma anterioare, cît şi de cea din a doua sa etapă.

Noi trebuie să analizăm forma — ca şi esenţa de altfel — statului democrat-popular din prima etapă în procesul său de transformare, ţinînd seama de faptul că dictatura proletariatului şi a ţărănimii a avut un caracter vremelnic, menit nu să se stabilizeze ci să asigure trecerea cît mai rapidă la revoluţia socialistă şi dictatura proletariatului. Deci ea a însemnat o etapă în procesul creării statului democrat-popular cu o esenţă şi formă nouă, socialistă.

Revoluţia populară a înlocuit statul vechi burghezo-moşieresc cu un stat de tip nou socialist — statul democrat-popular. Dar această înlocuire nu s-a produs dintr-o dată ci, după cum se ştie, a fost nevoie de unele trepte intermediare pînă la instaurarea dictaturii proletariatului, iar pe de altă parte schimbarea esenţei şi formei nu s-a produs simultan, prima a precedat-o pe cea de-a doua.

Astfel, în prima etapă puterea de stat a dobîndit o esenţă nouă — dictatura proletariatului şi ţărănimii. Forma statului însă nu s-a schimbat decît parţial, în rest continuînd să existe cea veche. S-a menţinut monarhia parlamentară constituţională ca formă de guvernămînt, s-a menţinut forma veche a organelor locale ale statului — primării, preturi, prefecturi — şi vechea împărţire administrativ-teritorială.

Dar aceasta nu înseamnă că nu s-au produs unele schimbări şi în formă, schimbări ce au marcat începutul creării noii forme de stat democrat-populare. Astfel însuşi parlamentul ales în 1946 se deosebea de parlamentele anterioare. Se desfiinţase a doua cameră — senatul —, iar alegerile s-au făcut pe baza unei legi electorale democratice care a lărgit considerabil numărul alegătorilor, care a crescut aproape de trei ori faţă de trecut. Mai departe, a fost instaurată o formă nouă de democraţie pentru mase, pentru cei mulţi, o democraţie populară care se deosebea principial de democraţia burgheză şi care deşi nu era încă socialistă, se dezvolta în această direcţie. Pentru prima dată maselor largi ale oamenilor muncii le-au fost *garantate* largi drepturi şi libertăţi politice, ca dreptul de a alege şi a fi ales, dreptul de organizare, libertatea cuvîntului, presei, mitingurilor şi demonstraţiilor etc.

O dată cu trecerea la a doua etapă a statului democrat-popular treptat au fost înlăturate toate rămăşiţele vechii forme fiind creată republica populară ca o nouă formă de stat a dictaturii proletariatului. A fost răsturnată monarhia şi proclamată republica populară, a fost aleasă Marea Adunare Naţională, apoi s-au ales Sfaturile populare pe baza unei noi împărţiri teritorial-administrative etc.

Privitor la forma de stat a dictaturii proletariatului cred că mai trebuie analizat un aspect al ei şi anume, raportul dintre formele statelor socialiste. În acest sens, cred, că se impun a fi analizate trei probleme :

a) Care sînt trăsăturile comune tuturor formelor statelor socialiste ? Întrucît statele socialiste au aceeaşi esenţă şi natură de clasă, cu toată diversitatea formelor lor, acestea nu pot fi create în mod arbitrar, ci

trebuie să respecte anumite trăsături generale comune. Astfel de trăsături ale formei statului socialist, în general ar fi : asigurarea participării maselor la conducerea treburilor statului ; crearea unor organe reprezentative ale puterii de stat cu adevărat populare ; eligibilitatea, revocabilitatea și responsabilitatea deputaților ; asigurarea aplicării pincipiului centralismului democratic în organizarea și activitatea organelor statului ; asigurarea legalității socialiste ; găsirea formelor celor mai democratice de rezolvare a problemei naționale etc.

b) Noi spunem că azi sînt cunoscute două forme de stat a dictaturii proletariatului — cea sovietică — și cea democrat-populară. Se pune problema de a determina care sînt trăsăturile specifice republicii populare, care sînt acele trăsături caracteristice ale republicii populare, care fiind comune tuturor statelor de democrație populară o deosebesc însă de republica sovietică. Aceste trăsături sînt determinate, desigur, de anumite condiții istorice comune în care s-a format democrația populară. Aici ar fi cazul să arătăm că la baza republicii populare stau Sfaturile populare (comitetele naționale) și Adunarea populară (Națională) care s-au format în condiții diferite de cele în care s-au creat Sovietele. Dar aceasta este o caracteristică care ține deja de domeniul trecutului și are în vedere mai mult momentul apariției decît a formei lor, fiindcă azi — și aici s-a exercitat influența pozitivă a formei sovietice — între forma sovietelor și aceea a organelor puterii de stat din majoritatea republicilor populare nu găsim deosebiri substanțiale afară de cele decurgînd din faptul că se găsesc pe trepte istorice diferite, sau, deosebiri de natura celor întîlnite și între formele organelor puterii în țările de democrație populară. Este adevărat că dacă vom face comparația între forma organelor puterii de stat populare cu Sovietele din prima fază a statului sovietic, vom constata unele deosebiri mai importante.

Cred că se poate da ca o particularitate proprie democrației populare existența în toate aceste țări a unui front larg democrat-popular. Au existat și alte trăsături specifice tuturor țărilor de democrație-populară, care însă cu timpul și-au pierdut acest caracter specific (ex. mai multe partide).

c) În sfîrșit, fiecare stat socialist are anumite trăsături care sînt sau pot fi specifice exclusiv formei sale în dependență de condițiile concrete din țara respectivă. În categoria acestora putem înșira de pildă, lipsirea exploatatorilor — o anumită perioadă de timp — de drepturi electorale în țara noastră care în alte țări nu s-a produs, faptul că în unele țări de democrație populară există instituția președintelui unic, faptul că în unele țări există sistemul mai multor partide și multe alte trăsături pe care le găsim analizînd fiecare stat în parte, și altele care apar în procesul dezvoltării istorice. De exemplu, numeroase aspecte noi ale formei statului apărute în țările socialiste în legătură cu înlăturarea centralismului excesiv etc.

Forma statului socialist nu rămîne neschimbată ; ea se transformă și se perfecționează în permanență și în dependență de transformările care au loc în fiecare stat pe plan intern sau extern. Totodată unele

forme exercită o influenţă asupra altora. Partidul clasei muncitoare din fiecare ţară trebuie să acorde o atenţie deosebită îmbunătăţirii, perfecţionării permanente a formei dictaturii proletariatului, a mecanismului de stat, potrivit noilor condiţii şi sarcini care stau în faţa sa, să folosească în mod creator, iar nu să transpună mecanic, experienţa altor state. Numai în acest fel se vor evita o serie de greşeli care frînează dezvoltarea înainte şi fiecare ţară va contribui la îmbogăţirea tezaurului comun al experienţei istorice a dictaturii proletariatului. Cu cît experienţa va fi mai bogată cu atît vor fi greşelile mai puţine şi mai uşor evitabile. Lenin scria încă în 1921 că : „Numai un şir de ţări vor putea să desăvîrşească şi să perfecţioneze regimul sovietic şi feluritele forme ale dictaturii proletariatului... Va trebui, şi nu numai o dată, să perfecţionăm, să refacem, s-o luăm de la început. Fiecare treaptă nouă pe care vom reuşi s-o urcăm în opera de dezvoltare a forţelor de producţie şi a culturii va trebui să fie însoţită de perfecţionarea şi de prefacerea sistemului nostru sovietic" [1].

Cîtă dreptate a avut Lenin vedem din experienţa de 40 de ani a Statului Sovietic şi de aproximativ 12 ani a statelor democrat-populare. Aceasta o constatăm încă o dată în măsurile deosebit de importante, unitare şi variate în acelaşi timp, care au fost luate în ultima vreme în ţările socialiste pentru înlăturarea centralismului excesiv, pentru perfecţionarea aparatului de stat.

В СВЯЗИ С НЕКОТОРЫМИ ВОПРОСАМИ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В своем выступлении автор выражает свое несогласие с рядом материалов, появившихся в ходе дискуссий в «Философских исследованиях». Так он опровергает высказывания Траяна Удря о том, что народная революция включает только завершение буржуазно-демократической революции, а не и социалистическую революцию, и что в Румынии были две революции, а не два этапа народно-демократической революции. Автор считает, что ряд мер антикапиталистического характера, принятых народной властью на ее первом этапе (национализация эмиссионного банка Румынии, организация рабочего контроля в виде промышленных отделов, закон, запрещающий покупку земли кулаками, денежная реформа 1947 года и т. д.) уже означают начало превращения демократической революции в революцию социалистическую. Автор опровергает утверждение Т. Удря, что социалистическая революция началась не вместе с полным завоеванием политической власти рабочим классов, а с момента завоевания экономической власти путем акта национализации главных средств производства от 11 июня 1948 года. Ав-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, E.S.P.L.P., 1957, vol. 33, p. 94.

тор обсуждает ряд точек зрения, касающихся понятий государственной власти, сущности, содержания и формы государства. Автор указывает, что такие вопросы как понятие власти, давно и категорически разъяснены классиками марксизма-ленинизма и не должны являться главным объектом дискуссий. Он считает туманной попытку выделить всякого рода политические власти, кроме государственной власти. В этом же смысле делается попытка ясно разграничить переходные формы от капитализма к социализму в самом широком понимании и формы социалистического государства или диктатуры пролетариата, включающие только одну сторону путей перехода к социализму. Далее автор подвергает анализу аспекты, характеризующие государственную форму, рассматривая особенности революционной борьбы в странах народной демократии за установление новой государственной власти и замену старых средств и методов правления.

À PROPOS DE CERTAINES QUESTIONS SOULEVÉES PAR LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA R.P. ROUMAINE

(RÉSUMÉ)

Dans son article, l'auteur exprime son opinion au sujet d'une série d'autures articles publiés dans l'ensemble de la discussion des „Recherches philosophiques" avec lesquels il n'est pas d'accord. C'est ainsi qu'il combat l'opinion erronée de Traian Udrea, qui est d'avis que la révolution populaire ne comprendrait que l'achèvement de la révolution démocratique bourgeoise et non pas la révolution socialiste ; de cette façon nous aurions eu deux révolutions et non pas deux étapes de la révolution démocratique populaire. L'auteur pense que toute une série de mesures, à caractère anticapitaliste, prises par le pouvoir populaire au cours de sa première étape (nationalisation de la Banque Nationale de Roumanie, organisation du contrôle ouvrier par l'intermédiaire des offices industriels, loi interdisant aux koulaks d'acheter des terres, réforme monétaire d'août 1947, etc.) — marque déjà le début de la transformation de la révolution démocratique en révolution socialiste. L'auteur combat l'assertion de T. Udrea selon laquelle la révolution socialiste ne commencerait pas, en Roumanie, avec la conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière, mais seulement avec la conquête du pouvoir economique, par suite de l'acte de nationalisation des principaux moyens de production, en juin 1948. L'auteur discute plusieurs points de vue sur les notions de pouvoir d'Etat, d'essence, de contenu et de forme de l'Etat. Se déclarant contre la tendance de mettre au centre du débat certains problèmes, tels que la notion de pouvoir, qui est depuis longtemps et catégoriquement élucidée par les classi-

ques du marxisme-léninisme, l'auteur considère que l'essai de délimiter tout autre genre de pouvoir politique, en dehors du pouvoir d'Etat, prête à confusion. Dans le même sens, l'auteur essaye d'établir une délimitation claire entre les formes de transition du capitalisme au socialisme, dans leur acception la plus large, et les formes de l'Etat socialiste ou de la dictature du prolétariat, qui ne comprennent qu'un aspect des voies de passage au socialisme. Et l'auteur poursuit, analysant les aspects qui caractérisent la forme de l'Etat et examinant les particularités de la lutte révolutionnaire dans les pays de démocratie populaire afin d'instaurer le nouveau pouvoir d'Etat et de remplacer les anciens moyens et méthodes de gouvernement.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

ÎN SLUJBA DEZVOLTĂRII CREATOARE A FILOZOFIEI MARXIST-LENINISTE

OBIECTUL ŞI METODELE DE CERCETARE ALE SOCIOLOGIEI MARXISTE

DE

T. CRISTIAN

După cum se amintea într-o notă informativă, apărută în numărul trecut al revistei *Cercetări filozofice*, în cursul lunii iulie a.c., Institutul de filozofie al Academiei R.P.R. a organizat o consfătuire consacrată dezbaterii unor probleme de sociologie marxistă.

Dezbaterile s-au purtat pe marginea referatelor intitulate *Probleme ale cercetării materialist-istorice* şi *Metodele cercetării materialist-istorice* susţinute de H. Culea şi L. Mureşanu, cercetători ştiinţifici ai sectorului de materialism istoric din Institutul de filozofie.

Primul referat prezentat a pornit de la faptul că delimitarea domeniului specific de fenomene din realitatea contemporană (în speţă din realitatea socială a ţării noastre) asupra cărora trebuie efectuată cercetarea sociologică, cît şi elaborarea detaliată a metodologiei şi metodicii acestei cercetări, cere în prealabil lămurirea unor probleme teoretice de bază ; el a supus în acest sens discuţiei următoarele probleme generale : obiectul materialismului istoric ; raportul dintre obiectul materialismului istoric şi obiectul celorlalte ştiinţe sociale ; raportul dintre metodele ştiinţelor sociale particulare şi metodologia materialist-istorică etc. Numai prin precizarea sferei şi conţinutului problemelor de mai sus — se susţine în referat — devine posibil un răspuns ştiinţific la unele întrebări ca : ce se înţelege prin generalizarea materialist-istorică a construirii socialismului în ţara noastră? Care este raportul dintre această generalizare şi generalizările efectuate de celelalte ştiinţe sociale marxiste (istorie, economie politică, etnografie etc.) ? Care sînt căile proprii prin care materialismul istoric poate ajunge la generalizările sale specifice ?

În problema obiectului materialismului istoric, H. Culea a reprodus cunoscuta definiţie dată sociologiei marxiste (ca ştiinţă a legilor generale de dezvoltare a societăţii), susţinînd însă că materialismul

istoric, ca disciplină filozofică — este o știință care reflectă legitatea realității sociale într-un fel propriu, și anume : I) într-un chip mijlocit — pe calea sintetizării selective și creatoare a rezultatelor generale furnizate de către științele sociale particulare ; II) într-un chip nemijlocit — *a)* pe calea reflectării directe a legității interne, proprie dezvoltării unor forme ale conștiinței sociale, ca știința, religia etc. ce nu și-au constituit încă disciplina lor autonomă ; *b)* pe calea verificării nemijlocite (cu ajutorul metodei monografice etc.) a concluziilor generale dobîndite prin sintetizarea rezultatelor științelor sociale particulare.

În problema metodologiei sociologice, referatul a susținut teza după care materialismul istoric reprezintă metodologia științelor sociale particulare. În efectuarea cercetărilor de materialism istoric autorul consideră însă că, pe temeiul acestei metodologii sociologice generale se cer a fi folosite și alte metode de investigație, cum ar fi de pildă : *a)* o metodă sociologică sintetică, diferențiată, constînd din anumite principii, procedee și tehnici de lucru, adaptate nevoii prelucrării selective și sintetizării creatoare, în cadrul diferitelor ramuri ale sociologiei, a rezultatelor generale furnizate de către științele sociale particulare ; *b)* metoda comparativă sociologică ; *c)* metoda monografică sociologică, utilizată în primul rînd pentru verificarea concluziilor generale dobîndite pe baza sintetizării creatoare a datelor științelor sociale particulare.

În problema raportului dintre metodele științelor sociale particulare și metodologia materialist-istorică, în referat s-a dezvoltat ideea după care metodele științelor sociale particulare trebuie să se întemeieze pe principiile metodologiei sociologice a materialismului istoric, fiind combătută acea poziție teoretică greșită (larg răspîndită în cadrul sociologiei burgheze), după care unele metode particulare (ca de pildă : statistica, metodele folosite în cadrul științei istoriei, metodele psihologiei etc.) — ar putea fi ridicate la rangul de metodologie generală a științelor sociale.

Cel de-al doilea referat prezentat *(Metodele cercetării materialist-istorice)* a schițat unele puncte de vedere diferite în problemele ridicate de primul referat, concetrîndu-se însă mai cu seamă asupra metodelor sociologice analitice de investigație nemijlocită a realității sociale contemporane. În principal L. Mureșanu a susținut următoarele : 1) materialismul istoric poate și trebuie să efectueze cercetări directe, nemijlocite în practica socială contemporană ; 2) materialismul istoric generalizează practica socială bazîndu-se pe generalizările științelor sociale particulare, dar *nu* limitîndu-se la aceste generalizări. El nu reprezintă corpus-ul științelor sociale particulare, nu totalizează aceste rezultate pentru a deduce exclusiv pe baza lor concluziile privitoare la manifestarea generalului (acțiunea legilor sociale generale) ci întreprinde investigații în realitatea însăși. Necesitatea folosirii unui sistem de metode parțiale de investigație a realității concrete, proprii materialismului istoric, este reclamată de însăși dezvoltarea social-istorică contemporană. Posibilitatea elaborării acestei metode

— se arată în referat — are o bază obiectivă în însăşi realitatea socială, metodele constituind (şi în cazul celor particulare şi ajutătoare) *nu* instrumente artificiale ale gîndirii, ci expresia unor cerinţe obiective, în cazul nostru cerinţelor legităţii sociale. Complexitatea şi diversitatea vieţii sociale, multilateralitatea fenomenelor sociale prezentă la nivelul tuturor fenomenelor generale, particulare şi singulare, pot şi trebuie să fie cercetate cu metode multiple, generale, ca şi particulare ; 3) posibilitatea şi necesitatea unei metode monografice sociologice proprie materialismului istoric nu numai pentru verificarea în realitate a unor concluzii teoretice ci, în primul rînd, ca metodă *de cunoaştere* a unor fenomene sociale concrete, ca metodă pregătitoare a bazelor (punctelor) de plecare spre generalizările de un ordin mai esenţial, categoriale, ale materialismului istoric ; 4) posibilitatea şi necesitatea folosirii unei metode statistico-sociologice auxiliare, utilă în cercetările de materialism istoric ; 5) utilizarea metodei comparaţiei, ca metodă sociologică marxistă, necesară atît în cercetările sociologice de teren, cît şi în procesul de generalizare a cercetărilor întreprinse nemijlocit în realitatea socială.

Demonstrînd pe larg importanţa elaborării metodelor sociologice marxiste particulare, L. Mureşanu a reamintit că aceste metode de investigaţie a faptelor sociale pot fi construite numai pe baza metodei materialist-dialectice de cercetare a realităţii sociale, numai pe baza teoriei cunoaşterii marxist-leniniste şi a logicii dialectice. Autoarea a subliniat că întemeietorii marxism-leninismului au constituit filozofia marxist-leninistă ca filozofie ştiinţifică revoluţionară, dezvoltînd-o ulterior în mod creator tocmai pe calea îmbinării metodelor analitice de cercetare şi observare a faptelor concrete cu metodologia sociologică ştiinţifică. Necesitatea fundamentării materialist-dialectice a metodelor particulare de cercetare socială — se arată în referat — apare atît în cazul unor metode sociologice ce izvorăsc din *principii* ale logicii formale — metoda analizei şi sintezei, deducţiei şi inducţiei — cît şi în cazul altor metode sociologice — cum ar fi metoda monografică etc., atît în cazul generalizării practicii sociale însăşi, cît şi în cazul generalizării rezultatelor ştiinţelor sociale marxiste.

★

Pe marginea problemelor ridicate de referate, participanţii la consfătuire — colaboratori ai Institutului de filozofie din Bucureşti şi al secţiei de filozofie din Cluj, ai Institutelor de economie, istorie, ştiinţe juridice, psihologie ale Academiei R.P.R. ; cadre didactice de la Universităţile din Bucureşti, Cluj, Iaşi, de la Institutul de ştiinţe sociale de pe lîngă C.C. al P.M.R. şi de la Şcoala Superioară de Partid „Ştefan Gheorghiu" — au purtat un viu şi interesant schimb de păreri

Atît referatele cît şi intervenţiile la discuţii au evidenţiat în primul rînd importanţa teoretică şi practică pe care o prezintă dezbaterea problemelor legate de obiectul şi metodele cercetării sociologice marxiste. În cuvîntul său de deschidere a consfătuirii, acad. C. I. Gulian, vorbind despre importanţa problemelor supuse discuţiei

arată că de justa și judicioasa lor rezolvare depinde „cel puțin un început de schimbare în profilul cercetărilor de materialism istoric din țara noastră". Această schimbare, au relevat alți voribtori (Al. Tănase, H. Ușersohn, M. Lupan etc.) va trebui să se concretizeze în studii teoretice bine orientate, care să generalizeze conținutul bogat al realității contemporane, și în special al aceleia din țara noastră.

Despre importanța practică pe care ar prezenta-o pentru activitatea statului și partidului asemenea studii și cercetări au vorbit pe larg, printre alții, M. Breazu și M. Lupan. M. Breazu a demonstrat amplu necesitatea studierii concrete și multilaterale a fenomenelor sociale din țara noastră, pentru a extrage apoi, pe acest temei, concluzii în ce privește sensul obiectiv general de dezvoltare a societății noastre în momentul actual ; în felul acesta, cercetătorii în domeniul științelor sociale vor putea oferi conducerii de partid și de stat un material bogat care să ajute în mod efectiv înfăptuirii unei politici profund fundamentată științific. M. Lupan, vorbind despre necesitatea ca studiile sociologice să dea un răspuns cerințelor concrete, ale construcției, a arătat că o primă problemă importantă a desfășurării cercetării sociologice actuale în țara noastră este aceea a creșterii eficienței, a „rentabilizării" ei, în sensul integrării ei și mai depline în preocupările practice curente generate de construcția socialismului în țara noastră. În concluziile dezbaterii, care au analizat pe larg problemele discutate, s-a arătat că orientarea unei cercetări sociologice legată de viața socială și utilă ei nu poate avea loc fără o rezolvare prealabilă a unor probleme teoretice majore.

Una dintre problemele teoretice mai mult dezbătute în cadrul consfătuirii a fost cea a *obiectului sociologiei marxiste*. Acest fapt este și explicabil întrucît, pentru orice cercetare întreprinsă în cadrul unei științe, înțelegerea deplină și multilaterală a obiectului și sferei problemelor cuprinse în cadrul științei respective este de cea mai mare importanță. Pornind de la definițiile consacrate date obiectului materialismului istoric, unii vorbitori au relevat anumite insuficiențe ale acestor definiții, și mai cu seamă unele neclarități în ce privește delimitarea sferei problematicii sociologiei marxiste. Astfel, după părerea unora dintre cei care au luat cuvîntul (H. Ușersohn, Tr. Udrea etc.), sociologia marxistă nu ar fi sinonimă cu materialismul istoric, problematica acestor discipline fiind întrucîtva diferită. În timp ce materialismul istoric, ca știință a legilor generale de dezvoltare a societății este o disciplină filozofică în general, disciplină care sintetizează pe plan filozofic rezultatele celorlalte științe, fără însă a nega și ocoli cercetarea realității sociale însăși — au arătat cei menționați — sociologia marxistă, ca știință despre societate în ansamblul ei, ar fi o știință particulară.

Adoptînd o atitudine critică față de un asemenea punct de vedere, majoritatea intervențiilor la discuții au susținut identitatea dintre materialismul istoric și sociologia marxistă, considerînd că ambii termeni desemnează una și aceeași disciplină filozofică, al cărui obiect

îl constituie studierea „legilor generale de dezvoltare a societăților istorice date". Sociologia marxistă, au precizat unii vorbitori (C. I. Gulian etc.), nu poate fi altceva decît „materialismul istoric aplicat într-o serie de probleme sociale". În discuții au fost totuși relevate o seamă de insuficiențe ale definițiilor date obiectului materialist istoric. Astfel apreciindu-se definiția dată materialismului istoric de către filozoful sovietic Kammari [1] ca fiind cuprinzătoare, s-a relevat totuși o principală lipsă a acesteia și anume : omiterea din definiție a unei probleme centrale a sociologiei — problema claselor sociale. Și alți vorbitori au pledat în favoarea lărgirii sferei problemelor ce intră în competența științei sociologice. I. Bălănescu a vorbit pe larg despre necesitatea includerii în sfera preocupărilor de cercetări sociologice a unei serii de fenomene sociale care țin de așa-numita psihologie socială, fenomene privind psihologia popoarelor, a maselor, a claselor etc.

Discuțiile purtate asupra problemei sferei și conținutului de probleme specifice obiectului materialismului istoric au fost coroborate cu cele privind raportul dintre obiectul materialismului istoric și obiectul celorlalte științe sociale. În această problemă a avut loc un viu schimb de păreri. În primul rînd s-au înfruntat ideile celor care susțineau necesitatea unei delimitări precise a sferei obiectului materialismului istoric față de obiectul fiecărei științe sociale în parte, cu ideile care susțineau imposibilitatea principială de a se trage granițe rigide în problematica feluritelor științe sociale. Mai mulți vorbitori (I. Banu, etc.) au arătat că delimitarea sferelor de probleme este mai cu seamă dificilă de întreprins atunci cînd este vorba de raportul între obiectul sociologiei și cel al științei istorice. Cu toate acestea, I. Banu a încercat să arate, folosind unele analogii cu situația din cadrul științelor naturii, limitele sferelor acestor discipline sociale.

S-au exprimat de asemenea păreri în contradictoriu cu privire la problema ramurilor sociologiei, problemă expusă pe larg în referatul tov. H. Culea. L. Bartfeld, H. Bratu, I. Bălănescu și alții s-au ridicat împotriva tezei după care sociologia generală marxistă ar putea fi divizată în ramuri specializate, ca de pildă : ramura sociologiei științei, sociologiei religiei, sociologiei culturii etc. În concluziile trase, amintindu-se criteriul obiectiv marxist în clasificarea științelor sociale s-a combătut de asemenea încercarea întreprinsă în referatul lui H. Culea de a stabili o ierarhizare în cadrul sociologiei generale marxiste, pe ramuri.

Concluziile cu privire la problema raportului dintre cercetările întreprinse în cadrul materialismului istoric și cele din științele sociale particulare au insistat mai cu seamă asupra a trei aspecte de natură practică : 1) necesitatea ca sociologul să se specializeze într-una sau mai multe discipline sociale particulare ; 2) necesitatea folosirii de către sociolog a unor metode specifice științelor sociale particulare;

[1] Vezi *Voprosî filosofii*, 1957, nr. 2.

3) evitarea suprapunerii cercetării sociologice cu cercetările întreprinse într-un domeniu sau altul din științele sociale particulare. Reliefînd necesitatea legăturii sociologiei cu problemele concrete ale realității sociale, participanții la discuții au atras atenția că în fapt aceasta nu trebuie să însemneze substituirea sociologiei uneia sau alteia din științele sociale particulare, obiectul sociologiei spre deosebire de cel al științelor sociale particulare fiind cercetarea societății date în ansamblul ei, în interdependența și integralitatea proceselor și fenomenelor sociale.

Un al doilea grup de probleme care a reținut pe larg atenția participanților la consfătuire a fost acela privind metodele necesare cercetării sociologice marxiste. Discuțiile în această problemă au fost fructuoase. Vorbitorii au subliniat în primul rînd că una din căile învingerii elementelor de dogmatism ce au dus la îndepărtarea cercetărilor de viață, de faptele prezente ale realității sociale — constă în folosirea de către sociologul marxist a unui complex de metode de investigație cu ajutorul cărora acesta să poată studia științific și concret variatele fenomene sociale. Numeroși vorbitori s-au ocupat în detaliu de importanța metodei monografice pentru sociologie, de tehnica și principiile acestei metode. Astfel G. Retegan, s-a referit pe larg la varietatea tehnicilor și procedeelor de cercetare pe care le înglobează metoda monografiei sociologice. Al. Toth a detaliat feluritele aspecte ținînd de tehnicile specifice metodei anchetelor, chestionarelor, metode statistice etc. E. Gall, pronunțîndu-se asupra iminenței și caracterului urgent al unor studii sociologice nemijlocite asupra realității sociale de astăzi, preconiza, de asemenea, metoda monografică ca fiind una din căile cele mai utile pentru atingerea acestui scop. I. Banu a enumerat cuprinzător șirul problemelor ce vor trebui să fie cuprinse în orice cercetare monografică sociologică asupra unui stat, oraș, G.A.C., uzină etc. (studiul relațiilor sociale : raportul dintre relațiile sociale și conștiința socială etc.). În cadrul problematicii cercetării monografico-sociologice, vorbitorii s-au ocupat de asemenea de modul organizării echipelor monografice ce vor avea să plece pe teren. C. I. Gulian, M. Breazu, I. Bălănescu, I. Banu etc. s-au pronunțat pentru alcătuirea unor echipe monografice mixte, complexe alcătuite din cercetători care activează pe toate tărîmurile sociale. E. Gall, Al. Toth au recomandat pentru început întreprinderea unor cercetări individuale numai pe anumite probleme.

În concluzii, s-a arătat în legătură cu această problemă, caracterul salutar al unor cercetări complexe monografice întreprinse de echipe mixte care să cuprindă sociologi, economiști, etnografi etc., subliniindu-se totodată necesitatea ca în aceste echipe să fie de asemenea antrenate pe larg cadre didactice și studenți ai facultăților de științe sociale.

Vorbitorii au arătat în discuție importanța folosirii, în cadrul cercetărilor sociologice, în afara metodei monografiei sociologice, și a altor metode uzitate în cadrul cercetărilor din domeniul științelor sociale particulare. I. Bălănescu recomanda folosirea unor metode

desprinse din teoria informației care — arată el — curățită de zgura neștiințifică pe care o cuprinde, ar putea completa fericit tehnicile specifice investigației statistice în cercetarea sociologică. Unul din avantajele acestei metode — amintea I. Bălănescu — constă în aceea că, ajutat de ea, cercetătorul poate ține seama de aspectul probabilistic al diverselor fenomene sociale. H. Bratu, declarîndu-se de acord cu vorbitorii care au demonstrat importanța folosirii în cercetarea sociologică a unor multiple metode particulare, a adăugat la acestea metoda analizei psihologice, considerînd-o deosebit de importantă pentru cercetarea sociologică. Expunîndu-și punctul său de vedere în problema metodelor sociologiei, el a combătut poziția unor antevorbitori care considerau că materialismului istoric îi este specifică doar o singură metodă de investigație — metoda dialectică aplicată la societate.

Reluîndu-se ideea după care metoda fundamentală în orice cercetare sociologică o constituie metoda dialectică, s-a arătat în concluzii totodată că alături de această metodă și pornind de la ea sociologia trebuie să se folosească în cercetările sale de multiple metode auxiliare cum sînt: metoda comparativă, metoda statistică, metoda monografică etc.

În nemijlocită legătură cu problema metodelor specifice cercetării sociologice, o seamă de participanți la discuții (C. I. Gulian, M. Frunză, M. Lupan) au vorbit despre importanța valorificării elementelor pozitive cuprinse în tradiția școlilor sociologice din țara noastră, școli care au folosit o gamă largă de metode de investigație.

Dezbaterea teoretică asupra problemelor privind obiectul și metodele cercetării materialist-istorice a constituit în cadrul consfătuirii preambulul discuțiilor privind sarcinile și mijloacele necesare generalizării sociologice a construirii socialismului în țara noastră. M. Breazu a precizat că s-a pornit la organizarea acestei discuții în primul rînd pentru că s-a simțit nevoia unei consultări cu tovarășii care lucrează în acest domeniu, pentru a ști ce este de făcut în mod practic în momentul de față în cercetarea sociologică marxistă din țara noastră. Iată de ce, sintetizînd opiniile diverșilor vorbitori, o bună parte din concluziile consfătuirii s-au ocupat pe bună dreptate cu această problemă, subliniind faptul că una din principalele sarcini ale cercetării sociologice este aceea a generalizării experienței mișcării muncitorești din țara noastră. Ea trebuie să aibă de asemenea mereu în vedere necesitatea combaterii sociologiei burgheze, combatere făcută în așa fel încît să poată contribui și la cîștigarea de partea clasei muncitoare a cercurilor de intelectuali influențate altădată de ideologia burgheză.

În afara celor amintite mai sus, au mai fost luate în discuție o seamă de alte chestiuni.

În ansamblu, discuțiile vii purtate asupra unora din principalele probleme legate de cercetarea științifică în domeniul materialismului istoric au fost fructuoase, oferind o serioasă bază de plecare pentru elucidarea, în viitor, a acestor probleme. Deosebit de important este faptul că, dezbătînd probleme teoretice ale materia-

lismului istoric, consfătuirea a acordat o mare importanță aspectului lor practic — aplicarea creatoare a marxism-leninismului în cercetarea realităților concrete din țara noastră, găsirea celor mai bune mijloace pentru alcătuirea unor studii sociologice de un înalt nivel ideologic și științific. Concluziile ce s-au desprins din discuție s-au referit, în această direcție, la : crearea unor echipe monografice complexe care să pornească la studiul temeinic al realităților sociale de la noi ; antrenarea — în înțelegere cu Ministerul Învățămîntului și Culturii — a cadrelor de studenți și aspiranți în mișcarea de cercetare monografică a unor unități sociale ; extinderea învățămîntului sociologic atît în facultățile de specialitate, cît și în unele facultăți care au ca obiect de studiu științele sociale.

Bogată în învățăminte, consfătuirea consacrată unor probleme ale sociologiei marxiste va da, fără îndoială, un impuls activității creatoare a sociologilor marxiști din țara noastră.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

PROIECT DE PERIODIZARE A ISTORIEI FILOZOFIEI DIN ROMÎNIA *

DE

MIRCEA IOANID

Gîndirea filozofică, social-politică înaintată din Romînia are tradiții bogate, care însă nu au fost pînă acum suficient reliefate. Este un fapt că datorită condițiilor în care s-a dezvoltat (fiind supus necontenit atacurilor prădalnice ale diferiților năvălitori și cuceritori), poporul romîn a fost nevoit o perioadă îndelungă să-și consacre energiile materiale și spirituale, aproape exclusiv, cauzei păstrării însăși a existenței sale fizice, grav amenințate. Cu toate acestea, preocupările filozofice nu numai că n-au lipsit din viața spirituală a poporului romîn, dar cei mai înaintați fii ai săi: Olahus, Cantemir, Bălcescu, Conta, Gherea și alții, au promovat concepții filozofice și social-politice atît de înaintate, încît ele au jucat un rol însemnat în mișcarea de idei a societății noastre și în dezvoltarea ei progresistă, ridicîndu-se la înălțimea epocii.

Pentru valorificarea acestor tradiții prețioase, Partidul Muncitoresc Romîn a trasat filozofilor sarcina de a întocmi o istorie științifică, marxistă, a filozofiei din Romînia. Pe linia îndeplinirii acestei sarcini importante se circumscrie această încercare de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia. Căutînd să dezvăluie principalele particularități ale dezvoltării istorice a filozofiei din Romînia, pre-

* În ziua de 10 iulie a.c. a avut loc la Casa Oamenilor de Știință consfătuirea organizată de Institutul de filozofie al Academiei R.P.R., consacrată problemei periodizării istoriei filozofiei din Romînia. La consfătuire au participat numeroși oameni de știință din București și alte orașe ale țării, filozofi, economiști, istorici, psihologi etc. Consfătuirea a fost prezidată de acad. C. I. Gulian, directorul Institutului de filozofie al Acad. R.P.R. Mircea Ioanid, șeful sectorului de istoria filozofiei din Romînia, din Institutul de filozofie, a prezentat referatul *Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia*, pe care-l publicăm într-o formă redusă. Referatul a fost urmat de ample discuții, la care au luat parte numeroși participanți la consfătuire. Declarîndu-se de acord cu liniile mari ale proiectului expus, vorbitorii au făcut propuneri, precum și o serie de obiecții critice, menite a-l îmbunătăți (principalele obiecții și propuneri sînt expuse pe scurt în paginile ce urmează). În concluzie, acad. C. I. Gulian a subliniat eficacitatea consfătuirii, importanța unor propuneri esențiale făcute de participanți, propunînd referentului să îmbunătățească proiectul pe baza criticilor și propunerilor făcute *(Nota Red.)*.

zenta schemă de periodizare porneşte de la următoarele principii conducătoare :

1) Filozofia, ca şi celelalte componente ale suprastructurii, este determinată de relaţiile economice ale societăţii. Dat fiind faptul că dezvoltarea şi transformarea filozofiei depind în ultimă instanţă de dezvoltarea şi transformarea bazei, că nu există o independenţă absolută a filozofiei, cum susţine idealismul, periodizarea istoriei filozofiei nu poate să nu pornească de la periodizarea dezvoltării economico-sociale. Este deci firesc ca marilor perioade de dezvoltare istorică (orînduirile social-economice) să le corespundă în linii mari marile perioade ale dezvoltării filozofiei.

2) Paralel cu dependenţa faţă de baza economică, există o autonomie relativă a dezvoltării filozofiei faţă de bază. Dezvoltarea filozofiei este de asemenea condiţionată de o serie de forme ale conştiinţei sociale şi suprastructurii (politica, ştiinţa, arta, etc.). Cu deosebire ştiinţele naturii exercită o puternică influenţă asupra filozofiei, descoperirile mari ştiinţifice reflectîndu-se cu tărie în filozofie. Cea mai puternică forţă motrice internă a dezvoltării filozofiei o constituie lupta dintre diferitele concepţii filozofice, dintre materialism şi idealism, luptă care exprimă diferitele năzuinţe social-politice ale claselor, forţelor sociale etc. Istoria filozofiei este istoria luptelor pasionate pentru descifrarea marilor sensuri ale realităţii, istoria luptei materialismului împotriva idealismului. Ca atare, paralel cu criteriile social-economice, periodizarea filozofiei trebuie să ţină seama în mod necesar de criteriile specifice, care uneori pot fi de prim ordin.

3) Unul din principile de bază pe care-l afirmă cu tărie prezenta încercare de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia îl constituie principiul cronologic, istoric. Aceasta cu atît mai mult cu cît în lucrarea sa, *Introducerea în istoria filozofiei,* tov. I. Banu, criticînd pe bună dreptate metoda cronologiei *persoanelor,* proprie istoriografiei idealiste a filozofiei, ajunge să renunţe la însuşi principiul cronologic, istoric, al faptelor şi să-l înlocuiască cu un principiu logic abstract. Astfel, tov. Banu susţine posibilitatea prezentării concepţiei despre lume a lui Conta, Babeş etc. înaintea ideologiei democrat-revoluţionare a lui N. Bălcescu etc. De asemenea, în schema propusă de tov. Banu, Titu Maiorescu şi chiar elevii săi, urmează a fi analizaţi, nu în perioada în care aceştia au activat, ci înaintea perioadei de la 1821, deşi în mod obiectiv filozofia lor îşi are originea în coaliţia burghezo-moşierească avînd tăişul îndreptat împotriva marxismului [1]. Un astfel de procedeu duce în mod obiectiv — după părerea noastră — la ruperea sistemelor filozofice de condiţiile istorice care le-au generat şi nu dă imaginea clară a drumului sinuos şi de luptă pe care l-a străbătut filozofia. Combătînd metoda cronologiei persoanelor, prezenta periodizare respinge de asemenea principiul logic mai sus

[1] În cuvîntul său la consfătuire, tov. I. Banu a arătat că deşi în lucrarea sa era de acord în mod principial cu această teză, în capitolul consacrat periodizării a încălcat-o, ceea ce îl face să fie de acord cu revizuirea periodizării.

menţionat, susţinînd principiul unităţii concrete a istoricului şi logicului.

4) Istoria filozofiei din Romînia trebuie astfel concepută şi alcătuită, încît, fără a face abstracţie de realitatea dezvoltării istorice a poporului în state deosebite, să ţină seama de elementele comune, existente în mod obiectiv la gînditorii romîni, indiferent de statul (Moldova, Muntenia, Transilvania) de care aparţineau. Respingem ideea unor istorii paralele a gîndirii filozofice din Muntenia, Ardeal etc. şi pornim de la ideea unei istorii unitare a gîndirii poporului romîn. Este adevărat că nu pot fi neglijate unele trăsături specifice, care trebuie reliefate, însă aceasta nu ne poate duce la neglijarea esenţialului. Pornim de la ideea unei istorii a gîndirii filozofice care s-a dezvoltat de-a lungul veacurilor în limitele graniţelor actuale ale Romîniei. Îi includem în istoria filozofiei din Romînia şi pe acei gînditori care nu s-au născut pe teritoriul Romînei (Antim Ivireanu, dr. Russel) ale căror concepţii însă nu numai că au reflectat aspiraţiile poporului romîn, dar au jucat un rol însemnat în mişcarea ideilor din ţara noastră.

5) În Romînia, ca şi în alte nenumărate ţări (Anglia, Polonia, Bulgaria, U.R.S.S. etc.), filozofia a apărut pe o treaptă relativ tîrzie de dezvoltare a societăţii omeneşti, şi anume în feudalism. Este foarte posibil ca, încă în societatea sclavagistă, pe teritoriul R.P.R. să se fi dezvoltat o gîndire filozofică, date fiind cercetările arheologice care au descoperit existenţa unei bogate culturi materiale în acea epocă. Pornind însă de la datele existente, consemnăm că primele manifestări ideologice din care se pot desprinde concepţii filozofice şi social-politice au loc la hotarul dintre secolele XV—XVI [1].

6) Periodizarea istoriei filozofiei din Romînia trebuie să ţină seamă de existenţa unei gîndiri filozofice şi social-politice maghiare şi germane, care s-au dezvoltat de-a lungul deceniilor şi veacurilor pe teritoriul Republicii Populare Romîne. În orînduirea feudală este prematur să vorbim despre existenţa unor culturi naţionale distincte şi ca atare a unor filozofii şi a unei gîndiri social-politice naţionale. Faptele istorice dovedesc că în această perioadă ţelurile social-politice ale populaţiilor din Transilvania sînt comune, limba filozofică este în linii mari comună (latina), influenţa este reciprocă. Ca atare, socotim că nu este necesar ca în această perioadă istorică, în care în mod obietciv nu sînt conturate culturi naţionale, să separăm în mod arbitrar diferiţii gînditori exclusiv pe criteriul neviabil de a fi aparţinut unor formaţii sociale care ulterior, pe o altă treaptă istorică, s-au transformat în naţiuni sau naţionalităţi. De aceea ne propunem a reliefa particularităţile flozofiei şi gîndirii social-politice ale acestor minorităţi din R.P.R. din momentul apariţiei culturilor naţionale şi

[1] În lucrarea sa, *Introducere în istoria filozofiei*, tov. I. Banu introduce în mod nejustificat, după părerea noastră, în schema istoriei filozofiei din Romînia, capitole privind gîndirea filozofică, social-politică în comuna primitivă şi în sclavagism, ceea ce poate da naştere la confuzii.

anume în perioada de descompunere a feudalismului și a dezvoltării relațiilor capitaliste [1].

7) Un principiu fundamental de la care pornește prezenta încercare de periodizare îl constituie aprecierea pătrunderii filozofiei marxiste ca o cotitură revoluționară în istoria filozofiei din Romînia. În Romîna, ca și pretutindeni, apariția marxismului are semnificația transformării filozofiei într-o știință a celor mai generale legi de dezvoltare ale naturii, societății și gîndirii. Expresie a aspirațiilor social-politice a celei mai înaintate clase — proletariatul — filozofia marxistă și-a dovedit caracterul transformator în procesul luptelor revoluționare care s-au soldat cu prăbușirea regimului burghezo-moșieresc și instaurarea regimului de democrație populară. O particularitate a apariției filozofiei marxiste din Romînia (ca și în toate celelalte țări ale lumii, cu excepția Germaniei) constă în aceea că ea este rodul *însușirii* ei de către cei mai înaintați reprezentanți ai intelectualității și proletariatului, care au răspîndit-o ulterior în mase.

A. FILOZOFIA ȘI GÎNDIREA SOCIAL-POLITICĂ DE LA PRIMELE ÎNCEPUTURI ȘI PÎNĂ LA PĂTRUNDEREA MARXISMULUI ÎN ROMÎNIA

I. *Filozofia și gîndirea social-politică în orînduirea feudală* (secolele XVI—XVIII)

Gîndirea filozofică social-politică proprie acestei perioade s-a dezvoltat în condițiile unor particularități distincte :

A) În perioada de făurire a principatelor și ulterior, se manifestă cu putere influența culturii bizantine, cu precumpănire a laturii religioase a acesteia. Lucrările scrise în această perioadă de Nicodim, Filoftei, Grigore Țamblac etc. sînt pătrunse de spirit religios și au ca temă centrală legende biblice sau viețile sfinților. Elementele laice lipsesc aproape cu desăvîrșire. Primele cronici istorice ale lui Macarie, Azarie, Eftimie, sînt, în linii mari, neoriginale și fundate de asemenea pe o bază religioasă [2]

[1] În cadrul consfătuirii, tov. I. Banu, Carol Göllner, Csehi Gyula, Torday Zador etc. s-au declarat de acord cu principiul sus enunțat. C. Göllner a propus să se includă în schemă într-o măsură mai largă filozofii idealiști germani, pentru a se putea astfel desprinde lupta dintre materialism și idealism în cadrul gîndirii germane din R.P.R. De asemenea, el a cerut ca la fiecare sub capitol rezervat minorităților naționale să fie introdus un paragraf distinct care să trateze lupta materialismului și idealismului în științele naturii. Tov. Pușcașu susține că nu este necesară tratarea în capitole separate a gîndirii filozofice, social politice a minorităților maghiară și germană din Romînia. Tov. S. Ghiță susține necesitatea tratării separate, pe minorități, chiar din prima perioadă a apariției filozofiei în Romînia, deoarece, potrivit părerii sale, încă de atunci se poate vorbi de culturi naționale distincte.

[2] Tov. Torday Z. și C. Göllner propun să se analizeze în această epocă premergătoare istoriei propriu-zise a filozofiei din Romînia cultura cavalerilor și husitismul, care au avut o puternică influență în Ardeal.

B) Gîndirea filozofică social-politică se dezvoltă cu deosebire într-o perioadă în care principatele romînești (Moldova și Valahia) se află sub suzeranitatea turcească. Aceasta determină ca din însăși clasa boierilor, o parte din aceștia să ridice glas de protest împotriva jugului otoman. În scrierile acestor reprezentanți ai clasei feudale răzbate astfel cu putere ideea progresistă, patriotică, a emancipării principatelor romîne de sub jugul turcesc. Pe de altă parte, ideile religioase nu au jucat niciodată în viața spirituală a poporului romîn rolul pe care l-au jucat în țările catolice ale Apusului în Evul Mediu. Unii dintre clericii romîni joacă un rol pozitiv în răspîndirea culturii sau în animarea mîniei populare împotriva jugului otoman (Dosoftei, Antim Ivireanu etc.). Este și cauza pentru care, chiar în unele scrieri bazate pe o concepție religioasă, providențialistă, problemele vieții sociale răzbat cu putere, fiind vizibile elemente progresiste. Este în același timp și explicația faptului că istoricii marxiști ai filozofiei din Romînia se pot apropia cu înțelegere și simpatie de elementul esențial al operei unor astfel de gînditori feudali ca Neagoe Basarab, Olahus, Miron Costin, Neculce, Ivireanu, Cantemir și alții.

Etape și curente filozofice în această perioadă

1) Umanismul transilvan (Nicolaus Olahus, Mihail Valahul, Honterus, Taurinus Láskai Csokaks Peter, diaconul Oprea etc. Centrele umaniste de Bălgrad-Alba Iulia, Cluj, Oradea, Tîrgul Mureș, Brașov, Schéi, etc.) [1]. Cu toate contradicțiile lor, explicabile îndeosebi prin lipsa unei baze sociale proprii umanismului Occidentului, umaniștii transilvăneni iau atitudine împotriva jugului spiritual și abuzurilor papalității (îndeosebi Mihail Valahul), sînt sprijinitori ai dezvoltării culturii și științelor. Ei prevestesc eliberarea gîndirii de dogmele religioase și scolastice, de care însă nu se pot emancipa. Lipsiți *în general* de originalitate filozofică, ei se situează pe poziția de comentatori ai clasicilor filozofiei antice. Olahus — eminent om de stat, istoric și poet — sprijinitorul umaniștilor epocii, inclusiv al lui Erasmus, susține în fața Europei ideea cu privire la comunitatea valahilor și moldavilor (și a originei romanice a romînilor din Transilvania), idee care are nu numai o valoare științifică, dar și o valoare științifică, dar și o uriașă importanță socială. El este un premergător al ideii unității naționale la romîni. Umaniștii transilvani au, ca unul din meritele principale, orientarea preocupărilor lor spirituale spre probleme laice.

2) Curentul cartezian al lui Iános Apáczai și al discipolilor săi și influența sa asupra gîndirii din Ardeal.

3) *a)* Cronicarii moldoveni și munteni pornesc de la o bază de clasă feudală și de la o concepție teologică asupra lumii (Ureche, Miron Costin, Neculce, stolnicul Cantacuzino etc.). Cu toate acestea, în concepțiile lor social-politice se găsesc o serie de elemente înaintate, care au jucat un rol pozitiv în mișcarea ideilor din țara noastră și au con-

[1] Tov. C. Göllner, Z. Torday etc. au propus includerea a o serie de figuri reprezentative în cadrul curentului umanist.

tribuit la progres, și anume : ideea originii comune și ca atare a comunității de neam a românilor din Moldova, Muntenia și Transilvania, ideea emancipării poporului român de sub jugul otoman, patriotismul lor. Cronicarii reprezintă o etapă importantă a orientării gîndirii românești spre problemele laice.

b) Nicolae Milescu — unul din primii oameni de știință români — susține o concepție înaintată asupra rolului științelor și experienței.

c) În aceeași perioadă cu cronicarii și pornind de la aceeași bază socială și ideologică, Antim Ivireanu susține ideea puterii absolute a domnitorului pe seama slăbirii puterii boierești, iar într-o limbă esopică chemă poporul la împotrivire față de jugul turcesc. Pe poziția eticii religioase, Ivireanu susține însă principiul raționalist potrivit căruia categoriile morale trebuie impuse omului, nu de teama ancestrală a acestuia față de lumea viitoare, ci din convingere. Predicile lui, ca și întreaga sa activitate culturală, au jucat un rol însemnat în formarea stărilor de spirit ale epocii brîncovene.

4) Dimitrie Cantemir este cel mai de seamă reprezentant al filozofiei acestei perioade. Deși nu ultimul din punct de vedere cronologic, el încheie de fapt întreaga epocă, deoarece, pînă la apariția reprezentanților ideologici ai burgheziei, nici un gînditor nu va atinge nivelul de gîndire flozofică al acestui mare savant și spirit enciclopedic. Aria vastă a preocupărilor filozofice (logica, metafizica, etica, problematica social-politică etc.), lucrările filozofice speciale ca și implicațiile filozofice ale lucrărilor științifice trădează, pe de o parte, un spirit filozofic sintetic nemaicunoscut încă în țara noastră, dau, pe de altă parte, filozofiei lui Cantemir un caracter unitar, sistematic. Spiritualismul cu profunde implicații teologice sînt elemente de prim ordin ale filozofiei cantemiriene, din care nu lipsesc însă și elemente realiste, atît pe plan ontologic, cît și gnoseologic, dar cu deosebire în filozofia, istoria și concepția social politică. Un moment original și deosebit de interesant îl constituie ideea cantemiriană a progresului și regresului ca unitate de proces, care anticipează pe Montesquieu. Elementul cel mai înaintat al concepției despre lume al lui D. Cantemir îl constituie ideile sale social-politice ca și concepția asupra istoriei, elementele raționaliste și dialectice în analiza istorică. Cantemir susține — invocînd în sprijin istoria — ideea unității de neam a românilor și a emancipării acestora de sub jugul turcesc. De pe pozițiile absolutismului luminat, Cantemir susține ideea întăririi puterii domnitorului și a limitării puterii boierești.

II. *Lupta pe planul gîndirii filozofice, social-politice, în perioada descompunerii orînduirii feudale, a apariției și dezvoltării relațiilor capitaliste și a revoluțiilor burghezo-democratice* (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pînă la 1860)

În această perioadă gîndirea filozofică, social-politică, din țara noastră este determinată de următoarele elemente esențiale :

A) Dezvoltarea unor puternice mişcări ţărăneşti antifeudale, care culminează cu răscoalele conduse de Horia şi Tudor Vladimirescu.

B) Apariţia şi dezvoltarea relaţiilor capitaliste, proces care se manifestă mai timpuriu în Transilvania. Apariţia şi dezvoltarea naţiunilor şi naţionalităţilor burgheze, a culturilor naţionale distincte, a luptei pentru unitatea naţională şi emanciparea de sub jugul străin. Pregătirea şi desfăşurarea revoluţiilor burghezo-democratice de la 1848 şi dezvoltarea activităţii pe planul gîndirii filozofice, social-politice în legătură cu aceste revoluţii şi cu lupta pentru unirea principatelor.

C) Începuturile pătrunderii naturalismului în principate.

D) O particularitate a dezvoltării filozofiei în această perioadă o constituie faptul că burghezia romînă (ca şi cea germană, maghiară etc.) nu va ridica în lupta împotriva feudalismului drapelul filozofic al materialismului, ci idealismului, eliberat însă în linii mari de absurdele sale implicaţii teologice. Explicaţia principală constă în slăbiciunea şi caracterul oscilant al burgheziei romîne care se temea de consecinţele politice ale unei filozofii materialiste şi ateiste ce se făcuseră vădite în cursul revoluţiei burgheze din Franţa. O altă explicaţie o constituie şi faptul că atunci cînd burghezia romînă îşi făurea o concepţie filozofică despre lume, idealismul devenea tot mai dominant pe arena filozofiei mondiale.

Etapele şi curentele filozofice, social-poltice, din această perioadă:

1) Platforma ideologică a răscoalelor ţărăneşti din 1784, condusă de Horia. Elementele antifeudale şi de reformă politică ale concepţiei răsculaţilor de la 1784 şi însemnătatea lor în mişcarea de idei a epocii şi în dezvoltarea ulterioară a ideii revoluţiei la romîni.

2) Curentul iluminist al „Şcolii ardelene" şi al gînditorilor ardeleni înaintaţi de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea (Samuil Micu Clain, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ion Budai Deleanu, Ion Molnar Piuaru etc.). Baza lor socială o constituie burghezia romînească din Ardeal, care ducea lupta progresistă atît pe plan naţional, cît şi pe plan social. Filozofia lor îşi dezvălue conţinutul insuficient de matur prin lipsa sa de orginalitate şi tendinţe eclectice, din care respiră puternic spiritul idealismului de nuanţă wolffiană. Raţionalişti, iluminişti şi în general deişti (la Budai-Deleanu se găsesc şi implicaţii de ordin ateist) iluminiştii ardeleni susţin ideea limitării rolului bisericii la domeniul preocupărilor ei specifice (Maior), fac critica papalităţii şi a reprezentanţilor bisericii, cărora le demască abuzurile şi viciile (Budai-Deleanu), critică feudalismul, fără însă a fi adepţi ai revoluţiei ţărăneşti, pe care o condamnă. Demascînd superstiţiile (Budai-Deleanu, Şincai) ei invocă în chip tipic iluminist rolul ştiinţelor, ai căror răspînditori sînt, ca instrument de luptă social-politică şi panaceu împotriva tuturor relelor. Continuînd tradiţia lui Olahus, Cantemir etc., Şcoala ardeleană ridică pe o nouă treaptă ideea originii romanice şi a comunităţii romînilor din cele trei state (cu o serie de exagerări ne-

științifice vizibile îndeosebi la Maior) de astă dată ca temelie a luptei naționale.

3) Cărțile de filozofie și învățămînt filozofic în limba greacă din principate și influența acestora pe planul gîndirii filozofice din țara noastră [1].

4) Platforma ideologică a răscoalei poporului de la 1821. Tudor Vladimirescu reflectă aspirațiile maselor largi ale poporului romîn inclusiv ale burgheziei în formare și îndeosebi tendințele antiiobăgiste ale țărănimii. Ideile sale cu privire la eliberarea țărănimii de sub jugul iobăgiei, ca și ideea scuturării jugului otoman au jucat un rol însemnat în mișcarea de idei a epocii și au premers direct ideologiei democrat-revoluționare din revoluția de la 1848.

5) Gh. Lazăr, Gh. Asachi Eufrosin Poteca și alții reflectă o perioadă cînd burghezia romînă este interesată în răspîndirea științelor și ca atare acționează în direcția înființării școlilor naționale. Aceste aspirații reflectă în același timp tendințele dezvoltării progresiste ale poporului romîn. Axa concepției lor despre lume este idealismul. Iluminiști, întemeietorii școlii românești manifestă tendințe antiiobăgiste și militează pentru unitatea și independența națională. Lipsiți de originalitate filozofică, ei traduc lucrări filozofice, sau răspîndesc prin lecții și conferințe filozofia idealistă.

6) Theodor Diamant și alții sînt reprezentanți ai socialismului utopic de nuanță fourieristă. Visînd o societate viitoare în care va dispare orice exploatare și asuprire, Diamant consideră organizația falansteriană drept prototipul acestei societăți ideale și acționează în vederea organizării de falanstere în Muntenia și Moldova. Ideile sale umanitare, înaintate, au avut o anumită influență asupra unui șir de intelectuali tineri, inclusiv asupra unora din conducătorii revoluției de la 1848.

7) Curentul democrat — revoluționar (Nicolae Bălcescu, Cezar Bolliac, Golescu-Arăpilă, Eftimie Murgu și alții).

Particularitățile principale ale ideologiei revoluționare democrat-românești sînt următoarele :

a) Ideologia democrat-revoluționară este fundamentată nu pe o filozofie materialistă, ci pe una idealistă (explicația principală constă în înapoierea economică, social politică din Principate, în lipsa unei suficient de mature dezvoltări a științelor în Principate ca și în aceea că democrații revoluționari își făuresc concepția filozofică într-o perioadă cînd idealismul domină cu putere în filozofia europeană).

b) În ideologia democrat-revoluționară românească joacă un rol însemnat ideea luptei pentru unitatea și independența națională, izvorîtă din particularitățile concrete ale sarcinilor revoluționare ce stăteau în acea perioadă în fața poporului romîn.

c) Democrații revoluționari romîni sînt nu numai exponenții ideologici ai maselor largi populare, și în primul rînd ai țărănimii, dar și conducătorii nemijlociți în revoluție ai acestor mase.

[1] Tov. C. Botez, Dan Bădărău, I. Lungu etc. au cerut includerea în schemă a unor paragrafe privind influența lui Condillac, Voltaire, Rousseau etc., marcarea mai distinctă a trecerii de la iluminism la naturalism etc.

Poziţiile înaintate ale democraţilor revoluţionari sînt evidente atît prin lupta lor plină de abnegaţie împotriva asupririi şi exploatării feudale, cît şi prin credinţa fermă a unora din aceştia în posibilitatea organizării unei societăţi fără asuprire şi exploatare. În concepţiile lor sociale se resimte o vagă influenţă a literaturii socialiste a vremii. Elementele socialiste sînt neesenţiale în ansamblul concepţiei lor sociale, au un caracter naiv, neştiinţific şi se încadrează în acele curente pe care Lenin le privea drept „nenumărate forme şi variante ale socialismului burghez şi mic-burghez din 1848 care au fost definitiv nimicite în zilele din iunie" [1]. Nicolae Bălcescu este un dialectician al istoriei, teoreticianul şi conducătorul revoluţiei de la 1848. Prin concepţiile sale înantate, N. Bălcescu poate fi privit ca o culme a gîndirii social-politice din cel de-al cincilea deceniu al secolului trecut din ţara noastră, un precursor al luptelor revoluţionare ale proletariatului romîn. Tot în legătură cu curentele de idei ale anului 1848 se încadrează Ion Ghica şi Ion Ionescu de la Brad, care oscilează între poziţii revoluţionar-democrate şi liberal-democrate, Ion Eliade Rădulescu (idealist obiectiv de nuanţă hegeliană, iar pe plan social-politic situat pe o poziţie burghezo-liberală şi apoi conservatoare, la care, într-o anumită perioadă, se resimte o evidentă influenţă socialist-utopică de nuanţă fourieristă), M. Kogălniceanu (în ale cărui lucrări istorice se găsesc puternice elemente materialiste pe un fond idealist şi ale cărui concepţii social-politice reflectă o poziţie liberal democrată), Simion Bărnuţiu (în a cărui concepţie filozofică sînt vizibile elemente materialiste, iar pe plan social-politic, republicanismul), Gh. Bariţ, C. A. Rosetti, Avram Iancu şi alţii.

8) Concepţiile filozofice ale naturaliştilor (T. Stamati, Paul Vasici, Iuliu Baraş, I. Cihac etc.) în legătură cu pătrunderea naturalismului în Romînia şi cu lupta pentru promovarea ştiinţelor naturii.

9) Concepţiile filozofice, social-politice, ale gînditorilor maghiari din Transilvania din perioada de pregătire şi desfăşurare a revoluţiei de la 1848 (Francisc Kölcsey, Farkaş Bolyai, Alexandru Farkaş de Bolöni, Nicole Wesselényi etc.) şi lupta lor pentru promovarea ideilor înaintate.

10) Concepţiile filozofice, social-politice, ale gînditorilor saşi din perioada de pregătire şi desfăşurare a revoluţiei de la 1848 (Anton Kurz, Johan Friedrich Geltch, Iosif Marlin, Ştefan Ludwig Roth etc.).

III. *Lupta dintre materialism şi idealism în perioada înjghebării coaliţiei burghezo-moşiereşti şi a formării statului naţional* (1860—1880)

Particularităţile acestei perioade sînt :

A) Înjghebarea „monstruoasei coaliţii" burghezo-moşiereşti pe seama maselor populare şi împotriva aspiraţiilor acestora. Trecerea

[1] V. I. Lenin, *În amintirea lui Herţen* în volumul A. I. Herţen, *Opere filozofice alese*, Ed. A.R.L.U.S., „Cartea rusă", 1952, vol. I, p. 6.

de la tendințe democratice și liberale la tendințe conservatoare în gîndirea social-politică.

B) Lupta pentru unitatea națională și pentru cucerirea independenței naționale, epoca desăvîrșirii culturii naționale, determină existența unor tendințe contradictorii în gîndirea filozofică și social-politică a burgheziei, inclusiv menținerea unor tendințe progresiste.

C) Apariția unei filozofii moderne manifestă îndeosebi prin tendințele de a aborda problemele în mod original.

Etapele, curentele și tendințele în filozofia și gîndirea social-politică din această perioadă

1) B. P. Hasdeu, a cărui filozofie idealistă este pătrunsă ulterior de misticismul extremist, susține în gîndirea sa social-politică o serie de idei contradictorii, dintre care pozitive sînt unele elemente materialiste, deterministe, în concepția asupra istoriei.

2) Titu Maiorescu este reprezentantul unei filozofii idealiste eclectice, ale cărei rădăcini sociale le reprezintă coaliția burghezo-moșierească, este primul reprezentant al filozofiei moderne din Romînia. În teoria cunoașterii, agnostic ; în concepțiile sociale, idealismul este baza unei atitudini politice conservatoare. În estetică, promotorul concepției idealiste reacționare a „artei pentru artă". O serie de elemente ateiste reflectă influența feuerbachiană prin mediație herbartiană.

3) Vasile Conta reflectă în filozofia sa tendințele progresiste ale acelei părți din burghezii interesată în dezvoltarea industrială și în obținerea independenței naționale. Filozofia sa este un sistem materialist, determinist, ateist, cu pronunțate monumente originale. Unele elemente dialectice sînt încadrate într-o concepție metafizică, după cum în concepția asupra dezvoltării sociale elemente materialiste sînt încadrate într-o bază generală idealistă. Conta este cel mai de seamă reprezentant al materialismului premarxist din Romînia, iar valoarea filozofiei sale, ca și aprecierile unor reprezentanți contemporani ai filozofiei (Eisler, Büchner, Vaihinger etc.) ne determină să-l includem printre filozofii materialiști remarcabili pe plan european al secolului al XIX-lea

4) Lupta dintre materialism și idealism în științele naturii. (Cobîlcescu, Bacaloglu, Vasici, Davila, Daniil Barcianu, Michăilescu și alții). Naturaliștii își fundamentează cercetările științifice pe o filozofie materialistă, nedialectică. La Ștefan Michăilescu materialismul depășind cadrul metodologic științific, capătă aspectul unei concepții filozofice mai largi.

5) Revoluționarii democrați socialiști (Rusel, Zubcu Codreanu, Eugen Lupu) marchează un moment de trecere spre gîndirea marxistă. Baza lor socială sînt masele largi asuprite și exploatate și în primul rînd țărănimea. Deși uneori folosesc o terminologie apropiată de cea marxistă și chiar unele teze marxiste, aceștia nu au o concepție marxistă asupra lumii, ci una socialistă — utopistă. Orientarea generală a concepției lor filozofice este materialismul. Revoluționarii de-

mocraţi socialişti pregtăesc climatul pătrunderii marxismului în Romînia [1].

6) Lupta dintre materialism şi idealism în rîndurile filozofilor maghiari transilvăneni. Concepţiile filozofice, social-politice ale gînditorilor maghiari din Transilvania (Mentovici, Matrai, Paradi Török şi alţii).

7) Lupta dintre materialism şi idealism în rîndurile gînditorilor saşi. Concepţiile filozofice social-politice ale gînditorilor saşi înaintaţi (Friedrich Krasser, Carol Weber, Iulius Römer etc.) şi lupta lor ideologică împotriva idealismului şi misticismului.

B. FILOZOFIA ÎN PERIOADA PĂTRUNDERII ŞI AFIRMĂRII MARXISMULUI

IV. *Pătrunderea marxismului, o cotitură revoluţionară în istoria filozofiei din Romînia. Lupta dintre marxism şi filozofia burgheză în perioada transformării capitalismului premonopolist în imperialism* (1880—1917) [2]

Particularităţile acestei perioade sînt:

A) Apariţia clasei muncitoare şi a concepţiei sale despre lume pe arena istoriei poporului romîn. Dezvoltarea luptei dintre marxism şi filozofia şi sociologia burgheză.

B) Transformarea capitalismului premonopolist în capitalism monopolist. Pătrunderea capitalului străin în Romînia şi intensificarea luptei de clasă pe plan politic, economic şi *ideologic.*

C) Răscoalele ţărăneşti din 1907 care determină o cristalizare şi o polarizare a taberelor filozofice.

D) Războaiele balcanice şi primul război mondial, care determină printre altele o radicalizare a maselor muncitoare şi apariţia unor curente înnoitoare, revoluţionare, în mişcarea muncitorească.

Principalele curente, şcoli şi etape ale acestei perioade:

1) *a)* Filozofia idealistă. Titu Maiorescu trece pe poziţii antisocialiste militante. P. P. Negulescu, Rădulescu-Motru, M. Dragomirescu, St. Zeletin etc.

[1] Tov. I. Banu consideră că democraţii revoluţionari de la 1848 şi cei din cel de-al 8-lea deceniu se încadrează într-un curent democrat-revoluţionar unic şi cere analizarea lor în cadrul unui singur capitol.

[2] Una din problemele ridicate de referat a fost aceea dacă nu este mai indicat ca această perioadă să înceapă cu anii 1885—1886, cînd orientarea democrat-revoluţionară a *Contemporanului* face loc celei marxiste.

b) A. Xenopol, în a cărui concepție idealistă asupra istoriei se găsesc elemente înantate, deterministe, iar în gnoseologie — elemente materialiste.

c) Spiru Haret.

2) Poporanismul (C. Stere, G. Ibrăileanu etc.) are ca rădăcină socială burghezia sătească. O particularitate a poporanismului din Romînia este aceea că el apare în condițiile existenței mișcării socialiste marxiste, fiind destinat astfel a juca în mod obiectiv un rol diversionist pe plan politic și ideologic. Orientarea sa generală este antisocialismul manifest fundat pe concepția metafizică a imposibilității dezvoltării capitalismului și proletariatului în Romînia. Sub influența nemijlocită a lui Gherea, Ibrăileanu promovează o estetică cu profunde accente materialiste care a jucat un rol pozitiv în cultura romînească.

3) Concepțiile filozofice și sociologice reacționare ca fundament al misticismului, naționalismului și șovinismului. C. Leonardescu, Paulescu, G. Scraba, A. C. Cuza și alții.

4) Filozofia marxistă (C. Dobrogeanu-Gherea, St. Stîncă, Raicu Ionescu Rion și alții). Principala activitate a filozofilor marxiști din această perioadă constă în răspîndirea filozofiei marxiste pe baza criticii societății și filozofiei burgheze, în afirmarea principiilor filozofiei marxiste în știință și cultură (cu deosebire în estetică și critică literară), în lupta împotriva diferitelor forme ale ideologiei burgheze care contestă viabilitatea socialismului în Romînia etc.

5) Curentul raționalist al ateiștilor și liber cugetătorilor grupați în jurul revistelor *Rațiunea, Revista ideii etc.* (Zosin, Leon, Thiron, Mușoiu etc. ; C. Dimitrescu-Iași). Din punct de vedere filozofic, reprezentanții acestui curent stau pe poziții eclectice, oscilînd între monismul haeckelian și pozitivism. În concepțile social-politice, raționaliștii sînt vizibil influențați de mișcarea socialistă, unii dintre ei (dr. Zosin și alții) situîndu-se pe pozițiile socialismului militant.

6) Lupta dnitre materialism și idealism în științele naturii. Materialismul naturaliștilor (Victor Babeș, Cantacuzino, Voinov, Racoviță, Parhon etc.). Înarmați cu o concepție materialistă nedialectică, naturaliștii își fundamentează întreaga activitate științifică pe baze materialiste. Sezisînd prăpastia dintre știință și religie, naturaliștii se situează în general pe poziții ateiste, care la unii îmbracă forme militante (Babeș). La naturaliști există elemente de critică (uneori necruțătoare) la adresa societății capitaliste. Deși unii sînt socialiști (Voinov, Parhon etc.), în general naturaliștii se situează pe pozițiile unui democratism radical.

7) Concepțiile gînditorilor înaintați maghiari din Transilvania (Lechner Karoly, Marti Sandor, Entz Gheza și alții) și lupta lor împotriva idealismului și reacționarismului.

8) Concepțiile gînditorilor sași înaintați (Capesius, Jickeli și alții) și lupta lor împotriva idealismului.

V. *Lupta marxismului împotriva filozofiei burgheze reacționare în perioada dintre cele două războaie mondiale* (1918—1944) [1]

Această perioadă este caracterizată prin următoarele particularități esențiale :

A) Marea Revoluție Socialistă din Octombrie care a deschis o nouă era în istoria omenirii. Sub influența Revoluției din Octombrie asistăm la un proces de radicalizare în rîndurile mișcării muncitorești din Romînia care, treptat rupe cu ideologia reformistă și trece pe pozițiile leniniste. *„Crearea Partidului Comunist din Romînia a constituit o victorie istorică a leninismului împotriva oportunismului și reformismului în mișcarea muncitoare din Romînia"* [2].

B) Precumpănirea rolului monopolurilor în viața economică și politică a țării și accentuarea procesului de infiltrare a capitalurilor străine. Orientarea fățiș antisovietică a statului burghezo-moșieresc și pregătirile de război împotriva Uniunii Sovietice. În filozofia și sociologia burgheză se manifestă o deplasare vădită spre dreapta, ca o reacțiune la revoluția rusă și la mișcarea revoluționară din țara noastră, ca o fundamentare a poziției antisocialiste, antisovietice a politicii oficiale.

C) Ascuțirea luptei dintre filozofia marxistă și cea burgheză care merge pînă la interzicerea prin lege, sub amenințarea de grave pedepse, a răspîndirii filozofiei marxiste.

Curente, orientări și tendințe în această perioadă

1) *a)* Idealismul religios și mistic ca fundament teoretic al reacționarismului extrem și al politicii agresive imperialiste (I. Petrovici, Nae Ionescu, Eugeniu Speranția etc.), Lucian Blaga dezvoltă un sistem filozofic a cărui temă centrală este misterul. Categoria fundamentală a filozofiei lui Blaga, „Marele anonim", împiedică printr-o „cenzură transcendentă" cunoașterea realității de către oameni. Încercarea de fundamentare a unui iraționalism romînesc.

b) C. Rădulescu-Motru evoluează spre o concepție finalistă și fideistă (personalism energetic).

2) Sociologia ca fundament al fascismului A. C. Cuza, Traian Brăileanu, M. Manoilescu, Traian Herseni etc.).

---

[1] Tov. Al. Posescu consideră că formularea acestei perioade nu reflectă conținutul social-economic și politic al epocii.

[2] Gheorghe Gheorghiu-Dej, *30 de ani de luptă a partidului sub steagul lui Lenin și Stalin*, în *Articole și cuvîntări*, E.S.P.L.P., 1955, ed. a IV-a, p. 368.

3) *a)* Filozofia, sociologia marxist-leninistă (Petre Constantinescu-Iași, S. Timov, Mihail Roller, A. Joja, St. Voicu, M. Bălănescu etc. Problemele filozofiei marxist-leniniste în documentele P.C.R.-ului. *Lupta de clasă, Scînteia, Era nouă* etc. b) Korunk, Gáal Gabor și alți reprezentanți maghiari ai filozofiei marxiste

Principala activitate a filozofilor marxiști din această perioadă se desfășoară pe linia combaterii filozofiei idealiste mistice și a ideologiei reacționare fasciste, critica orînduirii capitaliste, pentru apărarea filozofiei materialiste și a ideologiei socialiste, democratice și umanitare. Tendința obiectivă este înjghebarea unei alianțe cu toți gînditorii înaintați situați pe poziții democratice și raționaliste împotriva ofensivei ideologice a fascismului.

4) Lupta dintre materialism și idealism în științele naturii (Gh. Marinescu, Emil Racoviță, I. Cantacuzino, G. Țițeica, D. Bagdasar, Fr. Rainer, C. I. Parhon și alții). Materialismul lor este nedialectic întregit cu atitudine democratică. La C. I. Parhon, T. Vescan, V. Novacu ș. a. este vădită influența ideologiei marxiste.

5) Curentul raționalist în filozofie și sociologie (G. Ibrăileanu, Petre Andrei, Mihail Ralea și alții). La Mihail Ralea sînt vizibile elementele materialiste influențate de Durkheim și pragmatism în cadrul unei concepții filozofice cu note originale.

6) Idealismul raționalist (P. P. Negulescu, Mircea Florian, D. D. Roșca, Dan Bădărău, Tudor Vianu, N. Bagdasar, I. Brucăr, Al. Posescu și alții). La P. P. Negulescu se vădesc elemente de critică a religiei, rasismului etc., avînd la bază o filozofie pozitivistă și o poziție social-politică democratică [1].

7) *a)* Sociologia monografică fundată pe o concepție idealistă și tinzînd spre realizarea unui „echilibru între factorii sociali", (D. Gusti, H. Stahl, Vlădescu Răcoasa și alții). D. Gusti, filozof și sociolog idealist, are totuși meritul de a orienta sociologia spre cercetarea empirică, cu precădere a satului romînesc.

b) V. Pârvan, N. Iorga dezvoltă o concepție idealistă asupra istoriei pătrunsă de naționalism și șovinism. În același timp, Iorga stă pe o poziție antihitleristă.

VI. *Lupta dintre filozofia marxistă și cea burgheză în perioada revoluției democratice-populare și a instaurării regimului de democrație populară în Romînia* (1944—1957)

1) Lupta filozofiei marxiste împotriva ideologiei naționaliste cosmopolite și antisocialiste a partidelor burgheze reacționare și a

---

[1] *Tov. Mircea Florian a făcut obiecții cu privire la încadrarea unor filozofi în diferite curente.*

ideologiei social-democrației de dreapta, în etapa de desăvîrșire a revoluției burghezo-democratice (1944—1948).

2) Dezvoltarea prin luptă a filozofiei marxiste în etapa de desfășurare a revoluției socialiste (1948—1957).

NOTA REDACȚIEI

Problema periodizării filozofiei din Romînia este vastă și complexă. Referatul tov. Mircea Ioanid — care expune punctul său de vedere — lasă deschisă posibilitatea unor noi și fructuoase intrevenții în această problemă.

Sarcina întocmirii unui manual științific al istoriei filozofiei din Romînia, sarcină care stă în fața filozofilor noștri, subînțelege participarea unui cadru cît mai larg de cercetători și cunoscători ai istoriei filozofiei și gîndirii social-politice din Romînia, care pot aduce contribuții substanțiale.

Numai prin participarea cît mai multor tovarăși care se preocupă de aceste probleme se va putea ajunge la stabilirea unor principii juste în periodizarea și, în general, în elaborarea istoriei filozofiei din Romînia.

CERCETĂRI FILOZOFICE
Anul IV, nr. 5, 1957

Primul volum al operelor lui K. Marx și F. Engels *)

Pe baza unei hotărîri a C.C. al P.M.R. s-a început editarea în limba romînă a operelor întemeietorilor marxismului. Efectuîndu-se după textele originale germane, ediția romînă va constitui în același timp, în ce privește structura sa și aparatul critic, o replică fidelă a celei de a doua ediții ruse, proiectată pentru circa treizeci de volume, dintre care au apărut pînă în prezent primele opt, plus volumul separat *Din lucrările de tinerețe* adresat de Gospolitizdat specialiștilor în filozofie.

Prin editarea treptată în decurs de cîțiva ani a operelor lui Marx și Engels vor fi eliminate într-o măsură însemnată dificultățile legate de neaccesibilitatea ediției MEGA și a primei ediții ruse. Nivelul teoretic al marxiștilor din Romînia va crește considerabil, cu atît mai mult cu cît editarea operelor lui Marx și Engels începe la noi într-un moment cînd traducerea și editarea operelor lui Lenin după cea de-a patra ediție rusă este aproape terminată.

Trebuie să avem însă în vedere că *volumul recent apărut nu cuprinde în întregime* scrierile lui Marx și Engels de pînă la 1844, anul cînd începe rodnica lor colaborare de patru decenii. Astfel nu au fost incluse în volum disertația doctorală a lui Marx *Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur* (terminată în martie 1841), *Manuscrisele economico-filozofice din* 1844, precum și o serie de articole și studii ale lui Engels ca *Peisaje* și *Semne retrograde ale epocii noastre*, pamfletele filozofice împotriva lui Shelling sau corespondența cu frații Gräber etc. Toate aceste studii și articole vor fi adunate într-un volum aparte destinat unui cerc restrîns de specialiști. Ediția de față nu este academică, ci este adresată unui cerc larg de cititori. Acest fapt îngreunează urmărirea pînă la capăt a procesului desprinderii lui Marx de sub influența lui Hegel și a tinerilor hegelieni. De altminteri, analiza acestui proces cere neapărat să se meargă și mai departe la lucrările comune ale lui Marx și Engels *Sfînta familie* și *Ideologia germană*, dintre care numai cea din urmă a fost tradusă în romînește. Piedici de natură asemănătoare îngreunează momentan abordarea a numeroase alte probleme (problema unei prime faze liberale a lui Marx, căile diferite pe care Marx și Engels au ajuns întîi la democratismul re-

* Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., 1957.

voluţionar şi apoi la comunism, afinităţile dintre ei din epoca premergătoare colaborării etc.).

În paginile ce urmează ne vom mărgini de aceea la o analiză cît mai strictă a conţinutului volumului recenzat. Ne vom strădui să semnalăm ce este în el esenţial din punct de vedere filozofic şi social-politic şi vom sublinia mai ales elementele de materialism istoric întîlnite în cale [1].

★

Volumul 1 al operelor lui Marx şi Engels începe cu articolul *Observaţii în legătură cu recentele instrucţiuni cu privire la cenzura prusiană*, care a fost scris de Marx în ianuarie-februarie 1842 şi constituie debutul său publicistic şi politic ca democrat revoluţionar. Marx scoate în evidenţă spiritul reacţionar al instrucţiunilor. El pledează pentru libertatea presei şi susţine, în opoziţie cu autorii instrucţiunilor, că „religia poate fi atacată numai într-un mod *ostil sau frivol*, un al treilea mod nu există" [2]. Din punct de vedere filozofic, consideraţiile cele mai importante din acest articol sînt acelea consacrate problemei adevărului. Apropiindu-se de concepţia materialist-dialectică asupra adevărului, tînărul Marx sezisează corelaţia dintre caracterul obiectului cercetat şi metoda proprie a cercetării: «...nu exercită oare *caracterul obiectului* nici o influenţă, fie ea cît de mică, asupra cercetării? Adevărul nu include numai rezultatul, ci şi calea care duce spre el. Cercetarea adevărului trebuie să fie ea însăşi adevărată şi adevărata cercetare este adevărul în desfăşurare, ale cărui verigi împrăştiate se înlănţuie în rezultat» (p. 8).

Articolul următor — *Luther ca arbitru între Strauss şi Feuerbach*, scris de asemenea la începutul anului 1842, denotă entuziasmul tînărului Marx pentru filozofia materialistă a lui Feuerbach. Articolul se termină prin memorabilul joc de cuvinte: „Şi nu există pentru voi altă cale pentru a ajunge la *adevăr* şi *libertate* decît aceea care trece *prin torentul de foc*. Feuerbach este *purgatoriul* vremii noastre" (p. 29).

Articolul cu privire la dezbaterile dietei renane în legătură cu libertatea presei, publicat în mai 1842 în *Gazeta renană*, este semnificativ pentru apropierea lui Marx de concepţia materialist-istorică asupra claselor şi a luptei de clasă. „Dezbaterile — scrie Marx — ne prezintă o polemică a stării principilor împotriva presei libere, o polemică a stării nobililor, o polemică a stării orăşeneşti, astfel că nu *individul* polemizează, ci *starea*" (p. 37). Marx ridică problema unei reprezentări autentice a poporului şi spune că „o reprezentanţă care se sustrage cunoaşterii ei de către cei ce o delegă nu este o reprezentanţă" (p. 48). Marx afirmă sub înrîurirea lui Hegel că esenţa omului este libertatea (v. p. 55, 59 ş. a.), dar spre deosebire de Hegel el trage din această teză concluzii revoluţionare. Astfel din

---

[1] Cititorilor care, în urma studierii volumului recenzat vor dori să se documenteze cu privire la diverse probleme de amănunt în legătură cu perioada de tinereţe a lui Marx şi Engels, le recomandăm în special următoarele lucrări:

Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*. Tome premier. *Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne*. 1818/1820—1844, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

Georg Mende, *Karl Marx Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*. Berlin, Dietz, 1954, (Traducerea acestei cărţi în limba rusă se află sub tipar).

Palmiro Togliatti, *De la Hegel la marxism*, în *Voprosî filosofii*, nr. 4/1955.

Georg Lukacs, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, nr. 2/1954.

[2] Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., 1957, p. 11—12. Toate trimiterile viitoare vor fi făcute în text prin paranteze conţinînd indicaţia paginală.

faptul că „revoluţia unui popor este *totală*", Marx trage concluzia despre necesitatea participării specifice a presei la revoluţie (v. p. 53). Marx combate teoria mistică şi reacţionară a monarhiei de drept divin. El opune supoziţiei tacite a oratorului nobilimii despre „inspiraţia divină" a guvernului absolutist prusian ironia caustică: „Carol I s-a urcat pe eşafod datorită inspiraţiei divine de jos" (p. 56). Concepţia filozofică a lui Marx despre libertate ca esenţa omului şi despre natura umană ca imperfectă însă mereu perfectibilă determină ostilitatea sa faţă de teoriile reacţionare cu privire la educaţie împărtăşite de principii şi nobilii renani. Marx preconizează o educaţie realistă înfăptuită în condiţiile unei dezvoltări libere, care comportă riscul inevitabil de a greşi, dar şi avantajul imens de a învăţa din greşeli: „Pentru el (oratorul nobilimii — *R.T.*) adevărata educaţie constă în a ţine pe om toată viaţa în scutece, în leagănul său, căci, îndată ce a învăţat să umble, omul învaţă să şi cadă, şi numai prin cădere învaţă să umble" (p. 53). În aceeaşi ordine de idei Marx formulează aici pentru prima oară vestita sa teză despre necesitatea educării educatorilor (v. p. 54), pe care după mai bine de treizeci de ani o va relua în *Critica programului de la Gotha*. Un interes metodologic şi filozofic deosebit îl prezintă prima formulare a tezei dialectice că inferiorul nu poate fi criteriul superiorului, formele superioare nu pot fi reduse la formele inferioare (v. p. 76) — teză pe care Marx o va relua în anexele lucrării sale *Contribuţii la critica economiei politice*. Atragem atenţia că, în cadrul articolului despre dezbaterile în legătură cu libertatea presei, Marx abordează o chestiune de care va fi preocupat intens şi în alte articole ale sale din anii 1842—1843, — chestiunea legilor juridice ca reflectare autentică a legilor obiective ale dezvoltării social-economice (v. p. 63—64).

Prin articolul *Manifestul filozofic al şcolii istorice a dreptului (Gazeta renană*, august 1842) Marx inaugurează seria criticilor sale nimicitoare îndreptate împotriva unor jurişti şi istorici reacţionari ca Haller, Stahl şi Leo. (Cel din urmă avea să fie combătut şi de Engels, în mod independent de Marx, în articolul despre Alexander Jung). Atacul principal al lui Marx este îndreptat împotriva şefului şcolii, Gustav Hugo. În acest articol filozofia lui Kant este caracterizată pentru prima oară de Marx ca teoria germană a revoluţiei franceze (v. p. 89). Marx defineşte pregnant spiritul revoluţionar drept *„conştiinţa de sine a vieţii noi* care *distruge ceea ce este distrus şi condamnă ceea ce este condamnat* (ibidem).

În articolul polemic împotriva lui Hermes, redactorul gazetei reacţionare *Kölnische Zeitung*, Marx dezvoltă concepţia incompatibilităţii totale dintre ştiinţă şi religie (v. p. 102 şi 113) şi reproşează filozofiei germane tendinţa sa de izolare, ruperea ei de viaţă şi de frământarea politică (v. p. 106). Vechea teză teoretică a lu Hegel că filozofii sînt rodul epocii lor este interpretată de Marx într-un sens practic-revoluţionar: „Acelaşi spirit care construieşte sistemele filozofice în creierul filozofilor construieşte căile ferate cu mîinile muncitorilor" (p. 107). Marx arată că a sosit momentul ca filozofia să devină filozofia lumii actuale (ibidem).

Interesul articolului *Comunismul şi Allgemeine Zeitung din Augsburg (Gazeta renană*, octombrie 1842) constă în aceea că reflectă primul contact al lui Marx cu mişcarea proletariatului şi literatura comunistă. Necunoscînd încă mişcarea muncitorească, Marx o priveşte cu simpatie, dar şi cu unele rezerve. El parafrazează celebra profeţie a lui Sieyès în sensul că proletariatul, starea care

nu posedă nimic, trebuie să devină părtaș la bogăția claselor de mijloc (v. p. 117). În contrast cu zeflemelile ieftine ale burgheziei, Marx consideră că literatura socialistă și comunistă trebuie să fie supusă unui studiu serios (v. p. 120).

Așa precum se remarcă în adnotările ediției a doua ruse, în articolul despre dezbaterile consacrate de dieta renană legii cu privire la furtul de lemne (*Gazeta renană*, octombrie-noiembrie 1842), Marx ia pentru prima oară apărarea intereselor materiale ale maselor populare. Către sfîrșitul vieții sale, într-o scrisoare din 15 aprilie 1895, Engels îi împărtășea lui Richard Fischer că Marx i-a mărturisit în repetate rînduri că „tocmai studierea legii despre furtul de lemne și cercetarea situației țăranilor din valea Moselei l-au îndemnat să treacă de la chestiunile pur politice la relațiile economice și, în felul acesta, la socialism". Articolul constituie o puternică demascare a esenței de clasă a justiției feudale. Marx scoate în evidență inegalitatea drepturilor în orînduirea exploatatoare și arată cum în aceasta statul se transformă într-un instrument nedemn aflat în slujba intereselor egoiste ale proprietății private. El cere juriștilor renani să-și îndrepte principala lor atenție asupra *conținutului* dreptului și adaugă că „forma este lipsită de orice valoare dacă nu este o formă a conținutului" (p. 162). Hegel afirmase același lucru, dar, așa cum subliniază dictonul latin, *non unum est si duo dicunt una*.

În scurtul articol *Proiectul de lege cu privire la divorț* (*Gazeta renană*, decembrie 1842), Marx critică școala istorică a dreptului în persoana fostului său profesor de la Berlin — Friedrich Karl von Savigny, devenit între timp ministru în guvernul prusian. Preconizînd caracterul obiectiv al legilor juridice ca reflectare a legilor obiective ale societății, Marx — situat încă pe pozițiile idealismului obiectiv — combate în acest articol concepțiile subiectiviste și voluntariste (v. p. 166).

În articolul *Interzicerea lui Leipziger Allgemeine Zeitung* (*Gazeta renană*, ianuarie 1843), Marx susține necesitatea unei prese cu adevărat populare și combative. Referindu-se la tendința guvernului reacționar de a înăbuși cu orice preț glasul presei noi democratice, Marx observă că „lupta împotriva unui fenomen este *prima formă* a recunoașterii lui, a realității și forței lui" (p. 171). Gîndul acesta va reveni în scrisul lui Marx în legătură cu lupta reacțiunii coalizate împotriva proletariatului. Elementul cel mai important de materialism istoric din cuprinsul acestui articol îl constituie considerațiile lui Marx privitoare la limitarea de clasă a indivizilor și a partidelor (v. p. 174).

Articolul *Justificarea corespondentului din valea Moselei* (ianuarie 1843), cu care se încheie activitatea lui Marx la *Rheinische Zeitung*, constituie un nou pas în formularea tezei despre caracterul obiectiv al legilor și relațiilor sociale. Marx afirmă aici: „Există totuși *relații* care determină atît acțiunile persoanelor particulare cît și pe acelea ale autorităților și care sînt tot atît de independente de ele ca și respirația" (p. 197; vezi întreg contextul).

În vara anului 1843, în intervalul dintre activitatea de la *Gazeta renană* și aceea de la *Analele germano-franceze*, Marx a scris întinsul său studiu neterminat *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, care a rămas inedit pînă în 1927, cînd a fost publicat de Institutul Marx-Engels din Moscova. Studiul acesta — împreună cu studiile următoare ale lui Marx *Contribuții la problema evreiască* și *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, precum și studiile lui Engels *Schiță a unei critici a economiei politice* și *Situația Angliei, Thomas Carlyle: Past and Present* (apărute toate în *Analele*

germano-franceze) — face parte din principalele lucrări filozofice din tinereţea lui Marx şi Engels şi marchează tranziţia lor definitivă de la idealism la materialism şi de la democratismul revoluţionar la comunism[1]. *Contribuţiile la critica filozofiei hegeliene a dreptului* vădesc — ca şi articolele următoare din *Analele germano-franceze* — influenţa puternică exercitată asupra lui Marx de gîndirea materialistă a lui Feuerbach. Trebuie să relevăm că materialismul dialectic şi istoric al lui Marx se dezvoltă nemijlocit în luptă cu idealismul hegelian. Marx depăşeşte atît concepţiile lui Hegel cît şi concepţiile tinerilor hegelieni, tovarăşii săi vremelnici de drum de care se desparte şi cu care va intra curînd în conflict. După aceste consideraţii introductive indispensabile, trecem la analiza propriu-zisă a *Contribuţiilor la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, prevenind din capul locului că nu dispunem aici de posibilitatea unei analize exhaustive.

Marx întreprinde în manuscrisul său o critică amplă a paragrafelor 261—313 din *Filozofia dreptului*, în care Hegel expune doctrina sa despre stat. Majoritatea obiecţiilor lui Marx privesc modul denaturat în care Hegel interpretează raportul dintre statul politic şi „societatea civilă" (relaţiile materiale) Marx arată că Hegel inversează, falsifică raportul real considerînd drept factor prim statul. Or, în realitate, „statul politic nu poate fiinţa fără baza naturală a familiei şi baza artificială a societăţii civile. Ele reprezintă pentru stat o condiţie sine qua non. Dar la Hegel condiţia se transformă în condiţionat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său" (p. 231). Marx exprimă aceeaşi teză şi în următoarea formulare: „Aşa cum nu religia îl creează pe om, ci omul creează religia, tot aşa nu orînduirea de stat creează poporul, ci poporul creează orînduirea de stat" (p. 256). Prima parte a ultimei formulări, în care se poate observa influenţa lui Feuerbach, va fi reluată de Marx în studiile din *Analele germano-franceze*. Potrivit lui Hegel, dualismul stat politic — societate civilă determină o „dedublare esenţială" a oamenilor, adică o separare a vieţii lor ca cetăţeni ai statului de viaţa lor ca membri ai societăţii civile (v. p. 309—310 ş. a.). Marx obiectează la aceasta că, de vreme ce viaţa politică a cetăţenilor unui stat bazat pe exploatare este iluzorie, nu poate fi vorba despre o dualitate reală a *esenţei* (v. p. 323—324). Dualitatea sau opoziţia în chestiune se reduce de fapt la o opoziţie de *existenţă* (v. p. 335). În opoziţie cu Hegel, Marx arată că suveranitatea poporului şi suveranitatea monarhului se exclud reciproc (v. p. 255 şi 287). Apelînd la categoria feuerbachiană a *înstrăinării*, Marx consideră orînduirea politică de pînă la el ca o expresie a vieţii înstrăinate a poporului. El apreciază că „*monarhia* este expresia desăvîrşită a acestei înstrăinări, în timp ce *republica* este negaţia ei în propria sa sferă (p. 258). Concluzia generală a cercetării lui Marx este că „Hegel trebuie blamat nu pentru că înfăţişează esenţa statului modern aşa cum este, ci pentru că prezintă ca *esenţă a statului statul de acum*" (p. 294).

Din punct de vedere logico-metodologic prezintă o importanţă deosebită demascarea de către Marx a procedeului sofistic hegelian (tipic de altminteri idealismului obiectiv) de ipostaziere mistică a predicatelor, respectiv a determinărilor fenomenelor, precum şi a categoriilor logice abstracte, şi de transformare a acestora în subiecte de sine stătătoare (v. p. 230, 234, 239 şi 249). Următorul exemplu al lui Marx ne

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 21, Ed. P.M.R., 1952, p. 66.

va ajuta să sezisăm mecanismul acestui procedeu stereotip: „Toate atributele monarhului constituţional din Europa de azi sînt transformate de către Hegel în autodeterminări absolute ale *voinţei*. El nu spune: voinţa monarhului este hotărîrea finală, ci: hotărîrea finală a voinţei este monarhul. Prima teză este empirică, a doua denaturează faptul empiric, făcînd din el o axiomă metafizică" (p. 251). Marx demască şi un alt procedeu mistificator de ordin înrudit, întîlnit frecvent în operele lui Hegel, — determinarea *alegorică*, bazată pe substituirea semnificaţiei reale a unui subiect printr-o semnificaţie alegorică înşelătoare (v. p. 315—316).

La fel de importante sînt consideraţiile formulate de Marx în legătură cu natura contradicţiilor şi metodele rezolvării lor. Principalele critice ale lui Marx vizează tendinţa lui Hegel de a estompa în mod conciliatorist antagonismele sociale, — „faptul că *adîncirea* opoziţiilor *reale*, transformarea lor în extreme, este considerată ca ceva păgubitor care, pe cît se poate, trebuie împiedicat" (p. 323 passim; vezi şi p. 230, 317, 322 şi 326). Marx îi opune constant lui Hegel teza că „între nişte extreme reale nu poate avea loc mijlocire tocmai pentru că sînt adevărate extreme" (p. 322). Semnalăm în chip aparte, pentru însemnătatea ei excepţională, teza lui Marx că „orice extremă este propriul ei contrariu. *Spiritualismul* abstract este un *materialism abstract; materialismul abstract este spiritualismul abstract* al materiei" (ibidem v. şi pag. 323). Marx arată că „Hegel cade peste tot de pe culmile spiritualismului său politic în *materialismul* cel mai grosolan" (p. 342, v. şi p. 343). Hegel se face vinovat de propagarea unei „concepţii zoologice" asupra societăţii omeneşti (v. p. 343). Caracterizarea lui Marx are o valabilitate generală, ea se potriveşte oricărui idealist obiectiv reprezentativ, fie acesta Platon, Toma de Aquino, Hegel sau contemporanul nostru Heidegger. Reţinem şi o altă indicaţie preţioasă privitoare la metodologia contradicţiilor: „Critica cu adevărat filozofică a orînduirii statale actuale nu se mulţumeşte să dea în vileag existenţa reală a contradicţiilor, ci le şi *explică*; ea înţelege geneza, necesitatea lor. Ea le priveşte în semnificaţia lor *specifică*. Însă această *înţelegere* nu constă, cum îşi închipuie Hegel, în a găsi pretutindeni determinări ale noţiunii logice, ci în a *sezisa logica specifică a obiectului specific*" (p. 326) (sublinierea noastră — *R.T.*). Independent de Marx, Lenin avea să preconizeze aceeaşi metodă de cercetare ştiinţifică şi s-o denumească în termeni uimitor de asemănători „analiza concretă a situaţiei concrete".

În cele trei scrisori ale sale către Arnold Ruge din martie, mai şi septembrie 1843, Marx expune programul viitoarei reviste *Analele germano-franceze*. El se referă cu desgust la filistinismul societăţii germane, condamnă despotismul prusac şi declară „*o critică necruţătoare... stării de lucruri existente*" (p. 379). Analele trebuie să contribuie la deşteptarea germanilor din somnul lor politic, făcîndu-i să se ruşineze de adînca lor umilinţă. „Ruşinea — scrie Marx — este, în felul ei, o revoluţie... Şi dacă o întreagă naţiune s-ar ruşina cu adevărat, ea ar fi ca leul care se ghemuieşte înainte de a sări" (p. 371). Considerînd că sarcina *Analelor* „constă în a demasca lumea veche şi a construi în mod pozitiv lumea nouă" (p. 378), Marx acordă prioritate sarcinii destructive. El respinge teoriile comuniste dogmatice, din cauza caracterului lor utopic, al neconcordanţei lor cu realitatea, şi afirmă că o partinitate politică autentică implică identificarea cu o luptă *reală*, care răspunde unor necesităţi reale (v. p. 378—381). Menţionăm că în scrisorile către Ruge, precum şi în cele două

studii publicate în *Anale*, Marx continuă să stea sub influența lui Feuerbach, fără a fi un discipol al acestuia.

Studiul *Contribuții la problema evreiască* — scris în toamna anului 1843 și publicat în numărul dublu unic al *Analelor germano-franceze* apărut în februarie 1844 — reflectă începutul divergențelor dintre Marx și tinerii hegelieni, în special Bruno Bauer. Întrucît în cuprinsul lui se repetă numeroase idei din manuscrisul *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, nu ne vom mai opri asupra lor. Marx se delimitează față de tinerii hegelieni, arătînd că el nu face din problemele laice probleme teologice, ci, invers, din problemele teologice probleme laice (v. p. 387). Demnă de reținut în legătură cu rectificarea inversiunii idealiste, este ideea lui Marx, potrivit căreia taina omului nu trebuie căutată în religie, ci invers, religia trebuie explicată prin situația concretă a omului (v. p. 407). Marx condiționează rezolvarea finală a problemei evreiești de desființarea pe cale revoluționară a orînduirii exploatatoare și instaurarea socialismului.

Studiul *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, scris în ajunul editării analelor, are o problematică înrudită; comparat cu cele două studii precedente, el se remarcă printr-o extremă concizie și densitate a stilului, semn al progresului cristalizării ideilor. Ținta atacurilor lui Marx o formează concomitent grupul tinerilor hegelieni și școala istorică a dreptului. Aceasta din urmă este definită ca „o școală care justifică josnicia zilei de astăzi prin josnicia zilei de ieri, o școală care califică drept strigăt de răzvrătire orice strigăt al iobagului împotriva cnutului, atunci cînd cnutul este un cnut vechi, istoric, un cnut rămas din moși-strămoși" (p. 415). Marx apreciază ca nesatisfăcătoare critica făcută religiei de tinerii hegelieni. El definește religia ca „*opiu* pentru popor" (p. 414), ca „*o concepție răsturnată despre lume*" generată de „*o lume întoarsă pe dos*" (p. 413). Critica religiei trebuie să se transforme după Marx, în *critica dreptului*, iar critica teologiei în *critica politicii* (v. p. 414). În opoziție cu tinerii hegelieni, Marx consideră că o revoluție imaginară în idei, săvîrșită de o mînă de intelectuali rupți de popor, nu poate înlocui adevărata revoluție politică și socială, care poate fi numai opera poporului întreg. Gîndurile lui Marx sînt rezumate în celebra frază: „Arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială, dar și teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele" (p. 420). Ideea „temeliei materiale" a revoluției (v. p. 422) îl conduce în chip firesc pe Marx spre proletariat. Marx enunță aici pentru prima oară ideea misiunii istorice a proletariatului, care-și va dobîndi conturul deplin abia în *Manifestul Partidului Comunist*. Către sfîrșitul prezentului studiu întîlnim renumitul pasaj: „După cum filozofia își găsește armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel își găsește și proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie" (p. 426). În legătură cu teoria filozofică a contradicției și negației semnalăm teza: „Pentru ca o clasă să fie *par excellence* clasa eliberatoare, trebuie, invers, ca o altă clasă să fie în mod vădit clasa înrobitoare. Importanța negativ-generală a nobilimii franceze și a clerului francez a determinat importanța pozitiv-generală a *burgheziei* — clasa imediat următoare și potrivnică lor" (p. 424). Atragem atenția că în *Introducerea* lui Marx se află și prima variantă a ideii din *18 Brumar*, că evenimentele istorice apar ca dramă și se repetă ca farsă. „Ultima fază a unei forme a istoriei universale — scrie Marx — este *comedia ei*... De ce se petrec astfel lucrurile în istorie? Pen-

tru ca omenirea să se despartă cu voioșie de trecutul ei" (p. 417).

În *Notele critice pe marginea articolului unui prusian* (publicate în august 1844 în ziarul *Vorwärts* din Paris), Marx, după ruptura sa cu Ruge, ia atitudine împotriva interpretării denaturate, oportuniste, dată de acesta răscoalei țesătorilor din Silezia și reprimării ei de către guvernul lui Frederic-Wilhelm al IV-lea. Marx demonstrează că pauperismul industrial își are cauza în exploatarea capitalistă. El critică legislația burgheză, cu privire la asistența săracilor, condamnă teoria lui Malthus (v. p. 434) și conchide că „existența statului și existența sclaviei sînt indisolubil legate între ele" (p. 438). Însemnătatea răscoalei din Silezia stă, după Marx, în aceea că ea i-a dat proletariatului german ocazia să parvină la conștiința esenței sale (v. p. 441). Referindu-se la lucrările lui Weitling, Marx elogiază capacitatea teoretică a proletariatului, opunînd-o incapacității invederate a ideologilor social-politici burghezi. Deosebit de semnificativă este fraza: „Comparînd mediocritatea searbădă și fără vlagă a literaturii politice germane cu acest *năvalnic* și strălucit debut literar al muncitorilor germani, comparînd aceste uriașe *ghetuțe de copil* ale proletariatului cu pigmeicii și scîlciații pantofi politici ai burgheziei germane, putem prezice *Cenușăresei* germane *o statură de atlet*" (p. 441—442). Criticînd confuziile lui Ruge cu privire la revoluția socială și revoluția politică, Marx precizează că „orice revoluție desființează *vechea societate*, și din acest punct de vedere este *socială*. Orice revoluție răstoarnă *vechea putere*, și din acest punct de vedere este *politică*" (p. 446). În încheierea notelor sale critice, Marx subliniază că socialismul nu poate fi înfăptuit fără revoluție (ibidem).

★

Scrisorile din Wuppertal — scrise în martie 1839 și publicate în revista *Telegraph* condusă de scriitorul Karl Gutzkov — vădesc cunoașterea vieții chinuite ce o duceau muncitorii renani și simpatia tînărului Engels pentru ei. Autorul scrisorilor denunță bigotismul obscurantist patronat de clasele mijlocii și dezvăluie mizeria cumplită a sistemului de fabrică. El condamnă mai ales exploatarea muncii copiilor și arată că nu întîmplător fabricanții cei mai neomenoși se recrutează din rîndurile pietiștilor (v. p. 454). Engels schițează figurile filistine ale unor pastori pietiști, scoate în evidență absurditatea dogmei predestinării predicată de aceștia (v. p. 459) și previne asupra pericolului educativ pe care îl reprezintă răspîndirea pietismului prin rețeaua școlilor confesionale.

Recenzia *Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor*, ulterioară pamfletelor împotriva lui Schelling, a fost scrisă de Engels în iunie 1842 pentru revista cu orientare tînăr — hegeliană *Deutsche Jahrbücher*. Engels critică aci tendința de juste-milieu filozofic promovată de gruparea literară liberală „Tînăra Germanie" și ploconirea servilă a lui Al. Jung înaintea autorităților oficiale. Totodată Engels critică destul de străveziu reformismul politic al lui K. Gutzkov (v. p. 478). Din recenzie se poate desprinde simpatia lui Engels pentru Feuerbach, precum și repulsia sa față de Schelling și Herbart (v. p. 484). Combătînd subiectivismul „Tinerei Germanii", Engels îi opune «respectul colosal față de obiectivitate» pe care l-ar fi manifestat Hegel (v. p. 475). Una din principalele imputări pe care Engels o aduce lui Jung și celor care gîndeau la fel ca el este neînțelegerea rolului pozitiv, creator al negației (v. p. 481—482).

În articolul *Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei* — scris în toamna anului 1842 și publicat în culegerea necenzurată „21 de coli din Elveția" edi-

tată în vara anului 1843 — Engels critică vehement principiile legitimismului, restaurației și statului creștin. El subliniază că „esența teologiei, mai ales în vremurile noastre, este împăcarea și estomparea contradicțiilor absolute" (p. 488). Articolul se încheie printr-o aluzie semnificativă privitoare la iminența revoluției în Prusia.

În corespondențele sale trimise din Anglia *Gazetei renane* în decembrie 1842, Engels relevă caracterul șubred al edificiului social-politic englez și salută deșteptarea proletariatului din această țară. El critică anacronismul istoric al rămășițelor feudalismului englez și consideră că Anglia stă în fața unei revoluții sociale. Totodată Engels sesizează caracterul tipic de clasă al celor trei mari partide engleze : torii (conservatorii) — feudali, whigii (liberalii — burghezi, iar cartiștii — proletari. Whigii sînt blamați pentru poziția lor echivocă de juste-milieu (v. p. 503—505).

Și mai interesante sînt *Scrisorile din Londra* publicate în ziarul *Schweizerischer Republikaner* în mai și iunie 1843. „Scrisorile" reflectă apropierea lui Engels de mișcarea cartistă. Luînd-o în privința aceasta înaintea lui Marx, Engels subliniază marea receptivitate a proletariatului pentru cultura progresistă, în contrast cu obtuzitatea filistină crescîndă a claselor „respectabile" și „culte" (v. p. 511—512). Vorbind în treacăt despre teoria lui Malthus, Engels o numește absurdă (v. p. 512). Engels apreciază ca pilduitoare desprinderea socialiștilor englezi de religie (v. p. 517). În ultima scrisoare, referindu-se la agitația demagogică sterilă făcută de bătrînul liberal irlandez Daniel O'Connell, Engels ridică problema arzătoare a unor conducători autentici ai maselor populare. „Dați-mi două sute de mii de irlandezi — exclamă el — și dau peste cap întreaga monarhie britanică" (p. 522).

În articolul *Progresele reformei sociale pe continent* — prin care și-a început în noiembrie 1843 colaborarea la săptămînalul socialiștilor oweniști *The New Moral World* — Engels stabilește că „comunismul nu este o simplă consecință a unei anumite situații a națiunii engleze sau a vreunei alte națiuni, ci o concluzie necesară, care decurge inevitabil din premisele date în condițiile generale ale civilizației moderne (p. 525). În prima parte a articolului, Engels schițează un scurt istoric al teoriilor comuniste și socialiste din Franța de la Babeuf pînă la Proudhon. Cu această ocazie Engels anticipează unele din caracterizările pătrunzătoare pe care avea să le facă în *Anti-Dühring* învățăturii marilor socialiști utopici Saint-Simon și Ch. Fourier (v. p. 527—530). Engels critică comunismul egalitar (v. p. 530). Exprimînd rezerve față de transformarea dogmatică a violenței proletare într-o rețetă universală, el o justifică în condițiile specifice ale proletariatului francez (v. p. 531). În a doua parte a articolului său, Engels popularizează lucrările lui Weitling criticînd totodată concepția lui creștinizantă. Comentînd evoluția tinerilor hegelieni spre comunism, Engels subliniază că comunismul reprezintă concluzia necesară a filozofiei clasice germane (v. p. 539—540).

Schița unei critici a economiei politice — scrisă la sfîrșitul anului 1843 și publicată în *Analele germano-franceze* — denotă interesul mai timpuriu al lui Engels în comparație cu Marx pentru studiul categoriilor economice. Relevînd unilateralitatea și mărginirea concepțiilor mercantiliste și liber-schimbiste burgheze, Engels susține necesitatea depășirii lor (v. p. 547). El recunoaște ca un merit al economiștilor clasici englezi preocuparea lor de a descoperi legile economice (ibidem), dar le ia în nume de rău faptul că nici nu le-a trecut prin minte să-și pună problema *legitimității*

proprietăţii private (v. p. 545). Engels denunţă caracterul apologetic al economiei politice burgheze şi notează cu acest prilej : „Cu fiecare progres al vremii sporeşte în mod necesar şi sofistica pentru a menţine economia politică la nivelul epocii. De aceea, de pildă, Ricardo este mai vinovat decît Adam Smith, iar Mac Culloch şi Mill mai vinovaţi decît Ricardo" (p. 547). Remarca lui Engels îşi păstrează după mai bine de un veac întreaga ei actualitate : apologeţii contemporani ai «capitalismului popular» sînt de o mie de ori mai vinovaţi decît toate generaţiile de economişti vulgari care i-au precedat de la Ricardo încoace. Din cuprinsul acestui studiu extrem de important semnalăm : critica teoriei vulgare a celor trei factori ai producţiei — pămîntul, munca şi capitalul (v. p. 554 ş.a.), critica urmărilor nefaste ale concurenţei (v. p. 558) şi critica amplă a teoriei lui Malthus (v. p. 563). Engels prezice în chip genial încetarea acţiunii legii valorii în societatea comunistă (v. p. 562), — o chestiune asupra căreia va reveni după treizeci şi cinci de ani în *Anti-Dühring*. Argumentul principal cu ajutorul căruia Engels infirmă teoria lui Malthus şi teoria epigonică a aşa-zisei fecundităţi descrescînde a solului constă în referirea la progresul colosal al agriculturii, determinat de dezvoltarea vertiginoasă a forţelor de producţie şi în special a chimiei organice (v. p. 567—568). *Schiţa* lui Engels dovedeşte trecerea sa definitivă de la idealism la materialism şi de la democratismul revoluţionar la comunism, dar pe alocuri ea se resimte de influenţa comunismului etic abstract, precum şi de concepţia nedialectică a unei naturi umane generale, caracteristică gîndirii lui Feuerbach.

Recenzia cărţii lui Thomas Carlyle *Past and Present* (Trecutul şi prezentul) alcătuieşte primul studiu din ciclul *Situaţia Angliei*. Ea a fost scrisă în ianuarie 1844 şi publicată împreună cu *Schiţa în Analele germano-franceze*. Pornind de la considerentul decăderii morale şi vlăguirii spirituale a claselor de sus ale societăţii engleze, Engels preţuieşte cartea lui Carlyle, în ciuda gravelor sale neajunsuri, pentru fondul ei sincer şi profund uman neîntîlnit la alţi scriitori. Engels enunţă din nou ideea că proletariatul, deşi nu are cultură, este promotorul consecvent al progresului social (v. p. 574). „Clasele culte din Anglia — afirmă Engels — sînt refractare oricărui progres, şi numai datorită presiunii clasei muncitoare mai sînt menţinute oarecum în mişcare" (p. 575). Engels combate teza lui Carlyle că relele de care suferă omenirea s-ar datori pierderii credinţei ; el arată că religia şi-a epuizat toate posibilităţile (v. p. 592). Delimitîndu-se de Carlyle, Engels spune : „*Noi* cerem să i se redea istoriei conţinutul ei ; dar în istorie noi nu vedem revelaţia lui «dumnezeu», ci a omului şi numai a omului" (v. p. 593). În aceeaşi ordine de idei, Engels îi reproşează lui Carlyle necunoaşterea filozofiei germane, motiv pentru care concepţiile sale sînt mai mult schellingiene decît hegeliene (v. p. 590). Engels se pronunţă categoric împotriva împărţirii omenirii în „oi şi capre, guvernanţi şi guvernaţi, aristocraţie şi plebe, domni şi prostime" (p. 596) şi arată în încheiere că tiradele patetice ale lui Carlyle împotriva concurenţei, a slujirii lui mamona sînt zadarnice, atîta vreme cît el nu se atinge de rădăcina acestora, proprietatea privată, şi nu se apropie de socialiştii englezi (ibidem).

În studiul *Secolul al XVIII-lea*, publicat în ziarul *Vorwärts* din Paris în august—septembrie 1844, Engels se ocupă de revoluţia industrială din Anglia, subliniind că cel mai important rezultat al ei a fost crearea proletariatului (v. p. 618). Combătînd utilitarismul lui J. Bentham, Engels arată că „în empirismul

său, Bentham comite aceeași eroare pe care a comis-o Hegel în teorie; el nu ia în serios biruirea contrariilor, transformă subiectul în predicat, subordonează întregul părții și, prin aceasta, răstoarnă totul cu capul în jos" (p. 617).

Ultimul studiu din ciclul *Situația Angliei*, intitulat *Constituția engleză*, a fost publicat tot în ziarul *Vorwärts* în septembrie-octombrie 1844. În afară de critica monarhiei constituționale, studiul cuprinde o puternică demascare a caracterului de clasă al justiției engleze (v. p. 637), precum și o satirizare fină a atitudinii ipocrite, formale a claselor dominante față de progres (v. p. 630—631). Engels arată că în Anglia guvernează de fapt proprietatea, iar lucrul acesta este cu putință numai pentru că poporul n-a înțeles încă esența proprietății (v. p. 629). Situația existentă nu poate dura însă mult. Anglia se îndreaptă inevitabil spre socialism.

Studierea temeinică a volumului întîi al operelor lui Marx și Engels — nespus de bogat în idei geniale — este menită să contribuie simțitor la ridicarea nivelului teoretic al marxiștilor din țara noastră și la întărirea principialității lor revoluționare.

Radu Tomoiagă

Goethe și problemele filozofiei

În ansamblul dezvoltării filozofice care precede apariția marxismului, filozofia clasică germană ocupă un loc bine determinat, de mare însemnătate. După scurgerea multor veacuri, reprezentanți de frunte ai filozofiei germane — de la Kant la Hegel — au reluat și au pus în centrul preocupărilor lor problemele dialecticii, adîncindu-le și lărgindu-le conținutul. Cuceririle filozofiei clasice germane — printre care cea mai însemnată este tocmai dialectica — au jucat un rol de seamă în elaborarea filozofiei marxiste, „succesoare legitimă a tot ce a creat omenirea mai bun în veacul al XIX-lea sub chipul filozofiei germane, al economiei politice engleze și al socialismului francez"[1]. Dar dacă aportul unui Kant, unui Fichte sau Hegel mai ales este cunoscut, în genere, dacă asupra lui Hegel au apărut la noi sau sînt în curs de apariție lucrări care subliniază marea valoare a dialecticii hegeliene, există în filozofia germană a aceleiași perioade gînditori, scriitori, a căror contribuție în elaborarea dialecticii nu poate fi neglijată. Este în speță cazul lui Goethe.

Dar, în ce sens trebuie cercetate ideile filozofice ale unui scriitor: la fel ca și ale unui filozof sau în alt mod? Cu clarificarea acestei probleme, care în cercetarea istoriei filozofiei, a istoriei culturii, prezintă un interes deosebit, își începe acad. C. I. Gulian lucrarea *Goethe și problemele filozofiei*[1]. Împotriva interpretărilor estetizante care extind particularitatea artistului, a scriitorului, de a reflecta și reda într-un mod aparte, propriu, realitatea și în domeniul problemelor filozofice, social-politice, împotriva teoriilor despre existența unor concepții „artistice" despre lume, autorul demonstrează convingător că nu se poate vorbi despre concepții asupra lumii diferite din punct de vedere filozofic ale

[1] V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, Ed. P.M.R., 1948, p. 6.

[1] C. I. Gulian, *Goethe și problemele filozofiei*, Editura Științifică, Buc., 1957.

unui filozof, om de ştiinţă sau artist. Într-un fel sau altul, concepţia despre lume a scriitorului se situează în cadrul luptei dintre materialism şi idealism, nu în afara sau deasupra acestei lupte. Faptul că artistul, scriitorul, are o putere de receptivitate şi redare cu totul deosebite, faptul că el este *creator* de artă nu înseamnă nicidecum că concepţia sa despre lume este una „artistică", deosebită de cea filozofică. Dacă aptitudinile specifice ale artistului — arată acad. C. I. Gulian — ar determina concepţia sa filozofică, istoria ştiinţelor, a artelor, ar înregistra doar concepţii înaintate, întrucît contactul cu realitatea, cu concretul, cu viaţa, sensibilitatea, ieşită din comun, a artistului duc la o concepţie materialistă despre lume. De fapt, însă, concepţiile idealiste şi materialiste se ciocnesc şi în această privinţă. Hotărîtoare, prin urmare, pentru concepţia despre lume a artistului nu sînt predispoziţiile sale ci condiţiile luptei sociale, ideologice. Teza despre concepţia „artistică" diferită de cea filozofică duce — în ultimă instanţă — la crearea prăpastiei dintre artă şi gîndire, la „artă pentru artă". În legătură cu această problemă, autorul remarcă: „... istoria filozofiei — în înţelesul larg, cuprinzător al ideilor despre natură şi cunoaştere, despre lume şi viaţă, despre om şi societate — poate şi trebuie să includă şi analiza ideilor întrupate în diversele forme artistice pe care le însumează istoria literaturii şi a artelor" (p. 7). Remarca trebuie reţinută şi subliniată, în special pentru istoria filozofiei din ţara noastră, în care, de multe ori, concepţiile materialiste şi idealiste ale unei epoci sau alta au fost elaborate nu de către filozofi, ci de către oameni de ştiinţă, artişti, scriitori sau gînditori social-politici. Acad. C. I. Gulian precizează că nu este vorba de *modul* de redare a ideilor, ci de aceste idei înseşi, de faptul că filozoful sau istoricul filozofiei scoate la iveală atitudini şi poziţii ideologice.

La Goethe, aceste atitudini şi poziţii ideologice sînt evidente şi frecvente. Ele rezultă din întinsa sa operă artistică. Dar — arată autorul — despre Goethe trebuie vorbit şi scris nu numai ca scriitor, ci şi ca om de ştiinţă şi gînditor. Interesul lui Goethe pentru filozofie, pentru problemele social-politice, s-a manifestat clar, chiar dacă am lua în consideraţie numai mărturisirea sa — citată de autor — „tendinţa mea este întruparea ideilor". El a dat ideilor o întrupare măiastră în opera sa artistică, dar le-a şi exprimat ca atare. Iar ca om de ştiinţă, Goethe a susţinut necesitatea teoriei în ştiinţă, fiind ostil empirismului şi pozitivismului; el a fost în acelaşi timp preocupat de probleme de optică, botanică, mineralogie şi altele şi nu ca diletant. Dacă sub aceste aspecte Goethe a fost puţin sau rău cunoscut la noi, în schimb în patria sa el a fost cunoscut, dar concepţia sa despre lume şi viaţă a fost deformată de majoritatea interpreţilor burghezi care căutau să-l anexeze pe Goethe agnosticismului, iraţionalismului, misticismului. Adoptînd metoda apologetică, cele mai multe lucrări nu prezentau în întreaga şi adevărata ei lumină figura lui Goethe. Situaţi ei înşişi pe poziţii idealiste, interpreţii apologeţi atribuiau gîndirii goetheene în special subiectivismul. Or, unghiul de vedere trebuie schimbat, concepţia lui Goethe trebuie analizată obiectiv. Analiza obiectivă a gîndirii, a operei goetheene — subliniază autorul — înseamnă considerarea acesteia în raport cu epoca respectivă, „... epocă de cotitură a revoluţiei burgheze franceze", cu ecou puternic, „în Germania care se zbătea între năzuinţele marilor prefaceri şi frînele seculare ale înapoierii feudale" (p. 13—14). Felul în care Goethe a reflectat problematica timpului, aspiraţiile clasei pe care o reprezenta

— burghezia — pozițiile înaintate și în același timp limitele sale, filistinismul (deși *personal*, Goethe nu poate fi comparat cu burghezii germani filistini) — contradicții ale operei sale, sînt contradicții ale tuturor reprezentanților ideologici ai burgheziei germane din perioada 1700—1848.

După ce subliniază aspectele umaniste și iluministe din activitatea și opera lui Goethe (practic — strădaniile sale ca ministru la Weimar de a realiza o serie de reforme cu caracter antifeudal în legătură cu armata, industria, școala ; teoretic — rolul mare acordat acțiunii ca punct de plecare și de verificare a gîndirii, dezbaterea problemei personalității etc.), după ce evidențiază aspectele contradictorii ale acestei activități : participarea la viața politică, descurajare și evadare din ea, ca expresie a dublei tendințe a burgheziei germane — dorința de a acționa politic și slăbiciunea ei — acad. C. I. Gulian se oprește pe larg asupra contribuției goetheene în elaborarea problemelor dialecticii.

Gîndirea dialectică a lui Goethe merge pe linia filozofilor germani de la Leibniz la Hegel. Deși n-a aprobat materialismul, Goethe n-a desconsiderat realitatea obiectivă. Ostilitatea sa față de materialism este datorită aversiunii față de mecanicism, de caracterul metafizic al materialismului filozofilor francezi din veacul al XVIII-lea. Reproducînd în întregime considerațiile lui Goethe din *Poezie și adevăr* asupra cărții lui d'Holbach *Sistemul naturii*, acad. Gulian accentuează că ceea ce-l nemulțumea pe Goethe în filozofia materialistă precedentă și contemporană lui era mecanicismul, tendința antidialectică, nu materialismul.

La Goethe, interesul pentru dialectică, gîndirea sa dialectică, rod al cercetărilor îndelungate asupra naturii, nu este în opoziție cu materialismul, ca la alți filozofi germani. Goethe îmbrățișează spinozismul, care — arată autorul — servea atunci ca verificare a pozițiilor, înaintate sau nu, ale iluminiștilor germani, concepția lui Spinoza fiind adoptată de un Lessing sau un Herder. Remarca autorului reține atenția : „Goethe nu deduce dialectica naturii dintr-o concepție generală asupra evoluției ideii sau spiritului, ca Hegel sau Schelling, ci consideră că gîndirea trebuie să fie dialectică, pentru a corespunde esenței naturii, pentru a reda dialectica naturii" (p. 59). Și această esență consta, pentru Goethe, înainte de toate, în mișcarea, în evoluția naturii ca un tot unitar, coerent. Sublinierea existenței mișcării în ansamblul naturii, cît și în cadrul fenomenelor izolate (și aici se relevă ideea dialectică a interdependenței parte-întreg) l-au dus pe Goethe chiar spre unele exagerări organiciste și hilozoiste. În același timp, datorită concepției sale evoluționiste, Goethe a elaborat o serie de valoroase teorii științifice.

În curgerea fenomenelor, Goethe sezisa existența veșnicului, care nu reprezintă nimic altceva decît legea, esența fenomenelor. Legătura dintre esență și fenomen este făcută consecvent de Goethe și în interpretarea naturii și în conceperea de către el a raportului dintre obiectul științei (fenomenele) și obiectul filozofiei (esența). Aceasta — pune în lumină autorul — face ca teoriile sale științifice, care constituie un aport prețios la istoria evoluționismului, să nu poată fi interpretate subiectivist, ca explicații numai ale fenomenelor, nevalabile pentru esența lucrurilor. (p. 67).

Mai puțin convingătoare ni se par paginile în care sînt prezentate ideile lui Goethe asupra contrariilor și a unității lor.

Prezintă interes analiza făcută de autor problemelor cunoașterii, așa cum

se află ele, în opera lui Goethe. Raportul dintre gîndire şi realitate — ca centru al acestor probleme — şi de aici raportul fenomen-esenţă, problema criteriului adevărului, schiţa unei teorii a reflectării, iar din punct de vedere metodologic critica empirismului vulgar şi a mecanicismului, întregesc imaginea despre Goethe filozoful. De altfel, acesta este — după părerea noastră — principalul merit al cărţii prezentate : acela de a oferi — pe baza unei analize atente, a unor exemple elocvente, a unei demonstraţii riguroase — o imagine completă, întregită despre Goethe cunoscut la noi mai mult ca scriitor, dar mai puţin ca om de ştiinţă şi aproape de loc ca filozof. Tocmai de aceea credem că menţinerea aceluiaşi nivel în decursul expunerii (uneori cartea se prezintă ca literatură ştiinţifică de popularizare, alteori ca adresată unui cerc restrîns de cititori) ar fi contribuit mai mult la această cunoaştere a lui Goethe, ar fi accentuat aspectul nou adus de autor în literatura noastră filozofică. Lucrarea acad. C. I. Gulian descoperă aportul remarcabil, substanţial, al lui Goethe în dezvoltarea filozofiei clasice germane premergătoare marxismului.

Radu Pantazi

PAVEL APOSTOL

Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel

Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1957, 284 p.

Studierea şi valorificarea critică a filozofiei lui Hegel şi în special a logicii sale dialectice, continuă să fie şi în zilele noastre una dintre cele mai importante şi cele mai actuale sarcini ale filozofilor marxişti. Este cunoscută sublinierea acestei sarcini de către clasicii marxism-leninismului. V. I. Lenin, în multe lucrări, nu numai că a dat indicaţii preţioase cu privire la scoaterea miezului raţional al operei hegeliene, dar, în *Caiete filozofice*, a dat şi un exemplu concret al felului cum trebuie să fie citită în mod materialist opera marelui filozof clasic german. Această sarcină nu este de loc uşoară însă. În lucrarea *Despre însemnătatea materialismului militant* V. I. Lenin, vorbind despre importanţa îndeplinirii acestui obiectiv, scrie : „desigur, activitatea pe care o implică o asemenea studiere, o asemenea interpretare şi o asemenea propagare a dialecticii hegeliene va fi extrem de grea şi fără îndoială, primele încercări în această privinţă vor fi însoţite de unele greşeli". Lenin propune în continuare, grupului de redactori ai revistei *Pod znamenem marxisma* să devină „un fel de asociaţie a amicilor materialişti ai dialecticii lui Hegel" [1].

Cartea tov. Pavel Apostol aduce o contribuţie neîndoielnică în direcţia îndeplinirii acestei sarcini şi măreşte numărul acelor încercări ale filozofilor marxişti, din ţara noastră şi de peste hotare, care îşi propun ca scop să cerceteze de pe poziţiile materialismului militant filozofia hegeliană.

Autorul începe, credem, în mod just, primul capitol al lucrării cu locul logicii dialectice în filozofia materialist-dialectică, punînd accentul în special asupra unor probleme care stau în centrul preocupărilor actuale ale filozofilor mar-

[1] Lenin, *Opere*, vol, 33, p. 225,

xiști, cum sînt: „Conceptul de logică dialectică", „Logica formală și logica dialectică", „Obiectul logicii dialectice" etc. După tratarea acestor probleme, care alcătuiesc articolul introductiv al cărții, sînt abordate problemele: „Dialectica gîndirii în filozofia clasică germană", „Dificultatea căilor de pătrundere în opera lui Hegel", „Contradicția fundamentală a filozofiei hegeliene", „Destinul istoric al operei hegeliene în filozofia burgheză", „Opoziția dintre dialectica idealistă și dialectica materialistă". Partea a doua a lucrării cuprinde capitole referitoare la probleme de logică dialectică în *Fenomenologia spiritului*, și în *Știința logicii*; tot aici se tratează despre „Teoria ideii" și înrîurirea ei asupra dialecticii în sistemul lui Hegel, mișcarea dialectică individual-particular-general așa cum reiese ea din logica dialectică hegeliană.

Se înțelege că, dată fiind natura și diversitatea temelor tratate, nu putem, în cadrul recenziei de față, să analizăm în mod exhaustiv această lucrare. Vom trece însă în revistă acele probleme care ni s-au părut centrale.

Prima problemă pe care avem intenția s-o discutăm mai amplu este cea a caracterului gîndirii umane. Autorul combate — după părerea noastră — în mod just teoriile burgheze, idealiste, privitoare la o pretinsă pluralitate de tipuri de gîndire și arată că gîndirea umană este unitară, „unitatea ei constînd în calitatea ei reflectorie, în funcția ei socială și cognitivă" (p. 20). De asemenea autorul combate în mod argumentat confundarea metodei gîndirii cunoscătoare cu formele de gîndire. Critica concepțiilor și confuziilor de mai sus îi permite să dea o soluție, după părerea noastră, justă problemei mult discutate a raportului dintre logica formată și logica dialectică: legitimitatea ambelor acestor științe, specificul și legătura lor este arătată în mod argumentat. Totuși, avem unele obiecții față de cîteva opinii exprimate de autor în legătură cu aceste probleme. Datorită faptului că cele două științe despre gîndire au apărut în momente istorice diferite, autorului îi scapă următoarea formulare „Logica elementară și cea dialectică constituie două momente succesive *ale gîndirii* (subl. noastră — *T.P.-G.O)* și se referă la aceeași realitate unică, reflectată în aceeași gîndire unică. Această succesiune istorică nu este altceva decît expresia procesului progresiv al cunoașterii, în cadrul căruia logica dialectică reprezintă modul de gîndire caracteristic unui grad superior de cunoaștere, mai concret și relativ opus logicii elementare" (p. 24 vezi și p. 247). Este evident că aici se face o confuzie între *gîndire* și *științele despre gîndire*. După cum susține și autorul în altă parte a lucrării, gîndirea reflectorie este prin esență dialectică, fapt care confirmă caracterul unitar al gîndirii, ceea ce este subliniat și de către autor. Tocmai de aceea, momentele istorice ale descoperirii și întocmirii științelor despre gîndire nu pot constitui trepte succesive ale gîndirii însăși.

Tot în privința raportului dintre logica formală și logica dialectică avem încă o obiecție. Sîntem de acord cu precizarea autorului potrivit căreia nici structura pretins dualistă a realității și nici cea a gîndirii nu poate determina punerea în acțiune a logicii formale, respectiv a celei dialectice. Însă nu mai putem fi de acord cu teza care urmează din premisele de mai sus: „atunci se aplică una din ele, *cînd din punctul de vedere al practicii* (subl. aut.) prevalează identitatea sau opoziția contrariilor". (p. 54).

Din punctul de vedere al practicii nu poate, credem, prevala identitatea sau opoziția contrariilor, ci gradul de reflectare al realității prin gîndire determină aplicarea logicii formale sau a celei dialectice, prima fiind o știință a ade-

vărului abstract, avînd şi ea din punctul de vedere al practicii o însemnătate considerabilă, a doua fiind ştiinţa adevărului concret.

Întregul capitol de faţă este dominat de străduinţa autorului de a determina obiectul logicii dialectice. Poziţia sa în această problemă — anume că logica dialectică este ştiinţa dialecticii formelor gîndirii şi a legilor ei, o împărtăşim. Am fi dorit însă ca, atît în acest capitol cît şi în alte capitole ale volumului, să fie precizată poziţia autorului faţă de o altă problemă, strîns legată de obiectul logicii dialectice : existenţa unor legi specifice ale logicii dialectice şi raportul lor cu legile cele mai generale ale acestei ştiinţe ; credem că trebuiau măcar schiţate pentru a cunoaşte poziţia autorului, el propunîndu-şi să dezbată pe larg aceste probleme în cel de-al doilea volum.

Înainte de a intra în subiectul propriu-zis al cărţii, autorul urmăreşte elaborarea ştiinţei dialecticii gîndirii în filozofia clasică germană ; în explicarea apariţiei acestei ştiinţe şi a caracterului ei, este aplicat cu succes principiul metodologic de îmbinare a cercetării rădăcinilor de clasă şi a celor teoretice. În această ordine de idei este combătută — în prefaţă — teza dăunătoare după care filozofia lui Hegel ar fi expresia reacţiunii aristocratice faţă de materialismul francez şi faţă de ideile revoluţiei franceze, fiind subliniată influenţa hotărîtoare a revoluţiei franceze în elaborarea dialecticii de către filozofia clasică germană. Se ştie însă că această influenţă nu s-a exercitat decît în funcţie de tendinţele relativ democratice, progresiste ale burgheziei germane [1].

În ceea ce priveşte izvoarele teoretice ale dialecticii idealiste, care a culminat la Hegel, autorul se opreşte pe scurt asupra rolului dezvoltării ştiinţelor la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi a rolului iluminismului, fără să insiste însă şi asupra izvoarelor mai îndepărtate ; ne referim în primul rînd la dialectica antică. Este adevărat, însă, că, în altă parte a lucrării (p. 82), este relevat rolul filozofiei greceşti în formaţia lui Hegel ; regretăm că nu sînt analizate acele elemente ale dialecticii hegeliene care constituie *dezvoltarea* cuceririlor dialecticii antice. (Heraclit, aporiile lui Zenon, germenele predicaţiei contradictorii la Platon etc.)

Se ştie că înţelegerea operei hegeliene este foarte mult îngreunată de modul de expresie a lui Hegel. În timp ce comentatorii idealişti au explicat acest fapt în mod formalist, P. Apostol face o serie de observaţii pătrunzătoare în această privinţă. Pe de o parte el consideră că modul de exprimare a lui Hegel se datoreşte necesităţii de a formula un conţinut nou prin termeni noi şi faptului că gîndirea lui Hegel se desfăşoară la un înalt grad de abstractizare, iar pe de altă parte, una din cauzele obscurităţii şi a ermetismului stilului hegelian rezidă în dispreţul lui Hegel faţă de empirismul mărginit şi modul plat, aconceptual de exprimare a acestuia. Greutatea descifrării limbajului hegelian provine însă îndeosebi — după cum argumentat precizează autorul — din conţinutul idealist, mistificat al filozofiei sale.

Din capitolul consacrat contradicţiei fundamentale a filozofiei hegeliene desprindem o problemă mult discutată în literatura filozofică marxistă actuală, din ţara noastră şi de peste hotare. E vorba despre problema raportului dintre contradicţia logic-formală şi cea logic-dialectică. P. Apostol evidenţiază, pe bună dreptate, distincţia dintre aceste

[1] Vezi în această privinţă studiul acad. C. I. Gulian : *Geneza filozofiei hegeliene şi experienţa revoluţiei burgheze franceze* în *Cercetări filozofice* 1956, nr. 5.

două sensuri principale ale termenului de contradicție și menționează, în continuare și alte sensuri care au fost remarcate de către filozoful polonez Adam Schaff. El nu ia însă poziție față de o altă problemă strîns legată de aceasta din urmă — aceea a predicației (complexe) contradictorii. Deși susține că va reveni asupra acestei probleme în al doilea volum, sîntem totuși de părere că era necesară scurta prezentare a punctului de vedere al autorului și în această ordine de idei. După cum se știe, părerile filozofilor marxiști în legătură cu această chestiune importantă sînt diferite. Majoritatea lor s-au pronunțat în favoarea acceptării judecăților cu predicate contradictorii, iar la noi, acad. At. Joja consideră că predicația complexă contradictorie constituie una din legile generale ale logicii dialectice [1]. Pe de altă parte, alții printre care îl citățm pe Schaff și Ajdukiewicz, neagă legitimitatea predicației contradictorii. Autorul nu-și precizează explicit poziția față de aceste puncte de vedere. Ce-i drept, într-un capitol anterior (p. 32—33) el discută, pe scurt, poziția acad. At. Joja în problema de mai sus, considerînd legile predicației complexe contradictorii, a identității concrete și a terțiului supervenient, formulate de acad. At. Joja, ca fiind înmlădierea specifică a legilor logicii formale (acestea din urmă fiind relativizate de către logica dialectică). Observațiile pe marginea poziției acad. At. Joja lasă impresia că se acceptă legitimitatea predicației contradictorii. Însă, redînd conținutul articolului lui Schaff, P. Apostol nu se oprește asupra poziției opuse a acestuia care l-a dus pînă la respingerea definiției mișcării, dată de Engels [1]. Faptul că nu se ia poziție față de Schaff, îl poate lăsa nedumerit pe cititor în ceea ce privește atitudinea autorului față de problema discutată. Chiar dacă autorul intenționează să discute în toată amploarea această problemă doar în volumul II, totuși — credem — că definirea poziției trebuia să fie făcută și în volumul de față.

Pe lîngă celelalte capitole valoroase ale cărții, ni se pare demn de reținut cel consacrat destinului istoric al operei hegeliene în filozofia burgheză. Un deosebit interes prezintă în acest capitol considerațiile autorului cu privire la moștenirea culturală în istoria filozofiei. Oprindu-se asupra conținutului real al unor sisteme filozofice idealiste, el arată că „conștiința mistificată nu poate fi *complet* falsă" (p. 88), deoarece cuprinde, pe lîngă denaturările care se datoresc unor factori cu precădere sociali, un element de cunoaștere obiectivă care reflectă realitatea. Această părere e argumentată și în continuare în mod convingător. Interesante ni se par și paragrafele în care se tratează despre etapele destinului istoric al filozofiei hegeliene, despre soarta doctrinei hegeliene în filozofia burgheză imperialistă etc.

Partea întîia a lucrării se încheie cu considerația autorului asupra opoziției dintre dialectica idealistă și dialectica materialistă — problemă importantă și mult discutată în filozofia marxistă contemporană. P. Apostol insistă asupra imposibilității dezvoltării dialecticii înlăuntrul idealismului, subliniind faptul că

---

[1] Vezi comunicarea tov. acad. At. Joja ținută în 1955 la Academia R.P.R. publicată în numărul de față al revistei.

[1] Vezi în legătură cu combaterea poziției lui Schaff și Ajdukiewicz, articolul lui R. Stoichiță: *Problema continuității și a discontinuității în primele două aporii ale lui Zenon în legătură cu mișcarea,* Analele Universității „C. I. Parhon", seria științe sociale, nr. 8, Buc. 1957.

dialectica lui Hegel „a epuizat în esență toate posibilitățile dezvoltării sale în cadrul idealismului ca o dialectică a gîndirii în sine, a gîndirii pure, independentă față de realitatea obiectivă și lipsită de sursa autentică a îmbogățirii sale pe temeiul *reflectării* dialecticii realului în dialectica gîndirii, pe de o parte, pe temeiul *reflectării* practicii sociale în dialectica gîndirii, pe de altă parte" (p. 111). După părerea noastră n-ar fi fost lipsit de interes dacă ideea justă de mai sus ar fi fost argumentată concret. În schimb autorul combate în mod convingător o seamă de interpreți burghezi ai marxismului, care reduc dialectica marxistă pur și simplu la o continuare a dialecticii hegeliene, atribuindu-i toate viciile acesteia din urmă. De asemenea, sînt supuse unei critici și încercările unor filozofi marxiști contemporani de a prezenta dialectica marxistă ca o simplă reunire a dialecticii hegeliene cu materialismul filozofic, ca și accentuarea de către ei a elementului de continuitate dintre Hegel și Marx în detrimentul discontinuității și a opoziției dintre ei. În ultima parte a capitolului este relevată însemnătatea criticii hegelianismului făcută de către clasicii marxismului, insistîndu-se îndeosebi asupra contribuției, de importanță capitală, a lui Lenin la studierea și valorificarea critică a dialecticii hegeliene.

Autorul începe abordarea obiectului propriu-zis al lucrării, în mod îndreptățit cu analiza *Fenomenologiei spiritului* care, după cum a arătat Marx, este „locul de naștere al filozofiei hegeliene". Relevăm din această analiză evidențierea superiorității lui Hegel față de Kant; în vreme ce la Kant logicul este rupt de istoric, formele cunoașterii sînt rupte de conținutul cunoașterii, la Hegel, formele conținutului, adică formele cunoașterii istoric realizate, sînt privite în procesualitatea lor și în strînsă legătură cu conținutul lor concret. Un alt aspect pozitiv al *Fenomenologiei spiritului*, scos în evidență, este acela că Hegel — deși în chip mistificat — introduce în logica dialectică „momentul ancorării sale în practică". În ceea ce privește însă observația autorului potrivit căreia „considerarea obiectelor ca procese de mișcare și înțelegerea obiectivității lor, ca produs al înstrăinării subiectului, ar constitui două principii ale logicii dialectice" (vezi p. 149), o socotim inexactă. E evident că aici nu este vorba de principii ale logicii dialectice ci de cele ale metodologiei dialectice hegeliene. De altfel, întregul capitol de care ne ocupăm desprinde în mod just miezul rațional al acestei opere hegeliene.

Un loc important este acordat concepției înstrăinării, al depășirii cît și legilor fundamentale ale dialecticii (unitatea și lupta contrariilor, negația negației, dezvoltarea sub formă de salt) care pot fi desprinse din *Fenomenologia spiritului*. Autorul se declară de acord cu G. Lukács în privința interpretării categoriei înstrăinării, subliniind în același timp rădăcina și funcția socială a acesteia, precum și importanța ei din punctul de vedere al logicii dialectice. Într-un subcapitol special, autorul expune critica făcută *Fenomenologiei spiritului* de către Marx în problema înstrăinării, a negativității, a dezvoltării etc. Deși în capitolul de față se insistă mai mult asupra aspectelor metodologice, care pot fi valorificate din *Fenomenologia spiritului* (ce-i drept aceste aspecte sînt mai abundente în această operă hegeliană decît cele propriu-zise de logică dialectică), în ansamblul ei, analiza „locului de naștere" a filozofiei hegeliene este fără îndoială valoroasă.

Ultimele capitole sînt nemijlocit legate de obiectul propus spre a fi analizat. Dintre acestea, cele mai interesante ni se par capitolele în care se reliefează

critica hegeliană a metafizicii și a logicii formale, precum și cel în care este tratată dialectica formelor gîndirii pe baza *Științei logicii*. Prezentînd dialectica ființării și a esenței, autorul reliefează implicit caracterul panlogist al întregului sistem hegelian. În legătură cu acest aspect al filozofiei lui Hegel autorul trebuia — după părerea noastră — să prevină și aici, cum face mai tîrziu, pe cititorii marxiști ai lui Hegel de pericolul de a confunda dialectica obiectivă cu reflectarea ei în dialectica subiectivă.

Subliniind importanța luptei împotriva panlogismului, Lenin îl cita pe Feuerbach „cît de lipsit de rațiune este să vrei să transformi existența metafizică în existența fizică, existența subiectivă în existență obiectivă, existența logică sau abstractă iarăși în existență nelogică, reală!" și a adnotat că citatul de față este „remarcabil (contra lui Hegel) și a idealismului"[1].

Dacă panlogismul este o formă de manifestare tipică a idealismului obiectiv, care ajunge în pragul materialismului (vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 139, 251, 196), acest panlogism hegelian înțeles în mod greșit poate să ducă un materialist la idealismul obiectiv, la identificarea legității obiective cu reflectarea ei rațională.

Atitudinea nihilistă a multor logicieni marxiști față de logica formală se datorește în ultimă instanță criticii făcută de Hegel logicii aristotelice. Avînd, în vedere desigur, acest fapt, autorul analizează poziția lui Hegel față de logica formală, arătînd că el nu pune la îndoială legitimitatea logicii formale ca moment al cunoașterii. P. Apostol critică pe drept cuvînt, poziția lui G. Lukács și H. Lefèbvre care, pornind de la distincția făcută de către Hegel între intelect și rațiune admit existența a două facultăți diferite de gîndire. Dacă Hegel a considerat rațiunea ca o depășire a intelectului, ceea ce este relativ justificat, după cum a arătat și Engels, în cazul lui G. Lukács și H. Lefèbvre avem de-a face cu o separare rigidă a acestor două momente ale gîndirii umane. Interpretînd în mod adecvat poziția lui Hegel față de logica formală și criticînd teza greșită a acelora care confundă logica formală cu metafizica, P. Apostol contribuie la elucidarea raportului dintre logica formală și logica dialectică marxistă.

Este știut că logica dialectică hegeliană este expusă în secțiunea *Logica subiectivă*, a treia parte a *Științei logicii*. Dialectica formelor gîndirii este deci tratată în această secțiune a cărții lui Hegel. Principiul în lumina căruia autorul valorifică teoria hegeliană privitoare la dialectica formelor gîndirii ni se pare cu totul just. *„Înțelegerea materialistă a logicii dialectice hegeliene impune dezontologizarea ei"* (Subliniere a autorului la care subscriem și noi — p. 209). Se înțelege — și e bine că autorul precizează aceasta — că nu este vorba de o dezontologizare formalistă, subiectivistă, ci de respingerea mistificării panlogiste, proprie lui Hegel. În capitolul de care ne ocupăm este valorificată în mod critic trecerea dialectică a formelor inferioare ale gîndirii la cele superioare (conceptul, judecata: de existență, reflexivă, de necesitate, conceptuală, silogismul: de existență, reflexiv, de necesitate). În general ne declarăm de acord cu modul în care autorul tratează această problemă. Sînt puține la număr acele formulări la care nu putem subscrie. Vezi de pildă *„subiectul* (sublinierea autorului), constituie baza existenței ideale a predicatului" (p. 200). Imprecisă ni se pare și formularea referitoare la termenii judecății conceptuale (p. 205), iar părerea autorului privitoare la considerarea conceptului drept superior din punctul de

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 53.

vedere ale reflectării față de judecată și raționament o considerăm discutabilă.

Lenin a caracterizat, după cum se știe, *Știința logicii* ca fiind opera cea mai idealistă a lui Hegel dar care „conține *în măsura cea mai mică* idealism *și în măsura cea mai mare* materialism". „Contradictoriu, dar aceasta este realitatea!"[1]. Această caracterizare este cu totul confirmată îndeosebi de teoria Ideii lui Hegel. Într-un capitol aparte autorul evidențiază elementele raționale extrem de prețioase ale Ideii hegeliene menționate de către V. I. Lenin în *Caiete filozofice*. Ideea hegeliană exprimă — bineînțeles într-un mod mistificat — pe de o parte realitatea obiectivă în procesualitatea ei logică, pe de altă parte procesul reflectării acestei legități în cunoașterea umană, adevărul ca proces. Relevăm din această parte a lucrării o explicație reușită a rădăcinilor mistificării în teoria Ideii. Interpretînd în mod just actul „punerii sau afirmării sau instituirii (Setzung)", P. Apostol arată că, actul instituirii este de fapt, abstracțiunea autodezvoltării realității care însă este forță reală, în timp ce corespondentul ei hegelian este doar o simplă nălucă, act de gîndire transformat într-un demiurg (p. 229). Iată încă o dezvăluire a panlogismului hegelian care constituie o contribuție la interpretarea marxistă a filozofiei hegeliene.

Problema singular-particular-general este una din problemele filozofice fundamentale, de care s-au lovit marii filozofi înaintea apariției marxismului (Platon, Aristotel, nominaliștii, realiștii etc.) fără să aducă o soluție cu totul justă. Hegel a dat o asemenea soluție acestei probleme care, în ciuda bazei sale idealiste, a ușurat rezolvarea ei definitivă, de către filozofia marxistă. Autorul, în mod cu totul îndreptățit, analizează pe larg într-un capitol special, — poziția lui Hegel în această problemă. Relevăm din această analiză sublinierea faptului că problema raportului dintre general-particular-singular, apare la Hegel înainte de toate ca un aspect al dialecticii social-istorice (p. 237). În încheierea capitolului P. Apostol arată, pe baza criticii făcută de către Marx și Engels, caracterul profund idealist, mistificat al înțelegerii hegeliene a raportului particular-singular și general. Sîntem cu totul de acord cu observația sa, că la Hegel generalul este hipostaziat și ocupă un rol suveran față de particular și singular. Se înțelege că aceasta se datorește faptului că în filozofia hegeliană generalul (idealul) este considerat nu ca reflectarea generalului (a legității) obiectiv existent, ci invers.

Baza idealistă a sistemului filozofic a lui Hegel nu i-a permis să seziseze decît în mod mistificat, în logica sa dialectică, dialectica procesului de cunoaștere a realității obiective. Această surprindere mistificată a dialecticii obiective face posibilă „răsturnarea" materialistă a logicii dialectice (dar idealiste) a lui Hegel. Dar această sarcină — din motive lesne de înțeles — nu poate fi îndeplinită de filozofi care exprimă interesele acelor clase sociale, ce sînt interesate tocmai în *ascunderea* dialecticii obiective. Sarcina răsturnării materialiste a dialecticii hegeliene, sarcină de importanță capitală — după cum remarcă autorul în capitolul de încheiere intitulat „Depășirea logicii dialectice hegeliene" — revine filozofilor clasei muncitoare, a acelei clase care este profund interesată în dezvăluirea dialecticii obiective și deci în fundamentarea și elaborarea materialistă a logicii dialectice. Considerăm că volumul recenzat constituie în ansamblul său o contribuție foarte apreciabilă în îndeplinirea acestei grele sarcini. Observațiile noastre critice care, în majoritatea cazurilor, se referă la

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 197.

probleme de amănunt nu afectează nicicum valoarea incontestabilă a rezultatului cercetărilor întreprinse de autor de mulţi ani în direcţia dezvăluirii sîmburelui raţional al filozofiei hegeliene, efort care s-a concretizat în volumul de faţă. Aşteptăm cu foarte mult interes al doilea volum unde vor fi arătate mai pe larg problemele propriu-zise ale logicii dialectice în filozofia hegeliană.

T. Papadopol-G. Offenberger

Marxismul şi iraţionalismul

„Uneori e tot atît de util să citeşti filozofie proastă ca şi filozofie bună. Filozofia bună ne poate spune adevărul despre univers, dar cea proastă ne poate spune ceva despre mintea omului. Ea nu poate să ne spună adevărul despre univers, dar ea nu poate să nu spună adevărul despre autorul ei. Mai mult decît atît : ea ne spune adevărul despre cititorii ei".

La aceste cuvinte spirituale ale lui John Lewis, autorul cărţii *Marxismul şi iraţionaliştii* [1], am putea adăuga doar că, deoarece filozofia proastă nu dezvăluie singură adevărul despre ea însăşi, poate fi de mare folos o călăuză care să ne ajute să cunoaştem acest adevăr, să-i sezisăm adevărata înfăţişare. Această sarcină o îndeplineşte cu succes în ceea ce priveşte tendinţele iraţionaliste din filozofia şi ideologia burgheză din Anglia de astăzi — cartea lui J. Lewis.

De dimensiuni modeste, ea nu pretinde, firește, să prezinte o expunere sistematică şi completă a principalelor curente ale filozofiei iraţionaliste contemporane şi nici să urmărească evoluţia istorică a iraţionalismului modern, ci numai să schiţeze un tablou de ansamblu al tendinţelor iraţionaliste din ideologia burgheză engleză contemporană, să arate cum iraţionalismul constituie una din tendinţele centrale care pătrund întreaga ideologie burgheză de astăzi şi să opună totodată iraţionalismului burghez raţionalismul zilelor noastre — filozofia marxistă, moştenitoare legitimă a celor mai bune tradiţii ale raţionalismului clasic. Scrisă într-o formă vioaie, colorată, cartea atinge o mare varietate de probleme — de la critica filozofiei lui Berkeley şi Hume la cea a lui B. Russel, Broad sau Ayer ; de la spiritism la tendinţele reacţionare din literatura engleză contemporană, de la problema caracterului legilor statistice la cea a relaţiei dintre logica formală şi cea dialectică, de la speculaţiile abstruse ale lui G. E. Moore la conferinţele de popularizare a filozofiei idealiste organizate de radiodifuziunea britanică — autorul urmărind de-a lungul tuturor acestor probleme firul roşu indicat de titlul cărţii : lupta marxismului împotriva iraţionalismului contemporan.

Filozofia burgheză contemporană aruncă la lada cu gunoi cuceririle gîndirii înaintate a umaniştilor şi raţionaliştilor epocii de ascensiune a burgheziei.

[1] John Lewis, *Marxism and the Irrationalists*, 1955, Lawrence and Wishart, London, 140 p. Cap. I. *Ce sînt idealismul şi materialismul ?* ; cap. II. *În ce constă falsitatea concepţiei lui Berkeley* ; cap. III. *Respingerea materialismului mecanicist* ; cap. IV. *Ce este materia ?* ; cap. V. *Ordinea raţională a naturii* ; cap. VI. *Rădăcinile judecăţii umane sănătoase* ; cap. VII. *Natura supranaturalului* ; cap. VIII. *Vrăjitoria şi profesorii* ; cap. IX. *Moartea şi învierea idealismului* ; cap. X. *Ştiinţa şi sistemul naturii* ; cap. XI. *Fapt sau ficţiune* ; cap. XII, *Marxismul şi lumea în schimbare* ; cap. XIII. *Omul şi natura*,

Reprezentanţii ei de astăzi — arată J. Lewis în cartea sa — manifestă tendinţe de reîntoarcere la erorile filozofiei medievale : înlocuirea gîndirii raţionale critice cu credinţa iraţională, apelul la intuiţie sau la revelaţie ca pretinse mijloace de dobîndire a adevărului, enunţarea dogmatică fără justificare raţională a tezelor, sprijinirea pe principiul autorităţii. Ei subminează făţiş, sau într-o formă mascată, încrederea în valoarea ştiinţei deschizînd porţile religiei şi superstiţiei, diferitelor forme de credinţă în supranatural ; răspîndesc în variate forme scepticismul, neîncrederea în capacitatea raţiunii omeneşti de a cunoaşte realitatea, pesimismul istoric, neîncrederea în viitorul omenirii şi în progresul social. Filozofii burghezi şi savanţii care se găsesc sub influenţa filozofiei idealiste „salută orice semn de iraţionalitate *(unreason)* în lume" [1].

Cum se explică cotitura spre iraţionalism a filozofiei burgheze ? În capitolul I al cărţii sale, J. Lewis schiţează unele indicaţii privind rezolvarea problemei rădăcinilor sociale şi gnoseologice ale iraţionalismului modern, problemă asupra căreia revine şi în alte capitole. După părerea lui, posibilitatea unei evoluţii în direcţia iraţionalismului este cuprinsă în însăşi natura idealismului raţionalist şi obiectiv. Idealismul obiectiv presupune identitatea gîndirii şi a existenţei, identitatea dintre logic şi real. Dar cum, de fapt, gîndirea *reflectă* realitatea, dar nu este identică cu ea, cum există totdeauna o anumită necoincidenţă între gîndire şi realitate, o reflectare numai aproximativ adecvată a realităţii în gîndire, descoperirea acestei necoincidenţe poate duce la cealaltă extremă : afirmarea neputinţei raţiunii de a cunoaşte realitatea ; astfel, idealismul, „care a încercat să fie obiectiv", se transformă „în scepticism şi subiectivism pur" (p. 6). În general, raţionalismul abstract, metafizic, care nu înţelege caracterul complex al cunoaşterii, faptul că în ciuda conţinutului său obiectiv şi absolut, cunoaşterea prezintă şi un moment subiectiv şi relativ s-a dovedit şi se dovedeşte neputincios în faţa scepticismului iraţionalist care speculează tocmai aceste momente (vezi paragraful *„Caracterul neştiinţific al raţionalismului abstract"*, p. 20 ş.u.).

Dar aci nu este vorba de „o evoluţie pur intelectuală sau teoretică". Rădăcinile gnoseologice şi cele teoretice ale iraţionalismului cuprindeau doar posibilitatea iraţionalismului care a devenit o realitate numai în anumite condiţii social-istorice. Iraţionalismul contemporan oglindeşte criza societăţii capitaliste, arată Lewis. Optimismului burgheziei ascendente îi corespundea convingerea ideologilor ei că lumea este raţională, că raţiunea omului o poate cunoaşte şi stăpîni. Astăzi, însă, lumea trebuie să apară ca iraţională, ininteligibilă, inaptă de a fi supusă unei analize raţionale acelora care nu pot sau nu vor să vadă „dincolo de ordinea actuală a societăţii", ideologilor acelei clase care nu poate să recunoască logica mişcării istorice actuale pentru că aceasta o condamnă la pieire [1].

---

[1] Prof. Stebbing, în cartea *Filozofia şi savanţii*, citat de J. Lewis, *Marxism and the Irrationalists*, p. 59. Trimiterile ulterioare le vom da în text indicînd numai pagina.

[1] Starea de spirit care generează iraţionalismul contemporan este exprimată pregnant de scriitorul creştin Alexander Miller în cartea sa *Semnificaţia creştină a lui Karl Marx* (!) din care Lewis citează următoarele rînduri semnificative : „Evenimentele ne scapă din mînă, generaţia noastră este la discreţia unor forţe gigantice a căror natură nici un om nu poate să o înţeleagă şi care nu pot fi controlate de colectivităţi democratice. Viitorul societăţii este făurit de influenţe impersonale sau demonice, încît o intervenţie bazată pe raţiune *(intelligent)* este imposibilă sau lipsită de sens".

„Ştiinţa, aliatul şi auxiliarul de altă dată, a devenit un duşman al ordinei sociale existente, scrie John Lewis, explicînd geneza iraţionalismului contemporan. Civilizaţia burgheză nu mai poate face faţă problemelor sale, de aceea omul şi natura, societatea umană şi economia trebuie să apară ca de neînţeles *(incalculable)*. Dacă raţiunea domneşte, atunci civilizaţia burgheză trebuie să recunoască propria sa neputinţă, falimentul său ; de aceea raţiunea trebuie să fie detronată" (p. 59).

Într-un paragraf intitulat *Ne pierdem oare încrederea în ştiinţă ?*, J. Lewis redă cuvintele lui B. Russell, după părerea căruia în epoca noastră s-ar petrece un fenomen ciudat : tocmai cînd „omul de pe stradă" a început să capete încredere în ştiinţă, arată Russell, omul din laborator, omul de ştiinţă, e pe cale de a pierde această încredere. Ne putem îndoi, remarcă Lewis, că omul de ştiinţă mijlociu şi-ar pierde încrederea în ştiinţă, e cert însă că există o vastă campanie care urmăreşte să facă pe omul de pe stradă să şi-o piardă pe a sa, campanie ce foloseşte mijloacele cele mai variate : cărţi de „popularizare" a ştiinţei, conferinţe radio, articole scrise în presa cotidiană şi periodică de oameni presupuşi competenţi etc. Ofensiva iraţionalistă împotriva ştiinţei este dusă uneori în forme făţiş obscurantiste ca în cazul curentelor şi tendinţelor care propovăduiesc reîntoarcerea la religie, la doctrinele teologice medievale, propagă spiritismul, într-un cuvînt caută să reabiliteze credinţa în supranatural, curente pe care J. Lewis le înglobează sub denumirea de „supranaturalism". Alteori, iraţionalismul îmbracă forme mai voalate ca în cazul pozitivismului logic care pretinde că este o filozofie strict ştiinţifică şi că aplică o analiză logică riguroasă problemelor filozofice sau al pragmatismului care pretinde că luptă împotriva oricăror speculaţii metafizice în numele vieţii practice.

Legătura dintre pozitivismul logic şi iraţionalism apare clar în atacul pozitiviştilor împotriva noţiunilor de cauzalitate şi necesitate obiectivă. Acestei probleme îi sînt consacrate trei capitole ale cărţii lui Lewis (V, VI şi X).

Empiriştii şi pozitiviştii contemporani reiau tezele lui Hume, Kant, Mach, Avenarius, despre caracterul subiectiv al cauzalităţii şi necesităţii, tezele după care legile şi teoriile ştiinţei nu exprimă conexiunea obiectivă a fenomenelor ci sînt simple construcţii mintale, ficţiuni, un simplu rezumat sau sistematizare a observaţiilor în vederea unui scop practic [1]. Supunînd concepţia empiristă-subiectivistă asupra cauzalităţii unei critici pătrunzătoare, Lewis dezvăluie implicaţiile ei iraţionaliste. A contesta conexiunea obiectivă a fenomenelor, arată Lewis, înseamnă a nega caracterul *raţional* al naturii, faptul că natura prezintă o ordine raţională. „Rupînd părţile conexe ale naturii unele de altele rămînem cu un talmeş-balmeş de fapte lipsite de sens" (p. 47). Tocmai conexiunea obiectivă a fenomenelor naturii constituie „inteligibilitatea universului" ; a înţelege natura înseamnă tocmai a dezvălui conexiunea fenomenelor. Ştiinţa nu se mulţumeşte să descrie fenomenele naturii sau să înregistreze o pură regularitate fenomenală : ea explică fenomenele arătînd de ce au loc aşa şi nu altfel şi ea face aceasta dezvăluind tocmai conexiunea obiectivă a fenomenelor, legilor lor. Astfel, ştiinţa se ridică neîncetat de la contingent la necesar, de la faptul brut, inexplicabil în aparenţă, arbitrar, la legea care îl explică, de la o conexiune la alta mai adîncă, mai cuprinzătoare. Empirismul subiectivist, negînd cau-

[1] Neopozitivistul Ayer spune, referindu-se la Hume, „Vederile noastre cu privire la natura cauzalităţii rămîn în esenţă aceleaşi cu ale lui". *(Limbajul, adevărul şi logica,* citat de J. Lewis).

zalitatea și legitatea obiectivă a naturii, sapă însăși „rădăcina științei și a judecății umane sănătoase" (p. 51).

Care e semnificația socială a ofensivei empiriștilor împotriva principiului cauzalității ? Este ceea ce Lewis numește „teama de a nu descoperi prea mult", teama de ceea ce poate revela analiza cauzală dacă este aplicată vieții sociale. „Cea mai mare teamă este ca nu cumva legea cauzală să fie aplicată studiului societății sau istoriei. Chiar atunci cînd validitatea ei este acceptată în lumea fizică, ea este negată în ceea ce privește treburile omenești, dar cel mai sigur lucru este de a nu avea de-a face deloc cu ea" (p. 60). Aplicat la societate, empirismul agnostic devine, prin ploconirea în fața faptului brut și prin negarea legăturilor interne, a legilor și tendințelor de dezvoltare ascunse în spatele faptelor, baza metodologică a apologeticii, a conservatorismului, „a apărării statusquo-ului" (p. 105).

Unii gînditori idealiști încearcă să dovedească iraționalitatea universului folosind datele științelor contemporane ale naturii. Așa de pildă, Lewis supune criticii teza lui H. Dingle, profesor de istoria științelor la University College din Londra, care afirmă în cartea sa *Aventura științifică*, referindu-se la datele fizicii contemporane, că dacă am încerca să legăm datele experimentale nu în conformitate cu formele subiective ale rațiunii noastre, ci în conformitate cu structura reală a universului, am căpăta un tablou irațional al lumii. Dingle caută astfel să găsească iraționalitatea „în însăși esența lucrurilor". În realitate, arată Lewis, este vorba de faptul că știința modernă a arătat că lumea nu poate fi descrisă în termenii unei gîndiri mecaniciste sau a unei gîndiri care se limitează numai la logica formală. Știința modernă este incompatibilă cu tabloul simplist al unei lumi compuse din particule solide, invariabile care interacționează după legile mecanicii. Lumea nu este o mașină ale cărei părți pot fi separate rămînînd identice cu ele însele. Aceasta nu înseamnă însă că lumea este irațională : din moment ce persistă legitatea și cauzalitatea, există raționalitate, inteligibilitate, dar o raționalitate dialectică. În fond, avem de-a face aci cu un procedeu clasic al iraționalismului modern care îl însoțește încă de la nașterea sa, acela de a conchide din neputința gîndirii metafizice și a logicii formale de a oglindi adecvat realitatea asupra neputinței rațiunii omenești în general și a oricărei logici în general.

Scopul teoriilor care neagă obiectivitatea legilor științei și a cauzalității ca și al teoriilor care încearcă să dovedească spiritualitatea materiei, faptul că materia este o proiecție a conștiinței" — al teoriilor vitaliste etc. este „de a demonstra cel puțin un lucru : că știința nu exclude posibilitatea supranaturalului". Criticii diferitelor forme ale „supranaturalismului" îi consacră Lewis în special capitolul VII intitulat *Natura supranaturalului*.

După cum înflorirea misticismului în epoca apariției creștinismului a fost expresia crizei societății sclavagiste, recrudescența actuală a „supranaturalismului" în țările burgheze oglindește, după Lewis, — desigur în alte condiții și cu deosebiri esențiale — descompunerea societății capitaliste. Încercările de reabilitare a credinței în supranatural îmbracă diverse forme. Una din cele mai influente orientări în acest sens în Anglia de astăzi e aceea în direcția teoriei pe care Lewis o numește a „adevărului dublu". Teoria adevărului dublu care a servit ideologilor burgheziei ascendente pentru a îngrădi domeniul religiei și a elibera știința de religie este folosită de iraționaliștii englezi contemporani într-un sens opus, pentru a îngrădi știința și a reabilita religia.

Teoria adevărului dublu îmbracă cel mai adesea forma dualismului — de inspirație kantiană — dintre lumea științei și lumea moralei. Lumea științei, spun iraționaliștii, este lumea fenomenelor fizice supuse determinismului; știința nu poate însă explica valorile etice care pot, chipurile, să se întemeieze numai pe religie. În această ordine de idei, Lewis redă, în paragraful intitulat *B.B.C.-ul și reconcilierea științei și a credinței*, părerile prof. J. Baillie care a dezvoltat în cadrul unei serii de conferințe organizate în 1952 de radiodifuziunea britanică pe tema „știință și credință" — teza după care știința se ocupă cu „*cum*-ul lucrurilor" *(the how of things)*, cu felul cum se desfășoară fenomenele naturii, religia cu „*de*ce-ul vieții" *(the why of life)*; religia singură ar putea da un scop, un sens, vieții omenești. Aceste două lumi, lumea științei și lumea religiei sînt „complementare", dar în același timp știința trebuie să fie subordonată religiei care desemnează scopurile cărora trebuie să fie subordonată utilizarea rezultatelor științei. Pe aceeași linie, a opoziției dintre știință și moralitate, merg grupul de literați reacționari în frunte cu poetul T. S. Eliot, care caută rădăcinile crizei sociale și morale a societății engleze contemporane în faptul că sub influența dezvoltării științelor naturii oamenii au adoptat un punct de vedere umanist, în locul unuia teologic. O altă variantă, să-i zicem *ontologică*, a teoriei adevărului dublu este susținută de G. Ardley în cartea cu titlul semnificativ *Kant și Toma de Aquino, temeliile științei moderne*: știința se limitează la lumea fenomenală (în sensul kantian), de aceea ea nu poate contrazice religia; realitatea în sine nu poate fi cunoscută prin mijloacele științei, ci numai prin ale teologiei care nu uzează de schemele și categoriile subiective ale științei. Adepții teoriei adevărului dublu încearcă în general să se sprijine pe argumentul că știința se referă numai la domeniul cantității și este pur analitică, în consecință ea nu ar putea să ducă la cunoașterea valorilor morale și estetice. În felul acesta, bazîndu-se pe o imagine denaturată a științei și a metodelor științei, iraționaliștii încearcă să scoată domeniul uman și social din cîmpul cercetării științifice și să-l anexeze religiei. Ei se întrec în a afirma că știința este imorală și antiumană, că ea distruge prin determinismul său, chipurile, „mecanic", „credința în idealuri și libertate" (J. Baillie). În realitate, arată Lewis, extinderea metodelor științei bazată pe materialism asupra omului — considerat în specificul său și nu în mod mecanicist — reprezintă baza adevăratului umanism. Nu știința și materialismul, ci, dimpotrivă, tocmai dualismul care izolează omul de natură subminează valorile morale lipsindu-le de orice temei și criteriu obiectiv și deschizînd calea subiectivismului și scepticismului etic. „Supranaturalismul" este prin însăși esența sa antiuman, el este legat indisolubil de neîncrederea în forțele omului, de o concepție defetistă și pesimistă asupra naturii umane. „Concepția că întreaga natură umană este cumva complet viciată și că omenirea luată colectiv și individual este într-o stare de decadență este singura bază pe care se poate invoca necesitatea unei mîntuiri prin mijloace supranaturale. Nu există vreo altă bază pe care să se poată înălța suprastructura idealismului filozofic sau a teologiei supranaturale decît această concepție pesimistă despre natura umană" (p. 79). Lewis arată că materialismul dialectic se opune nu numai „supranaturalismului" dar și oricărei filozofii „reducționiste" de tipul „nimic altceva decît"... *(„nothing but" philosophies)*, adică concepțiilor care în-

cercă să *reducă* fenomenele biologice, sociale sau spirituale la *altceva* decît sînt, care afirmă că societatea nu este de fapt „nimic altceva decît" o mișcare a moleculelor, idealul nu este ideal, eticul nu este etic, ele nu sînt altceva decît combinații de atomi etc. Din punctul de vedere al materialismului marxist, arată Lewis, mintea omului, problemele umane ale stăpînirii naturii prin tehnică și a organizării sociale a producției, responsabilitatea morală a omului, activitatea spirituală a omului, exprimată în artă, știință, filozofie, „sînt ceea ce sînt", au specificul lor calitativ care nu poate fi redus la nimic altceva [1].

Interesante sînt considerațiile pe care le face Lewis privind consecințele gnoseologice și metodologice iraționaliste ale supranaturalismului. Credința în supranatural implică renunțarea la metodele științei bazate pe experiență și gîndire rațională și înlocuirea lor cu intuiția, trăirea subiectivă neverificabilă obiectiv, cu referirea la revelație etc. Ea duce la un subiectivism extrem și la dogmatism, precum și la reînnoirea principiului autorității care singur poate decide între două „adevăruri" pretins intuite sau revelate.

Legătura neo-pozitivismului sau a pozitivismului logic cu iraționalismul este întrucîtva mai complexă. Ceea ce constituie specificul neopozitivismului este faptul că el își maschează obscurantismul și iraționalismul în haina exterioară a unei stricte raționalități și a unui pretins caracter științific, că el propovăduiește, după expresia lui M. Cornforth „renunțarea la rațiune și știință în numele rațiunii și științei". Se găsesc însă unii popularizatori zeloși ai filozofiei neopozitiviste care se grăbesc să tragă din premisele neopozitivismului concluzii care dezvăluie legătura acestuia cu obscurantismul cel mai cras. Capitolul VIII al cărții lui Lewis, care poartă ca titlu *Vrăjitoria și profesorii* aduce unele exemple pregnante în acest sens. Astfel, profesorul chimist Michael Polanyi, într-un articol intitulat *Stabilitatea credințelor* [1], susține că «este imposibil să răstorni o teorie prin indicarea de fapte care o contrazic. Ipoteze suplimentare ... pot fi oricînd introduse pentru a extinde teoria inițială astfel încît să acopere noile fapte». Nu există nici o deosebire principială între sistemul lui Copernic și cel al lui Ptolemeu: acesta din urmă explica tot atît de satisfăcător faptele cu ajutorul unui număr de ipoteze suplimentare. Tot astfel nu există nici o deosebire principială între știință de o parte și religie sau magie de altă parte: și una și celelalte reprezintă „sisteme de credințe" care concordă la fel de bine cu faptele și între care alegerea este pur convențională. Polanyi trage concluzia că trebuie să renunțăm la „obsesia critică" și să „dobîndim capacitatea de a avea credințe", cu alte cuvinte să renunțăm la rațiune și să o înlocuim cu credința irațională. Dar în toată această teorie nu este greu de recunoscut o variantă a tezei neopozitivistului Ayer după care „este aproape

[1] Capitolul *Respingerea materialismului mecanicist* cuprinde însă și unele formulări cu care nu putem fi de acord. Astfel, teza lui B. Russell, după care senzația fiind rezultatul acțiunii unui agent fizic asupra terminațiunilor nervoase precum și al unei serii de transformări fiziologice ulterioare, nu există nici un motiv pentru a presupune că rezultatul cortical final al acestor procese seamănă cu agentul inițial care le-a provocat, Lewis o numește *materalism* fiziologic. Dar o asemenea concepție care încearcă să folosească datele fiziologice pentru a trage din ele concluzii idealiste este în fond *idealism* fiziologic.

[1] *The Stability of Beliefs*, în *The Britisch Journal for the Philosophy of Science*, vol. III, n. 21.

totdeauna posibil să salvezi o teorie dacă ești gata să faci suficiente ipoteze suplimentare" (citat de Lewis, la p. 73) și, în general, a tezei pozitivismului logic după care adevărul reprezintă concordanța internă a unui sistem de propoziții.

Caracterizînd filozofia pozitivismului logic, Lewis insistă asupra lipsei sale de conținut, asupra sterilității sale și a rupturii sale de viață. Pozitivismul logic este iraționalist nu numai prin agnosticismul și subiectivismul său, prin negarea valorii abstracțiilor logice și în general a posibilității rațiunii de a cunoaște realitatea obiectivă, dar și prin faptul că el abstrage în mod deliberat rațiunea de la problemele reale ale vieții, precum și de la marile probleme ale concepției despre lume pe care le declară „lipsite de sens", îndreptînd-o asupra unor probleme scolastice de „analiză a limbii". „Pentru acești filozofi — scrie Lewis — gîndirea nu mai este puternica unealtă cu ajutorul căreia omul se poate libera de dominația naturii și de opresiunea socială, ci o tehnică menită să asigure că oricine ar încerca să folosească gîndirea în acest scop să fie încurcat în contradicții verbale..." (p. 80). Și mai departe: „analiza logică" reprezintă o distragere deliberată a rațiunii de la realitate sub pretextul desăvîrșirii instrumentului rațiunii, distrăgînd astfel gîndirea de la problemele periculoase". În felul acesta „gîndirea este izgonită și locul ei este luat de prejudecată, superstiție și dogmatism" (p. 81).

În cap. IX, *Moartea și învierea idealismului*, J. Lewis urmărește aceste aspecte ale pozitivismului contemporan în concepțiile unuia din fondatorii pozitivismului logic în Anglia, G. E. Moore[1]. Etica iraționalistă a lui Moore este un bun exemplu de felul cum în filozofia neopozitivistă raționalitatea aparentă a „analizei logice", a „sensului exact" al noțiunilor sau judecăților, nu face decît să camufleze atitudinea irațională, dogmatică în ceea ce privește *conținutul* însuși al problemelor respective. Conform concepției lui Moore, dezvoltată în cartea sa *Principia Ethica*, binele este o calitate intrinsecă a lucrurilor, analogă unei însușiri cum este, să zicem, culoarea verde și, ca și aceasta din urmă, obiect de percepție sau intuiție imediată. Acceptarea acestui punct de vedere, arată Lewis, nu înseamnă nimic altceva decît că valorile morale nu mai pot constitui obiect de discuție și argumentare rațională, ci urmează să fie enunțate dogmatic ca fundate pe o pretinsă *intuiție*, căci, scrie el, „se poate discuta despre opinii... dar nu se poate discuta despre bine dacă acesta este un fapt, după cum nu se poate discuta despre verde ca un fapt ultim al experienței". În felul acesta, Moore justifică sustragerea valorilor burgheze de la judecarea critică și proclamarea lor ca absolute, ca neavînd nevoie de nici o justificare rațională. Cînd rasistul Dr. Malan, remarcă, pe drept cuvînt, Lewis, afirmă că superioritatea albilor asupra negrilor nu este o părere a lui, ci un fapt pe care el îl constată, el se găsește în fond pe poziția lui Moore.

Capitolul XI, *Fapt sau ficțiune*, este consacrat criticii pragmatismului. După o analiză a teoriei pragmatiste a adevărului, care nu aduce prea multe lucruri noi, Lewis se oprește asupra aspectului irațional al pragmatismului. El arată că deși pragmatismul pretinde că luptă împotriva dogmatismului, el duce în realitate la un dogmatism irațional, la înlocuirea rațiunii cu credința irațională, dogmatică. În adevăr, pragmatismul susține dreptul și chiar obligația fiecăruia de a crede în ceea ce îi este

[1] Concepțiile lui G. E. Moore au fost supuse unei critici pătrunzătoare în cartea lui M. Cornforth, *Știința împotriva idealismului*.

avantajos şi totodată conferă valoarea de adevăr oricărei asemenea credinţe avantajoase sau utile. Dar „nu există convingere care să fie susţinută cu mai multă încăpăţînare şi afirmată mai dogmatic decît una care simţim nevoia să fie adevărată..." (p. 118). Acesta este „fundamentul oricărei credinţe dogmatice. *Trebuie* să fie adevărată pentru că vrem să fie adevărată" (ibidem).

Ultimele două capitole ale cărţii sînt consacrate expunerii unor aspecte ale filozofiei marixste pe care Lewis o opune filozofiei obscurantiste a burgheziei imperialiste. Astfel, capitolul XII, *Marxismul şi lumea în schimbare*, conţine o succintă caracterizare a dialecticii marxiste în opoziţie cu metoda metafizică, iar capitolul XIII şi ultimul, *Omul şi natura*, opune antiumanismului filozofiei burgheze contemporane umanismul socialist marxist.

Completînd cu o serie de date şi trăsături noi tabloul iraţionalismului burghez contemporan, cartea lui John Lewis aduce o contribuţie preţioasă la lupta împotriva ideologiei burgheze.

P. Vaida

SOCIOLOGI BURGHEZI DIN S.U.A. DESPRE PROBLEMA CLASELOR SOCIALE

Dintre problemele care preocupă sociologia burgheză contemporană, aceea a claselor sociale şi a relaţiilor între ele ocupă de mulţi ani un loc central. Leit-motivul puzderiei de articole, studii, închinate acestei probleme e combaterea teoriei marxiste a claselor şi a luptei de clasă care, chipurile, n-ar fi fost confirmată de istorie. Totodată, nu încetează tentativele menite să „demonstreze" că în capitalismul contemporan deosebirile de clasă se şterg tot mai mult, clasa burgheză şi proletariatul dispar în rîndul „clasei de mijloc", locul luptei de clasă fiind luat de colaborarea între clase, iar toate „stările" (termen născocit pentru a disimula împărţirea societăţii în clase) ar avea o situaţie aproximativ la fel de bună în cea mai bună dintre lumi.

Uneori însă, alături de glasul celor care înalţă osanale „veşnicului" capitalism, se face auzită şi cîte o voce mai mult sau mai puţin lucidă, rezultat al înţelegerii lipsei de temeinicie a poziţiei ideologilor burgheziei în problema amintită, lipsă de temeinicie care nu constituie pentru nimeni un secret. O asemenea atitudine transpare şi în articolul lui F. B. Montaque *Clasele sau stările societăţii* apărut în nr. 5/1956 al cunoscutei reviste americane *Sociologia şi cercetarea socială.*

Autorul articolului porneşte de la constatarea că în sociologia contemporană (burgheză, precizăm noi — C.V.) termenul de clasă socială îşi asumă o importanţă inversă în raport cu claritatea sa. Iar lipsa de claritate provine mai ales din tendinţa de a se defini clasele sau stările sociale în special sub prisma prestigiului, grupurile sociale fiind delimitate de către sociologi — mai ales din punctul de vedere al prestigiului de care se bucură.

Această accentuare a importanţei prestigiului în dauna „relaţiilor de putere între diferite grupuri sociale" poate duce la unele confuzii, conchide autorul. Astfel, există o „considerabilă confuzie" printre sociologii burghezi americani în problema existenţei sau non-existenţei claselor sociale în S.U.A. Unii, arată autorul, socotesc că nu există asemenea clase şi, nici n-ar trebui să se discute despre aceasta".

Pornind de la aceste constatări, F. B. Montaque afirmă că folosirea „a ceea ce poate fi numit concepţia clasic-istorică a clasei sociale" ar putea înlătura confuzia care există în prezent în această privinţă. După această concepţie, citez „clasele ar fi compuse din oameni care se găsesc în relaţii similare faţă de procesele economice *(în similar relationships to the economic processess)* şi ar include indivizi sau grupuri de prestigiu variat'. Dacă se ia în considerare un asemenea criteriu de împărţire a oamenilor în clase sociale, arată

în continuare autorul, atunci în S.U.A. există clase.

Astfel, ar fi greu să se nege existența unei clase muncitoare „cu implicații proletare", caracterizată ca o clasă muncitoare liberă, „fără o proprietate largă, care trăiește din vînzarea muncii sale pentru salariu". Membrii acestei clase au în perioada prosperității un standard de viață relativ ridicat și într-o „societate inferioară" pot trece pentru un timp drept o clasă de mijloc. Aceasta însă *„este un produs de fațadă,* posibil în masa productivă din care ei fac parte" (sublinierea noastră —C.V.). Această situație temporară relativ mai bună a muncitorilor nu poate însă, „oricît s-ar argumenta, să schimbe relațiile lor stabilite față de procesele economice care există și prin urmare, nu schimbă clasa lor. Orientarea lor general economică rămîne aceeași". Să notăm această afirmație și să vedem ce spune mai departe F. B. Montaque.

Cît privește clasa afaceriștilor, arată el în continuare, aceasta poate fi „ușor identificată în societatea noastră". Ea este formată din acei al căror venit provine din proprietate *(„from the owner ship of property").* Întrucît se află în aceleași relații față de procesele economice, membrii acestei clase tind să aibă interese economice similare și să subscrie la o ideologie comună. „Se pare dificil, recunoaște pe ocolite autorul, să se nege că acest grup, deține o considerabilă putere în problemele politice și economice..." ale țării.

Iată, așadar, recunoscută, cu o franchețe rar întîlnită în scrierile scutierilor ideologici contemporani ai capitalismului, existența *și în S.U.A.* a unui proletariat „obișnuit", lipsit de proprietate, silit să-și vîndă „munca" sa pentru a avea din ce trăi, precum și a unei burghezii, la fel de „obișnuite", care deține o imensă putere asupra treburilor politice și economice ale statului.

Iată cum, prin cîteva fraze scurte dar destul de cuprinzătoare ale unui sociolog burghez aflat într-un acces de sinceritate, plesnește ca un balon de săpun mitul „transformării" clasei muncitoare într-o clasă de mijloc ; această transformare „se vădește a fi numai o aparență trecătoare, un produs de fațadă, o „îmburghezire exterioară", cum se exprimă autorul în altă parte, aparență care nu schimbă și nu poate schimba situația clasei muncitoare. S-ar putea găsi oare, o mai bună desmințire și combatere decît aceasta, prin cuvîntul unui autor burghez a faimosului și mult trîmbițatului capitalism „popular", care ar transforma pe capitalist în funcționar, iar pe muncitor în capitalist ?

Fără să-și dea seama, autorul dezvăluie în continuare și faptul că cele două clase a căror existență o demonstrează, anume clasa muncitoare și clasa burgheză formează clasele, forțele sociale principale și în Statele Unite de astăzi. Astfel, definind clasa mijlocie ca un „grup potențial de putere", arată că aceasta „împrumută puterea sa latentă fie clasei muncitoare, fie clasei marelui business, după împrejurări".

Cu tot modul de exprimare adesea voalat și imprecis, toate acestea sînt recunoașteri cu care sociologii burghezi contemporani nu ne onorează prea des. La un moment dat, autorul articolului își dă seama că a mers prea departe, se sperie și începe să dea înapoi. Clasele sînt definite aici, „într-un fel care poate fi socotit quasi-marxist", dar — continuă el — relațiile care există între ele în S.U.A. nu pot da naștere la conflicte de clasă care ar duce la schimbări revoluționare, la transformarea completă a puterii. Nu, relațiile care există între aceste clase în S.U.A., pot fi mai bine caracterizate ca o „colaborare antagonică", iar obiectivul lor este nu să stabilească „o nouă stare de relații", ci

să aducă unele schimbări în sensul modificării situației social-economice existente.

Cum s-ar spune, există clase sociale în S.U.A. și dezvoltarea economică nu șterge granițele dintre ele (ci le adîncește, ar fi trebuit să adauge autorul), dar nu cumva să ne socotiți marxiști cînd recunoaștem legătura împărțirii societății în clase cu „procesele economice", chiar dacă cochetăm cu marxismul în definirea acestor clase. Între clasa muncitoare și cea capitalistă nu sînt, ferească sfîntul ceva conflicte de clasă, doar ele „colaborează", e drept în mod „antagonic" (sic!) dar colaborează. Desigur, noi nu spunem că în capitalism toate ar merge ca pe roate, dar cu unele schimbări pe ici, pe colo, merge. De aceea, clasa muncitoare n-ar trebui nicidecum să urmărească stabilirea unei noi stări de lucruri, ci să modifice cîte ceva în actuala orînduire.

După cum se vede, cu toate recunoașterile inițiale, autorul a revenit pînă la urmă la vechiul și răsuflatul basm cu care ne-au obișnuit de multă vreme apologeții capitalismului: să-l mai cîrpăcim pe aci, pe colo, dar să rămînă sacul întreg, să rămînă neatins străvechiul, sfîntul, intangibilul capitalism, devenit, peste noapte, „popular"!

*

Într-un număr al aceleiași reviste, (nr. 4, 1957) problema raporturilor dintre clase e abordată sub un alt aspect. Anume, acela al „apropierii sociale" *(the social nearsess)*, termen improvizat pentru a defini colaborarea oamenilor, indiferent de apartenența lor de clasă. E vorba de articolul lui E. S. Bogardus, intitulat în mod semnificativ *Cooperativele și apropierea socială*. După ce definește cooperativele, avînd grijă să accentueze că acestea „practică antrepriza liberă și *concurența liberă pe baza proprietății private*" (sublinierea noastră C.V.) autorul se ocupă de influența pe care o exercită acestea asupra oamenilor în direcția înlăturării „îndepărtării" sociale *(social farness)* și apropierii oamenilor indiferent de poziția lor socială.

Cooperativele, spune el, adunînd laolaltă oameni de diferite profesii, aparținînd unor clase diferite, cu concepții politice, religioase, diferite, îi unesc ca producători, consumatori, etc. ajutîndu-i astfel să se obișnuiască să trăiască împreună și să se îngrijească unul de altul. El încearcă să-și convingă cititorii că cooperativele nu sînt instituții cu caracter de clasă, că ele exclud exploatarea, fiind un mijloc foarte important în crearea unei societăți în care oamenii trăiesc în înțelegere și armonie.

E. S. Bogardus nu reușește însă să fie cît de cît convingător în elogierea rolului cooperativelor din țările capitaliste, în asigurarea păcii între clase. El prezintă cooperativele izolat de restul societății burgheze; or, e cunoscut că atîta vreme cît în societate predomina relațiile capitaliste, de producție și de schimb, atîta timp cît puterea economică și politică se află în mîinile burgheziei, cooperativa a fost și rămîne o întreprindere de tip capitalist, în cadrul căreia cei avuți exploatează munca celor mai puțin avuți. Iar dacă, într-o măsură, cooperativa voalează exploatarea și estompează antagonismele de clasă, mersul general, inevitabil al societății burgheze ascute fără încetare aceste contradicții, făcînd inevitabilă prăbușirea orînduirii capitaliste în întregul ei. Aceasta face ca speranțele celor care, la fel ca Bogardus, cred că cooperația va asigura „pacea socială" internă necesară capitalismului în vederea exploatării nestingherite a oamenilor munci, să se dovedească a fi clădite pe nisip.

Experiența istorică arată că cooperația are într-adevăr un mare rol în unirea oamenilor muncii, dar acest rol apare și se dezvoltă abia în orînduirea

socialistă. Ideologul burgheziei reacționare americane, E. Bogardus n-are decît cuvinte de ocară pentru mișcarea cooperatistă din țările socialiste, unde cooperativele existente ar fi — după el — cooperative numai cu numele pentru că nu se dezvoltă în cadrul unei ... concurențe libere cu celelalte instituții economice și pentru că, chipurile, n-ar fi constituite cu consimțămîntul membrilor lor.

Viața însă nu ia în seamă asemenea critici. Ea arată pentru toți cei care doresc să vadă, că cooperația devine abia în socialism asociația liberă a unor oameni eliberați de exploatare. Puterea populară în stat, proprietatea socialistă a întregului popor în industrie, dezvoltarea țării pe drumul socialismului, ajutorul dat micilor producători de către clasa muncitoare devenită clasă conducătoare în stat, iată condițiile de bază pentru dezvoltarea unei cooperații libere de exploatare, mijloc de eliberare a micilor producători și de ridicare a lor la o viață civilizată. Că astfel stau lucrurile o dovedește întreaga practică a construcției socialiste în U.R.S.S. și țările de democrație populară, o dovedesc succesele cu adevărat măreț obținute de țările socialiste, în trecerea micilor producători în primul rînd al țăranilor muncitori, la socialism pe calea cooperației.

C. Vlad

IDEOLOGIE ȘI LITERATURĂ

Raportul dintre ideologie și literatură, rolul ideologiei progresiste în general și al ideologiei marxiste în special în artă și literatură constituie una din problemele asupra cărora se duc controverse și polemici animate în revistele și gazetele poloneze.

În cadrul acestor discuții, unii publiciști, care adesea se pretind a fi apărătorii culturii socialiste, au mers pe o linie care nu este nici nouă, nici necunoscută. După părerea lor, pînă acum nu a existat, chipurile, nici o idee care în cursul realizării sale să nu fie transformată în contrariul său și prin urmare literatura și arta nu ar trebui să fie angajate la nici un fel de ideologie, dacă ele vor să evite „înfrîngeri morale". Dușmanul cel mai mare al oricărei idei, susțin aceiași publiciști, ar fi realizarea ei, traducerea ei în viață.

Cum era și de așteptat, împotriva unei astfel de concepții eronate și extrem de dăunătoare, în primul rînd pentru însăși creația literară și artistică, s-au ridicat glasurile literaților marxiști. Cunoscutul scriitor polonez Leon Kruczkowski, într-un articol de polemică intitulat *Un aliat dificil, dar indispensabil (publicat în Trybuna Ludu*, 1957, nr. 151) supune unei critici nimicitoare liberalismul și revizionismul propovăduite în diferitele domenii ale artei.

Referindu-se la un articol al lui Jerzy Andrzejewski, care se pronunță fățiș pentru cultul în literatură și artă al unor idei „pure", nerealizabile, „netransformate în instituții și norme juridice", Leon Kruczkowski semnalează cu îngrijorare consecințele nefaste pe care le-ar atrage după sine răspîndirea în viața socială și în creația culturală a tendinței de a nega legăturile indisolubile și interacțiunea dintre acestea din urmă și ideologie.

În condițiile noastre concrete, observă Kruczkowski pe bună dreptate, e vorba de ideile socialiste. E adevărat

că în anii trecuți ideologia noastră a fost supusă unor încercări dintre cele mai grele. Dacă însă cu toate acestea „ea continuă să fie o realitate puternică a lumii contemporane și călăuză pentru viitorul său, aceasta se datorește tocmai faptului că ea se traduce în viață de patru decenii. Că ea își construiește deja pe scară mondială instituțiile sale și normele sale juridice". O ideologie socialistă „pură", nerealizată, nerealizabilă, subliniază Kruczkowski este înclinată de a o tolera chiar și burghezia, pentru că ea nu se teme decît tocmai de acele idei care sînt traduse în viață, care sînt încarnate *într-un stat socialist*.

În ultima parte a articolului, Leon Kruczkowski demonstrează că viitorul aparține artei și literaturii cu conținut socialist, ceea ce presupune și impune prezența partidului clasei muncitoare în toate sectoarele frontului cultural, conducerea de către el a vieții culturale.

Cu aceiași adepți susmenționați ai „filozofiei tragismului inutil în istorie" după cum îi caracterizează Leon Kruczkowski, polemizează și Ștefan Zólkiewski în coloanele revistei săptămînale *Polytyka* (nr. 17), într-un articol intitulat *Mîinile goale*. El se ridică împotriva încercării lui Andrzej Braun de a deschide de fapt drumul pentru transformarea socialismului din știință într-o utopie. Vorbind despre frumusețea ideilor, Zólkiewski arată într-un mod argumentat că, spre deosebire de ceea ce afirmă A. Braun și alții, nu există frumusețea unor idei care nu sînt traduse în viață, care nu izvorăsc din viață, care nu au un caracter pămîntesc și uman. Ideile care nu rezistă la încercarea vieții nu sînt frumoase. Ele sînt pur și simplu utopice, naive.

„Omenirea, scrie Zólkiewski, a cunoscut multe utopii care au jucat un rol creator și progresist, dar aceasta s-a întîmplat tocmai în viața reală, istorică a popoarelor. Azi marxismul ne-a învățat să învingem elementele utopice ale ideilor, ne-a învățat să fim atît de stăpîni din punct de vedere intelectual asupra ideilor, încît să putem să le curățăm de elementele utopice, străine vieții".

Același autor se oprește în continuare asupra a ceea ce înseamnă în realitate, asupra rezultatelor la care duce de fapt înțelegerea sus-amintită, idealistă-revizionistă a raportului dintre literatură și ideologie.

„Scriitorul care nu vrea să slujească unei idei traduse în viață, subliniază Ștefan Zólkiewski, în nici un caz nu slujește unei idei suprapămîntești... Omul care subiectiv vrea să servească unei idei suprapămîntești, servește obiectiv unei idei pămîntești bine determinate. Din nefericire el se află atunci în slujba nu a acelei idei pe care o alege, ci a *unei idei care îl alege pe el*, ca un instrument al ei involuntar. Aceasta este o lege inviolabilă a vieții sociale, o lege a activității ideologice în societate".

Literații, artiștii, esteticienii marxiști și consecvent progresiști din Republica Populară Polonă acordă o importanță din ce în ce mai mare combaterii concepțiilor antiumaniste, revizioniste asupra literaturii și artei. Ei consideră că de îndeplinirea acestei sarcini depinde în mare măsură și lichidarea urmărilor dogmatismului și schematismului, creșterea rolului activ al literaturii și artei în făurirea societății și culturii noi, socialiste, înflorirea continuă a literaturii și artei.

P. T.

ASPECTE FILOZOFICE ÎN PROBLEMA ORIGINII VIEȚII *)

— Pe marginea lucrărilor Simpozionului internațional asupra originii vieții pe pămînt — Moscova, 19—24 august 1957

Problema originii vieții suscită, pentru o serie întreagă de discipline științifice, probleme dificile de metodă și de interpretare, cu interes practic și teoretic imediat și de perspectivă. Ea este, fără discuție, în primul rînd o problemă de ordin experimental. Totuși, considerațiile teoretice au, cel puțin pînă în momentul de față, o greutate specifică atît de covîrșitoare în ansamblul cercetărilor efectuate, încît filozofia intervine la fiecare pas, chiar și cu prilejul cercetărilor biochimice celor mai înguste, mai specializate.

Înainte de a releva, într-un mod de altfel cu totul expozitiv și schematic, conținutul implicațiilor filozofice ale cîtorva aspecte ale problemei originii vieții, este necesar să precizăm rolul pe care filozofia, în speță ontologia și gnoseologia materialist-dialectică, este chemată să-l joace față de disciplinele speciale ale științelor naturii.

De la bun început, nu poate fi vorba despre o *supra ordonare* a filozofiei față de aceste științe. Generalul nu stă deasupra particularului și nici nu-l comandă în vreun fel oarecare. Filozofia este inerentă, interioară disciplinelor științelor naturii. Ea reprezintă nivelul cel mai înalt de generalizare, sfera esențelor celor mai abstracte și mai adînci, care în împletirea și intercondiționarea lor alcătuiesc și reproduc concretul. În cazul de față avem de-a face cu un concret deosebit de complex, viața, pe care filozofia este chemată să-l reproducă cu ajutorul științelor biologice și pe baza descoperirilor lor, pe un plan abstract, noțional. Viața este obiect pentru filozofie în aceeași măsură ca societatea, universul sau gîndirea. Dar ea este obiect pentru filozofie la un anumit nivel de generalitate, care, deși accesibil și indispensabil științelor naturii, nu ține totuși de patrimoniul lor direct. Aceasta nu înseamnă că filozofia poate fi despărțită de știință. Cea mai bună uniune dintre ele se realizează în persoana omului de știință care e și filozof, care explorează adică toate nivelurile accesibile cunoașterii într-un anumit domeniu și se mișcă tot atît de liber în planul esențelor de orice grad, ca și în cel al fenomenelor. Procesul de cunoaștere este unic, și împărțirea legilor realității în legi speciale și generale, deși avînd o importanță practică precisă, poartă totuși un caracter relativ. Se poate spune oare că definiția vieții ține de filozofie, în timp ce cercetarea legităților și însușirilor ei specifice, este o problemă pur biologică? Nicidecum. Răsfoind lucrările simpozionului am regăsit raționamente filozofice la nivelul discutării ecuațiilor chimice de sinteză asimetrică, și mi-a apărut cu toată certitudinea că problema filozofică a interdependenței formelor de mișcare a materiei trebuie rezolvată pe cale experimentală. De aceea, ni se pare că generalizarea filozofică, deși anticipează într-o oarecare măsură cercetările de laborator, nu poate și nu trebuie să înainteze decît cu extremă prudență și pe măsura confirmării experimentale.

O trăsătură izbitoare a discuțiilor purtate asupra originii vieții o constituie multitudinea ipotezelor științifico-filozofice emise pentru a explica modul probabil de formare și funcționare în

* Toate citatele din articol trimit la lucrările Simpozionului internațional publicate în volumul *The Origin of Life on the Earth*, Moscova, 1957

trecut a mecanismelor vitale. Începînd cu ipotezele cosmogonice, a căror importanță e deosebită pentru rezolvarea problemei compoziției atmosferei primare și secundare a pămîntului și pînă la ipotezele privind mecanismul de funcționare al fotosintezei, ne mișcăm în permanență pe planul ipotezelor argumentate bineînțeles cu fapte, dar a căror probabilitate nu este garantată decît de non-contradicția față de vreuna din legile cunoscute ale naturii [1].

Discuții aprige s-au purtat în jurul problemei caracterului oxidant sau reductor al atmosferei primare a Pămîntului. Geochimiștii n-au căzut încă de acord asupra acestui punct, deși probabilitatea majoră este de partea ipotezei caracterului reductor al atmosferei. Unii biochimiști (Pirie, Bernal ș. a.) au propus să se facă abstracție de această ipoteză, cum și de postularea vreunei căi anumite de formare a Pămîntului (ipoteza cosmogonică convențională care susține că pămîntul s-ar fi format dintr-un *nor gazos incandescent prin condensare*, sau ipoteza lui Schmidt, recent confirmată și îmbogățită de cercetările chimistului american Urey, care presupune o cale acrețională, rece de formare a planetei noastre). Rezolvarea problemei biopoezei — termen propus de Pirie pentru a desemna procesul genezei substanței vii din materia nevie — nu poate să aștepte pînă ce va fi înlăturat acest loc îngust al *teoriilor cosmogonice*. În momentul de față există partizani atît ai formării „calde", cît și ai formării „reci" a Pămîntului ; cea de-a doua ipoteză avînd mai mulți partizani printre participanții la simpozion. „Ar fi mai înțelept — propunea însă N. W. Pirie — să facem ca teoria noastră asupra originii vieții să nu depindă în mod exclusiv de vreuna (din aceste ipoteze, — *I. H.*) [2].

Un rol central în discuțiile simpozionului l-a jucat cunoscuta ipoteză a lui Oparin asupra formării substanței vii, acceptată actualmente de numeroși cercetători (Urey, Bernal etc.). Au mai fost propuse însă și demonstrate experimental și alte trei căi posibile de formare a substanțelor organice complexe care stau la baza proteinei vii. Prima metodă de formare a macromoleculelor conținînd mai mulți atomi de carbon, din substanțe relativ simple ca formaldehida și amoniacul fusese sugerată încă în 1926 de Haldane și constă în iluminarea cu raze ultraviolete a unei soluții apoase conținînd aceste substanțe simple. O altă cale este cea a folosirii într-un ciclotron a razelor de înaltă energie, asemănătoare celor cosmice pentru a transforma, de pildă, dioxidul de carbon în acid formic, apoi în acid oxalic, succinic etc. Prin descărcări electrice care au putut avea loc în straturile superioare ale atmosferei s-au putut produce compuși complecși de tipul amino-acizilor care stau la baza compoziției proteinelor ; și această cale a fost verificată experimental. Recentele experiențe ale lui St. Miller cu producerea, într-un aparat special, a unei descărcări electrice într-o atmosferă de vapori de apă, metan și amoniac au dus la reproducerea sintetică a unui număr de amino-acizi dintre cei mai frecvenți, ceea ce constituie o puternică confirmare experimentală a *ipotezei lui Oparin*.

„Întreaga problemă a originii vieții se reduce astfel la cea a originii *macromoleculei de proteină*, care trebuie considerată de fapt ca substanță de bază a materiei vii". (Cedrangolo). Întreg eșafodajul de ipoteze geo- și biochimice tinde de fapt să facă posibilă

[1] De pildă, cu legile chimiei, legea acțiunii maselor, principiul lui Henderson al „corespondenței cu mediul înconjurător", cu legea generală a conservării masei și energiei, cu principiul darwinist al evoluției etc.

[2] N. W. Pirie, *Chemical Diversity and the Origin of Life*, p. 56.

retrasarea pe cale sintetică a drumului parcurs de materie în evoluția ei de la anorganic la organic și viu. Probabilitatea mai mare acordată caracterului reductor al atmosferei primare este și ea un rezultat al acestor sinteze experimentale de substanțe organice complexe, care n-au putut avea loc în trecut decît într-o astfel de atmosferă (sub pericolul degradării lor prin oxidare, mai ales în condiții de lumină. — St. Miller).

Nici una dintre ipoteze nu a primit o infirmare categorică. Unii cercetători, ca Pirie de pildă, sînt de părere că viața, ca și universul de altfel, sînt „incorigibil plurale" și că, în acest sens, toate căile preconizate ar fi fost posibile în trecut. Bernal, dimpotrivă, este de părere că „genealogia biochimică a vieții terestre (ar fi fost) univocă în trecut", dar în nici un caz în viitor. „Există, spune el, *un singur* model chimic dominant al vieții" [1].

Pasul logic imediat următor în desfășurarea argumentelor, și de care s-a lovit aproape fiecare din savanții preocupați de problemă, a fost acela al definirii vieții. În general, toate discuțiile simpozionului s-au caracterizat prin lipsă de dogmatism și prin atitudine critică și, în același timp, prudentă față de construcțiile ipotetice avansate. (De aceea considerăm că ele constituie un material excepțional de interesant de studiat din punctul de vedere al rolului ipotezei în cunoaștere și al interacțiunii dintre ipoteză și experiment). Din aversiune față de dogmatism, însă, s-a alunecat uneori într-un relativism sceptic, nedemn de nivelul științific la care s-a ținut conferința. Astfel, N. W. Pirie, aducînd prin numeroase lucrări contribuții însemnate la rezolvarea problemei, dă înapoi înaintea definirii vieții și propune să se renunțe la ea, întrucît o diviziune rigidă între viu și neviu nu este posibilă, nici un criteriu nefiind valabil. „Desigur, recunoaște el, este perfect legitim să spunem că nu propunem ca un sistem să fie denumit viu decît dacă conține proteină", deoarece toate corpurile vii conțin proteină. Dar nu toate corpurile care conțin proteină sînt vii. De aceea, Engels, prin celebrul său dicton, nu ar fi făcut altceva decît să stabilească „o simplă regulă lingvistică". „Ar fi mai bine să recunoaștem, spune Pirie, că viața nu este o calitate definisabilă, ci o formulare a atitudinii noastre mintale față de un sistem" [2]. Aici se vede net cum relativismul degenerează în idealism de tip semantic, pozitivist. Dacă viața nu ar fi altceva decît un mod al atitudinii noastre mintale, atunci devine inutilă orice preocupare în domeniul științei obiective, și rămîne doar să postulăm atitudini mintale abstracte, independente de orice conținut real. De la cerința legitimă de evitare a dogmatismului în definirea vieții, Pirie deviază spre negarea criteriilor obiective în definirea ei, descoperirea și formularea cărora a constituit și constituie unul din principalele eforturi ale tuturor biologilor preocupați de această problemă. Trebuie spus însă, spre onoarea întregii consfătuiri, că această alunecare spre subiectivism a fost unică în felul ei.

M. Calvin se ridică și el împotriva încercărilor de a defini viața „prea simplu și prea precis". Cei care încearcă să facă așa își propun o sarcină irealizabilă. „În realitate, viața are o multitudine de atribute. Aproape pe fiecare dintre ele le putem reproduce individual în sisteme vii. Doar atunci cînd ele apar, într-o măsură mai mare sau mai mică, toate și în mod simultan în același sistem [3], putem să-l denumim

[1] J. D. Bernal, *The Problem of Stages in Biopoesis*, p. 24.

[2] N. W. Pirie, *op. cit.*, p. 57.

[3] Prin sistem Calvin înțelege „o anumită regiune de fenomene, delimitată spațial".

viu[1]". Și Calvin se apucă să enumere aceste însușiri : pe lîngă metabolism, el propune creșterea și reproducerea, iritabilitatea (sau capacitatea de a răspunde la stimuli) și fenomenul de autocataliză în evoluție, pe care-l lămurește ca pe capacitatea de variație și selecție a substanței vii. El dă apoi exemple de sisteme nevii, în care fiecare din aceste însușiri au putut fi reproduse în mod separat. Sarcina constă, după Calvin, în a descoperi căile concrete de *acumulare* a tuturor acestor calități într-un singur sistem.

P. Mitchell definește organismele vii ca pe niște „catalizatori complecși, care se regenerează sub presiunea unor anumiți componenți ai mediului"[2], fiind printre puținii care fac să intervină mediul exterior în definirea vieții. Una dintre proprietățile calitative care disting viața de non-viață este, după Mitchell, „mecanismul de reglare al contactului între organism și mediul său — și anume funcțiunile membranelor". El consideră că „organismele se disting nu prin aparența lor momentană, ci prin comportarea lor și prin relațiile lor cu mediul"[3]. Teoria sa ne este prezentată ca o extindere logică a punctelor de vedere ale lui Schrödinger, Haldane și Pauling (acesta din urmă în ce privește teoria arhitecturii moleculare).

Haldane de asemenea insistă, în definirea vieții, asupra „unui model autoperpetuant de reacții chimice", în timp ce Bernal definește viața ca „întruchiparea în interiorul unui anumit volum a unor procese chimice de automenținere"[4].

Într-o intervenție orală la simpozion, Horovitz formula cerința adăugării și altor criterii în definirea vieții. Pe lîngă metabolism, el propunea variabilitatea, autoduplicarea, înmulțirea pe calea copierii, capacitatea de a influența mediul, autocataliza. Însușirile cele mai caracteristice vieții ar fi însușirile genelor : metabolismul, mutații (variabilitate), copiere, duplicație. El consideră de altfel genele ca pe singurele componente vii ale celulelor. Problema dacă toate organoidele celulelor sau numai unele dintre ele sînt vii a preocupat și pe alți cercetători. „Un nucleu izolat și un cromozon sînt oare vii ?" se întreabă J. Brachet[5], dar întrebarea nu a căpătat în cadrul simpozionului un răspuns clar.

Importanța autoduplicării ca însușire specifică a vieții a fost subliniată de numeroase ori. F. Cedrangolo scoate în relief „proprietatea autoduplicării nu numai din punct de vedere celular, dar și din punct de vedere molecular, ceea ce înseamnă că macromoleculele model sînt capabile să sintetizeze noi macromolecule perfect identice cu ele"[6]. Autoreproducerea, autosinteza și autoduplicarea sînt după el unul și același fenomen. Problema reproducerii *identice* a vechii structuri macromoleculare de către cea nouă și-o pune și Chargaff : „Cum este identitatea identică ?"[7] (după cum vedem întrebarea se pune direct în termeni filozofici ; răspunsul este însă metafizic) : „în ceea ce privește copierea celulelor putem să afirmăm că constituenții complecși și specifici ai celulei sînt reproduși în așa fel încît să dea structuri cu totul invariante, cu sutele și chiar miile de diferiți amino-acizi

[1] M. Calvin, *Chemical Evolution and the Origin of Life*, p. 341.
[2] P. Mitchell, *The Origin of Life and the Formation and Organizing Functions of Natural Membranes*, p. 233.
[3] *Ibidem*.
[4] J. D. Bernal, *The Problem of Stages in Biopoesis*, p. 25.
[5] J. Brachet, *Les acides nucléiques et l'origine des protéines*, p. 202.
[6] F. Cedrangolo, *The Problem of the Origin of Proteins*, p. 148—149.
[7] E. Chargaff, *Nucleic Acids as Carriers of Biologica Information*, p. 189.

sau nucleotizi, întotdeauna aranjați într-o secvență neschimbată" [1].

Nu toți autorii sînt de părere însă că „identitatea este întotdeauna identică". Toți cei care recunosc variabilitatea, fie că o numesc mutație sau altfel, ca însușire specifică a ființelor vii, se opun acestei concepții a reproducerii identice. Cercetătorii sovietici Konikowa și Kritzman de pildă, bazați pe experiențe care urmăreau să stabilească la ce nivel de organizare structurală a proteinei apare metabolismul, arată că acesta este o însușire a moleculelor proteice „de a forma molecule proteice asemănătoare și *neasemănătoare*" [2]. Întreaga concepție evoluționistă, care a prezidat de altfel aceste lucrări, infirmă punctul de vedere al reproducerii identice, exclusive. Altceva este conservatismul sau inerția structurală a modelelor o dată apărute, de care aminteau Bernal și alții.

Dialectica și-a făcut loc într-o formă mai mult sau mai puțin conștientă în prezentarea rezultatelor cercetării științifice. Chiar Chargaff, care susținea de pildă această identitate imuabilă, a avut în mod vag presimțirea unui hiatus în argumentarea sa, ceea ce l-a făcut să arate cu cîteva minute mai tîrziu, în chip de critică la adresa propriei sale concepții: „știința noastră a devenit prea mecano-morfică; vorbim în metafore pentru a ne ascunde ignoranța" [3]. Fără îndoială că de acest mecano-morfism, datorat unui mod de gîndire înrădăcinat metafizic, trebuie să se dezbare știința. Și cercetările experimentale împing spre aceasta. Chargaff vorbește în două paragrafe succesive despre „invariabilitatea acizilor nucleici" și despre „diversitatea acizilor nucleici", realizînd în mod intuitiv, pe un material faptic bogat, întruchiparea legii dialectice a unității contrariilor (unitatea identității și a diversității). Tot el, analizînd ierarhia constituenților celulari, care trebuie să ne ducă la înțelegerea organizării materiei vii, afirmă: „Nici cunoașterea cantității, nici cunoașterea calității, singure, nu pot satisface cercetarea noastră; pentru înțelegerea a ceea ce înseamnă organizare, o dimensiune *cu totul nouă* va trebui să fie adăugată; o dimensiune ale cărei fundamente greu sînt discernabile în prezent..." [4]. Desigur că aplicarea categoriei de măsură, în caz că E. Chargaff ar fi făcut uz de dialectică, ar fi putut sugera cîte ceva. Ceea ce se poate constata, însă, este că descoperirea legităților materiei duce în mod inevitabil la descoperirea dialecticii ei interne. Formele specifice ale acestei dialectici, în fiecare domeniu în parte al materiei, rămîn încă imperfect elucidate din cauza necunoașterii dialecticii de către savanți și a științei de către filozofi. Efortul viitor va trebui îndreptat numai către aceasta. Acolo unde omul de știință este și filozof marxist, sau măcar cunoaște legile dialectice, întreaga cercetare este luminată parcă pe dinăuntru de un fir teoretic conducător, explicația devine mai completă, elementele de îndoială și de agnosticism dispar, însăși termenii în care e concepută experiența capătă o coerență lăuntrică, rezultatele devin mai sigure și mai fructuoase.

Am văzut, de pildă, cum la definiția vieții fiecare cercetător adăuga cîte o trăsătură nouă. Klabunowski și Terentiev, savanți cu o concepție materialist-dialectică consecventă, îmbogățesc definițiile date cu însușirea asimetriei studiată de ei la nivelul apa-

[1] E. Chargaff, *Nucleic Acids as Carriers of Biological Information*, p. 189.
[2] A. S. Konikova and M. G. Kritzman, *Experimental Demonstration of Metabolic Processes in Simple Proteins*, p. 179.
[3] E. Chargaff, *op. cit.*, p. 189.
[4] *Ibidem*, p. 189.

rității materiei vii și a însușirilor ei catalizatoare [1].

Disimetria substanței vii a constituit multă vreme unul din ultimele refugii ale vitalismului în biologie. În 1898, F. Japp scria: „Numai organul viu cu țesutul lui asimetric, sau produsul asimetric al organismului viu pot da acest rezultat. Numai asimetria poate genera asimetrie. Procesul de reproducere al asimetriei nu poate fi liber de invazia vieții" [2]. Realizarea substanțelor sintetice cu o asimetrie marcată a fost o lovitură dată vitalismului și fideismului. Cu ajutorul luminii polarizate circular într-o direcție sau alta s-au realizat sinteze absolut asimetrice de substanțe organice. Ca purtători asimetrici ai catalizatorilor acestor relații au fost folosite cristale de cuarț. Și în natură s-a putut stabili existența *mai multor căi* de realizare a disimetriei: adsorbția și cataliza asimetrică și catalizarea spontană. Modelele organice ale catalizatorilor asimetrici sînt enzimele „a căror stereospecificitate ca mecanism de acțiune rămîne încă de descoperit" [3].

Cu problema disimetriei substanței vii și în consecință a structurii ei spațiale specifice ne apropiem de unul din aspectele filozofice cele mai importante ale originii și sintezei vieții: raportul dintre formă și conținut, importanța cunoașterii formelor și structurilor spațio-temporale a amino-acizilor cunoscuți pînă acum pentru a putea ajunge să obținem problema vie. De asemenea, de problema adaptării structurii la funcțiune, problema dacă viața este proprie numai unor anumite structuri supramoleculare (coacervate) sau dacă molecula de proteină simplă posedă deja toate însușirile vieții. În sfîrșit, legat de acest complex de întrebări, problema saltului și a formelor lui în materia vie, care nu poate fi studiată separat de problema formei de organizare a substanței vii; ceea ce determină saltul este tocmai un anumit tip de organizare. Bineînțeles, că aceste probleme centrale cer un studiu filozofic și de specialitate amănunțit. Ne vom limita aci, ca și pînă acum, la o informare asupra stadiului la care ele au fost expuse în cadrul simpozionului, la părerile formulate și la eventualele elemente noi care s-au ivit în sprijinul uneia sau alteia dintre aceste păreri.

Se știe că acad. Oparin a acordat în teoria sa asupra originii vieții o atenție deosebită categoriilor filozofice de formă — spațială și temporală — arătînd că „în contrast cu coacervatele obținute pe cale artificială în laborator, aceste picături (coacervate naturale) au trebuit să posede un lanț de reacții interconectate în timp ca o caracteristică a sistemelor deschise. Mai mult, în cursul evoluției lor, aceste sisteme au trebuit să devină în mod treptat mai complexe și mai perfecte atît în *spațiu* (în ceea ce privește structura lor), cît și în *timp* (în ceea ce privește înlănțuirea reacțiilor)" [4].

Aceste probleme au fost de altfel pe larg discutate în cartea acad. Oparin apărută recent: *Originea vieții pe pămînt* (Moscova, 1957). În comunicarea făcută la simpozion el a arătat, pe baza experiențelor, confirmate și completate de cercetările școlii biochimice de la București condusă de acad. E. Macovschi, „influența marcată pe care chiar o structură atît de primitivă în sens biologic ca cea a coacervatelor, poate s-o aibă asupra cursului reacțiilor enzimatice individuale..." [5].

[1] Vezi A. P. Terentiev, E. I. Klabunowski, *Die Rolle der Dissymetrie der Molekülen bei der Entstehung des lebenden*, p. 62, și E. I. Klabunowski, *Die assymetrische Katalyse*, p. 104.

[2] E. I. Klabunowski, *op. cit.*, p. 63.

[3] E. I. Klabunowski, *op. cit.*, p. 104.

[4] A. I. Oparin, *Biochemical Processes in the Simplest Structures*, p. 221.

[5] A. I. Oparin, *op. cit.*, p. 222.

„Evident, în picăturile de coacervate care posedă o considerabilă viscozitate datorită conținutului lor bogat în protamină și gelatină, ritmul mișcării substanțelor este încetinit, în timp ce capacitatea de adsorbție a moleculelor este mărită" [1].

Iată deci că influența structurii spațiale a coacervatelor se reflectă atît asupra funcției de încorporare a enzimelor, cît și asupra ritmului proceselor metabolice. Se constată o interconexiune complexă între spațiu, timp și materie în mișcare.

Rolul timpului și variațiile lui în funcție de diferitele forme de materie a fost relevat, printre altele, de Rubin: „Ritmicitatea este una din cele mai caracteristice particularități ale metabolismului, condiționată de schimbări legice în acțiunea fermenților" [2]. El distinge ritmuri sezoniere, zilnice și de vîrstă în activitatea fermenților, care dovedesc adaptarea dinamică a organismelor la condițiile inconstante de viață. J. Oda subliniază ideea că „în ființele vii, sistemele enzimatice nu funcționează la întîmplare, ci cooperează pentru a produce un lanț organizat de reacții succesive, toate orientate pentru a desăvîrșit procesele metabolice" [3].

Despre adaptarea structurii la funcțiune, Bernal spune următoarele: „formarea unei structuri de o complexitate corespunzătoare este o condiție necesară, deși nu suficientă pentru unele funcții fizico-chimice" [4]. El emite și construiește o întreagă teorie privitoare la problema structurii proteinelor, pe baza cercetării forțelor electrice dintre particule și a dispoziției lor geometrice.

Studiul structurii virușilor, a componenților lor, acizi nucleici și proteină, a adus oarecari clarificări în problema structurii materiei vii în general. Astfel s-a ajuns la concepția că acizii nucleici ar fi un fel de „determinanți genetici ai virușilor", deoarece „depus pe o foaie de plantă sensibilă, acidul nucleic al virusului mozaicei tutunului nu numai că se reproduce el însuși, dar induce de asemenea sinteza porțiunii proteice a virusului" [5].

O ultimă problemă care ne va atrage atenția este aceea a evoluției în organizarea materiei vii. Cercetătorii înarmați cu metodologia materialismului dialectic ca Bernal, F. Storm (Cehoslovacia) au formulat în termeni dialectici concepția lor asupra evoluției acestei organizări ca fiind discontinuă, întreruptă de salturi, dar lipsită de catastrofe. Bernal scrie: „nu este necesar să explicăm originea vieții ca constînd într-un singur pas decisiv, fiindcă în mod hotărît ea n-a apărut așa" [6]. „În biochimie și ultracitologie avem evidența concretă a unei serii gradate de structuri de o complexitate crescîndă ... aranjate într-o ordine discontinuă" [7]. În general, mai toți participanții la simpozion au respins ipotezele catastrofiste, creaționiste etc. în explicarea vieții, admițînd de la început ipoteza evoluționistă. Bernal și R. L. M. Synge se referă direct la aplicarea metodelor comparative utilizate de Darwin și în domeniul ultramicroscopic. Calvin extinde ipoteza evoluționistă la lumea anorganică distingînd patru tipuri de evoluție: nucleară, chimică, biologică și psihosocială. El alunecă însă în idealism presupunînd un început acestei evoluții, momentul genezei universului, pe care îl situează în schema sa acum cinci mii de milioane de ani și care ar

[1] A. I. Oparin, *op. cit.*, p. 222.
[2] A. B. *Comparative Characteristics of Oxidation Systems of Different Groups of Organisms in Relation to Evolution*, p. 330.
[3] J. Oda, *Significance of Molecular Hydrogen Metabolism in Transitory Stage from Anaerobiosis to Aerobiosis*, p. 310.
[4] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 144.
[5] *J. Brachet, op. cit.*, p. 205.
[6] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 133.
[7] *Ibidem.*

fi avut loc printr-o explozie de materie. Interesantă este însă transpunerea procesului de variabilitate și selecție naturală la nivelul proceselor chimice pe care Calvin o demonstrează cu ajutorul acumulării și perfecționării în lumea nevie a proceselor de autocataliză.

Oarecari oscilări indeterministe manifestă Calvin și în concepția sa asupra evoluției care ar reprezenta înainte de toate „posibilitatea unor variații întîmplătoare printre sisteme, împreună cu un mecanism de selecție printre aceste variații întîmplătoare"[1].

Dar majoritatea cercetărilor experimentale dovedesc determinismul variațiilor în funcție de condițiile de mediu. Așa de pildă A. S. Konikova și M. G. Kritzman, deși recunosc că încă nu este clarificat la ce nivel de complexitate a procesului chimic se săvîrșește trecerea lui în fenomenul biologic, aduc totuși date în sprijinul tezei că molecula simplă de proteină se reproduce, posedă variabilitate și se complică succesiv sub influența determinantă a mediului. Sisakian studiază interrelațiile dintre diverse structuri celulare și funcțiile lor biochimice, de asemenea în sens determinist.

Lucrările simpozionului ridică o multitudine de probleme de metodă și concepție generală care cer atenție din partea filozofilor și naturaliștilor. Nu am făcut decît să indicăm în mod sumar cîteva din ele. În concluzie, asupra rezultatelor simpozionului se poate spune că ele au însemnat un triumf al materialismului și determinismului în biologie și că au deschis o cale dintre cele mai complicate, dar și mai fertile, viitoarelor cercetări.

I. Mărculescu-Hurduc

O DISPUTĂ ÎN JURUL ENCICLOPEDIȘTILOR

Era ideilor — așa se numește cartea profesorului George Havens, consacrată iluminismului francez[2] — a provocat o violentă discuție în presa de specialitate americană. Havens, profesor la universitatea din Ohio, a scris un studiu care, împreună cu voluminosul eseu al lui Aram Vartanian, închinat tot iluminiștilor francezi, dezvăluie două aspecte tipice în concertul istoriei filozofiei din America.

Într-adevăr, cartea lui Havens nu se mulțumește a fi un „text cronologic" pentru studenții facultăților de istorie și filozofie sau un indice de referințe pentru uzul bibliotecilor.

De obicei, istoriografia americană tratează secolul al XVIII-lea francez cu o anumită rezervă, avînd mereu prezentă în minte comparația cu filozofia germană în acea epocă. Sînt analizați cu exclusivitate cei patru mari: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Reproșul principal care se aduce de obicei enciclopediștilor este de a nu fi fost suficient de „filozofi", de a nu fi elaborat sisteme complexe și atotcuprinzătoare, de a nu fi „fost ca E. Kant, gînditori liniștiți speculînd în mod pașnic în metafizică și teologie". Havens, care este un vechi cercetător al secolului iluminist, nu rupe în parte cu această tradiție cînd lasă cu totul de o parte în cartea sa pe Helvetius, d'Holbach, Buffon, Condillac, Condorcet și Lavoisier; însă manifestă o oarecare îndepărtare de această convenție, atunci cînd renunță totalmente la sublinierea pretinsei inferiorități a iluminiștilor în raport cu filozofia germană și engleză a timpului sau cînd

[1] M. Calvin, *op. cit.*, p. 338.

[2] George R. Havens, *The Age of Ideas, — From Reaction to Revolution*, Ed. Henry Hold and Co., New York.

renunță la atacul împotriva ateiștilor. Tocmai de aceea, cartea sa a devenit ținta unor critici violente, cum este de pildă a lui Vincent Buranelli, profesor la Princeton, critici apărute în *Journal of the History of Ideas*, în ianuarie 1957. În concepția lui Vincent Buranelli eroarea fundamentală a figurilor care conduceau mișcarea filozofică din Franța în secolul al XVIII-lea constă în disprețuirea metafizicii. El îl critică în acest sens pe Havens pentru atitudine apologetică față de Voltaire, Bayle, Montesquieu. Lui Voltaire, Buranelli îi reproșează că „ridiculizează lucruri pe care nu le înțelege" în avîntul său anticlerical; lui Bayle — neînțelegerea scepticismului pironian. Toate acestea împreună cu accentul deosebit pe care-l pune pe rolul lui Pascal ca figură centrală a filozofiei franceze din secolul al XVIII-lea îl plasează pe Buranelli pe poziția acelor istorici americani ai filozofiei care se arată puțin favorabili enciclopediștilor și partizani ai succesorilor dreptei carteziene și ai liniei pascaliene.

Aducînd elogii „strălucirii secolului al XVIII-lea", Buranelli încearcă să strecoare îndoiala asupra fermității și profunzimii poziției militante a enciclopediștilor. În spiritul istoriografiei franceze reacționare sau estetizante (Pierre Trahard, Daniel Mornet) el prezintă pe Diderot ca pe un „literat", un „publicist", un „cultivator al paradoxelor" (vezi *Review of Metaphisics*, 1955, semestrul I) etc. Ideea sa fundamentală este că marii enciclopediști au fost „mari actori", conștienți de rolul pe care-l jucau în „drama" care pregătea revoluția; actori, care jucau rolul cu „mare îndrăzneală și cu un subtil spirit de intrigă", autointitulîndu-se „filozofi": *„E o greșeală fatală a aprecia pe iluminiștii francezi după propria lor evaluare" („self-evaluation")* [1].

[1] *Journal of the History of Ideas*, p. 134.

Pe drept cuvînt, Havens îi răspunde că nu prea miroase a „teatru" cele două întemnițări ale lui Voltaire in Bastilia, închiderea lui Diderot în turnul de la Vincennes sau a lui Beaumarchais în Fort l'Evêque pentru a nu mai vorbi de persecuțiile la care a fost supus Rousseau.

Toate acestea nu trebuie să ne facă să credem că volumul lui Havens exprimă o poziție antagonică în raport cu cea a lui Vincent Buranelli, o reevaluare progresistă a enciclopediștilor. Într-adevăr, ceea ce izbește în cartea lui Havens este — în ciuda etichetei care o însoțește și care-l prezintă pe autorul ei ca pe „decanul cercetătorilor americani ai secolului al XVIII-lea" — ignorarea adevăratei semnificații pe care o are în istoria filozofiei opera unui Rousseau, a unui d'Alembert etc., și a criticii violente pe care d'Holbach, Helvetius și La Mettrie au făcut-o religiei. Adevăratul salt calitativ în comparație cu imaginea convențională asupra enciclopediștilor francezi se vădește în cartea lui Aram Vartanian publicată în traducere italiană la editura Einaudi din Milano. Vartanian, care se dovedește un excelent cunoscător al iluminiștilor (și nu numai la nivelul filozofic, dar și la cel științific, tehnic, literar, naturalist, politic), acordă o atenție deosebită unor figuri care, de obicei, sînt trecute pe al doilea plan în Occident.

Dacă la Havens o asemenea „reevaluare" se reducea la poziția lui Bayle sau Diderot, Vartanian aduce în plină lumină întreaga pleiadă a enciclopediștilor înaintați: d'Alembert, d'Holbach, Helvetius, scoțînd în evidență influența pe care ideile lor au avut-o asupra societății și dezvoltării științei contemporane lor.

Vartanian publică o serie întreagă de materiale care dovedesc fără putință de tăgadă că enciclopediștii se aflau în posesia unei teorii științifice a evoluției (evident „științifice" în raport cu sta-

diul epocii), pornind de la originile vieții și a structurii celulare. La Mettrie, de pildă, a prelucrat datele pe care le ofereau descrierile geologului englez Trembley în legătură cu viața polipilor (demonstrînd legătura dintre regnul vegetal și animal), iar d'Alembert a avut într-un anumit fel intuiția rolului și funcțiunii coacervatelor în dezvoltarea celulară.

La rîndul său, Diderot a emis o teorie în ceea ce privește viața albinelor care dovedește puternicul său interes în științele naturii. Se știe că încă din secolul al XVII-lea viața albinelor, a termitelor etc., în general a plantelor și animalelor care își duc viața în formațiuni sau unități complexe a format obiectul dezbaterilor filozofice. Abatele Mersenne a încercat să demonstreze, pe baza acestor exemple, caracterul teleologic, finalismul vieții, ideea că întreaga natură a fost creată în vederea unui scop prederminat, conlucrînd în mod armonios în diferite stadii ale dezvoltării ei. Chiar viața socială, comunitatea umană era privită ca o reflectare pe un plan mai înalt al aceleiași comunități de scopuri și acțiune care apărea în viața animalelor ce trăim în asociații. Diderot demonstrează distincția calitativă dintre „societatea" albinelor și societatea umană producînd în acest sens o serie de prelegeri adunate apoi într-o broșură pusă pentru prima dată în valoare de Vartanian.

În genere, această carte vede întreaga viață filozofică a secolului al XVIII-lea ca o luptă între ateiști și partizanii religiei, între finaliști și adepții școlii naturaliste, între partizanii liberului arbitru și ai determinismului.

Buranelli, Havens, Vartanian, iată trei trepte diferite ale istoriografiei filozofice, drumul — în etapele sale constitutive — care duce de la reacțiune la iluminism în istoriografia filozofică contemporană americană.

H. I. Bratu

NOTE DE LECTURĂ

Problemele privitoare la periodizarea istoriei filozofiei materialist dialectice se află în centrul preocupărilor istoricilor sovietici ai filozofiei. Printre numeroasele studii şi lucrări din acest domeniu semnalăm cartea recent apărută, a lui Z. M. Protasenko: *Principiile periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste* (Ed. Universităţii din Leningrad, 1957).

După o amplă introducere autorul tratează în capitolele separate următoarele teme: Dependenţa filozofiei de dezvoltarea economică a societăţii — principiu al periodizării istoriei materialismului dialectic şi istoric; legătura organică a dezvoltării filozofiei marxiste cu mişcarea muncitorească internaţională — principiu al periodizării istoriei materialismului dialectic şi istoric; influenţa interdependenţei părţilor constitutive ale marxism-leninismului asupra periodizării istoriei materialismului dialectic şi istoric; dependenţa periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste faţă de dezvoltarea ramurilor speciale ale ştiinţei.

După cum se vede şi din titlurile capitolelor cărţii, M. Protasenko consideră ca principii de bază pentru o periodizare a istoriei filozofiei marxiste, legătura istoriei materialismului dialectic şi istoric cu dezvoltarea economiei, cu mişcarea muncitorească, cu istoria marxism-leninismului, cu ştiinţele naturii şi ale societăţii; Protasenko subliniază, că toate aceste principii de periodizare, se află într-o legătură organică, aşa cum sînt legate şi reciproc condiţionate diferitele laturi ale procesului istoric real reflectate prin ele.

Aplicînd principiile stabilite, autorul distinge două epoci în istoria dezvoltării filozofiei marxist-leniniste.

1. Apariţia şi dezvoltarea filozofiei marxiste în sînul capitalismului pe baza *adîncirii şi ascuţirii contradicţiilor* lui, pe baza apariţiei premizelor materiale şi politice ale societăţii socialiste.

2. Dezvoltarea materialismului dialectic şi istoric în condiţiile transformărilor sociale în lume, în condiţiile descompunerii sistemului capitalist.

Dat fiind însemnătatea şi actualitatea subiectului tratat de Z. M. Protasenko ne propunem să analizăm lucrarea într-un număr viitor al revistei.

T. P.

★

Una din principalele dificultăţi în cercetarea istoriei criticii literare o constituie fără îndoială în mai toate literaturile raritatea bibliografică şi puţina accesibilitate a textelor de bază care să îngăduie cercetătorului istoric-literar contemporan o imagine de ansamblu şi care să pună în evidenţă continuitatea

în dezvoltarea criticii și istoriei literare.

O asemenea lacună a încercat să o umple, în ceea ce privește istoriografia și critica literară germană, profesorul Hans Mayer de la Universitatea din Leipzig care a alcătuit o vastă antologie în trei volume publicată acum în întregime în Editura Rutten & Loenig (*Meisterwerke deutscher Literaturkritik*, 3 vol.) Născută în seminarul de filologie germanică din Leipzig, opera vrea să răspundă — cel puțin în intențiile sale inițiale — unei exigențe esențialmente didactice ; a pune la dispoziția studenților și a cercetătorilor o serie de texte fundamentale ale criticii germane greu de obținut. Prin amănuntele inedite pe care le aduce asupra vieții și operelor ideologilor fruntași ai culturii clasice germane, antologia interesează nu numai literatura. Recentele cercetări care s-au făcut în legătură cu opera unui Goethe sau Hegel au arătat că aidoma iluminismului francez, filozofia și literatura germană — atît în epoca clasicismului cît și a romantismului — au un leagăn comun. În *Antologia* prezentată de Hans Mayer aceste texte apar în toată prospețimea lor și în cadrul istoric specific. În primul volum care cuprinde textele de la iluminism la romantism apar mai ales o serie întreagă de texte fundamentale ale criticii secolului al XVII-lea cum sînt prefața lui Gottsched la opera *Cato* și studiul lui Ionas Elias Schlegel care în *Vergleichung Shakespeares und Andreas Gryphs* (1741) analizează nu fără ascuțime structura dramei elisabethiene și în limitele unui raționalism generic reliefează anumite trăsături grandioase și profunde ale lumii shakespeariene. Ambele texte sînt deci texte de bază pentru cercetătorul literaturii germane și nu numai pentru admiratorii celor doi întemeietori ai școlii romantice germane. Alegerea textelor în acest prim volum care merge de la Gottsched la Hegel este optimă și notele elevilor lui Mayer, sobre și precise.

Un interes particular îl prezintă apoi introducerea lui Mayer care, deși și-a pus doar sarcina limitată de a prezenta o antologie și de a căuta criteriile care pot guverna întreaga publicație, a găsit totuși modalitatea de a atinge anumite probleme fundamentale pentru istoria literaturii germane pentru 1750—1850 și a o prezenta într-o nouă perspectivă ; cum este de pildă reevaluarea legăturii lui Gottsched cu tradiția literară germană propriu-zisă, legătură pe care istoriografia curentă a atribuit-o pentru prima oară curentului „Sturm und Drang".

În al doilea volum (al treilea este rezervat notelor) în care se merge de la Heine la Mehring, există o reconsiderare competentă a filonului „democratic" din critica lui G. G. Gervinus, Th. W. Danzel, H. Hettner. Un larg spațiu este acordat studiilor lui Frantz Mehring asupra naturalismului și neoromantismului european. Mayer include în cadrul istoriografiei pe compozitorul Robert Schuman și pe Otto Brahm legîndu-i însă mai mult de sfera muzicii și teatrului decît de aceea a cercetărilor specializate. (Cu toate că Brahm care vine din școala lui Scherer a scris anumite monografii în genul istoriografiei pozitiviste). Caracterul de reevaluare pe care o prezintă culegerea se vădește mai ales în paginile reproduse din Engels și Marx din care se ignorau adesea anumite pagini literare. Sînt reproduse anumite texte ale lui Ferdinand Kürnberger, democrat austriac (1821—1879), de asemenea textele lui Fritz Martin a căror studii fundamentale „Friederich Hebbel als Lyriker" (1948) și Gottfried Kellers „Siebens Legenden" (1872), nu constituie o simplă curiozitate istoriografică ci două din contribuțiile fundamentale cu privire la acești doi autori. În introducerea sa, Mayer discută pe larg problema periodizării li-

STUDII FILOZOFICE ANUL IV, 5, 1957

Lei 4.—

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

6

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

0 IUI 2005

7856

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

UCU 2014

CERCETĂRI FILOZOFICE

2022

6

ANUL IV

1957

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

25664/959

133.4

„CERCETĂRI FILOZOFICE" REVISTĂ DE FILOZOFIE

APARE DE 6 ORI PE AN

COMITETUL DE REDACȚIE

ACAD. C. I. GULIAN — redactor responsabil; ACAD. M. RALEA; ACAD. A. JOJA; T. BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R.P.R.; I. BANU; C. BORGEANU; M. BREAZU — redactor responsabil adjunct; D. D. ROȘCA; GH. CHEPES; AL. TĂNASE; H. WALD; P. APOSTOL și M. LUPAN — secretari de redacție.

REDACȚIA. BUCUREȘTI. B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, tel. 2.28.16

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV, nr. 6 1957

SUMAR

10 ANI DE LA INSTAURAREA REPUBLICII POPULARE ROMINE Pag.

* * * Făurirea R.P.R. — moment important în răspîndirea şi dezvoltarea ideologiei socialiste din ţara noastră 7

I. BERCU, Aspecte ale luptei ideologice în perioada trecerii de la revoluţia burghezo-democratică la revoluţia socialistă în Romînia (1945—1947) 21

★

C. I. GULIAN, Despre cunoaşterea etică a omului nou 47

M. BREAZU, Cu privire la tipic şi esenţial în artă 57

HENRI WALD, Modalitatea cunoaşterii 77

C. BORGEANU, Cu privire la caracterul ştiinţific al noţiunii de progres . . 95

I. S. FIRU, Constantin Dimitrescu-Iaşi 115

STELIAN POPESCU, Contradicţia dialectică şi problema obiectului microfizic 135

RADU STOICHIŢA, Consideraţii despre lupta dintre dialectică şi metafizică în istoria logicii 155

COMUNICARI

I. N. ENACHE, Revista *„Raţiunea"* şi unele probleme ale ei filozofice şi sociale 177

CRITICA ŞI BIBLIOGRAFIE

Principiile periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste *(A. Tache)*; Probleme filozofice ale mecanicii cuantice *(H. Brucăr* şi *I. Gottlieb)*; Despre principiile muncii rodnice *(Dan Bădărău)*; Silogistica judecăţilor de predicaţie *(M. Constantinescu)*; Etica creştină şi etica marxistă *(I. Mărculescu-Hurduc)*; Din cărţile primite în ultima vreme la redacţie 189

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Din cercetările bioteoretice de peste hotare *(Bogdan Stugren* — Cluj); Aspecte din mişcarea filozofică italiană *(O. Băncilă)*; Unele probleme de bază ale esteticii marxiste *(M. Ciurdariu)* 215

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Comunicări de filozofie la Sesiunea Academiei R.P.R. din septembrie 1957 *(R.P)* 231

NOTE

Note de lectură 235

Index alfabetic pentru anul 1957 239

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMINE

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IVe année. no 6 1957

SOMMAIRE

A 10 ANS DE L'INSTAURATION DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE — Page

* * * L'instauration de la République Populaire Roumaine — étape importante de la propagation et du développement de l'idéologie socialiste dans le pays 7

I. BERCU, Quelques aspects de la lutte idéologique durant la période de transition de la révolution bourgeoise-démocratique à la révolution socialiste, en Roumanie (1945—1947) 21

★

C. I. GULIAN, De la connaissance éthique de l'homme nouveau 47

M. BREAZU, Le typique et l'essentiel en art 57

HENRI WALD, La modalité de la connaissance 77

C. BORGEANU, Du caractère scientifique de la notion de progrès 95

I. S. FIRU, Constantin Dimitrescu-Iaşi 115

STELIAN POPESCU, La contradiction dialectique et le problème de l'objet microphysique 135

RADU STOICHIŢA, Considérations sur la lutte de la dialectique contre la métaphysique dans l'histoire de la logique 155

COMMUNICATIONS

I. N. ENACHE, La revue «Raţiunea» (La Raison) et certaines questions philosophiques et sociales qui s'y débattent 177

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Les principes visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie marxiste-léniniste *(A. Tache)* ; Les problèmes philosophiques de la mécanique des quanta *(H. Brucăr-I. Gottlieb)* ; Des principes du travail fécond *(Dan Bădărău)* ; La syllogistique des jugements de prédication *(M. Constantinescu)* ; L'éthique chrétienne et l'éthique marxiste *(I. Mărculescu-Hurduc)* ; Ouvrages reçus dernièrement à la rédaction . 189

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE À L'ETRANGER

Recherches bio-théoriques à l'étranger *(Bogdan Stugren — Cluj)* ; Certains aspects du mouvement philosophique en Italie *(O. Băncilă)* ; Quelques problèmes fondamentaux de l'esthétique marxiste *(M. Ciurdariu)* . . 215

LA VIE SCIENTIFIQUE

Communications de philosophie à la session de septembre 1957 de l'Académie de la République Populaire Roumaine *(R.P.)* 231

NOTES

Notes de lecture 235

Index alphabétique pour l'année 1957 239

ÉDITIONS DE L'ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV, № 6 1957

СОДЕРЖАНИЕ

ДЕСЯТИЛЕТИЕ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

Стр.

* * * Создание РНР — важный момент в распространении и развитии социалистической идеологии в стране 7

И. БЕРКУ, Аспекты идеологической борьбы в период перехода от буржуазно-демократической к социалистической революции в Румынии (1945—1947) 21

★

К. И. ГУЛИАН, Об этическом познании нового человека 47

М. БРЯЗУ, Типичное и существенное в искусстве 57

Г. ВАЛД, Свойство познания 77

К. БОРДЖАНУ, О научном характере понятия прогресса 95

И. С. ФИРУ, Константин Димитреску-Яшь 115

Ш. ПОПЕСКУ, Диалектическое противоречие и вопрос микрофизического объекта 135

Р. СТОИКИЦЭ, О борьбе диалектики с метафизикой в истории логики 155

СООБЩЕНИЯ

И. Н. ЕНАКЕ, Журнал «Рациуня» и его философские и социальные вопросы 177

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Принципы периодизации марксистско-ленинской истории философии *(А. Таке)*; Философские вопросы квантовой механики *(Г. Брукэр — И. Готтлиб)*; О принципах плодотворной работы *(Дан Бэдэрэу)*; Силлогистика предикативных суждений *(М. Константинеску)*; Христианская и марксистская этика *(И. Мэркулеску-Хурдук)*; Книги, поступившие за последнее время в редакцию. . 189

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Зарубежные биотеоретические исследования *(Богдан Стугрен — Клуж)*; Аспекты итальянского философского движения *(О. Бэнчилэ)*; Основные вопросы марксистской эстетики *(М. Чырдарицу)*. . . 215

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Сообщения по философии на сессии Общего собрания Академии РНР в сентябре 1957 года *(Р. П.)* 231

ЗАМЕТКИ

По страницам печати 235

Алфавитный указатель за 1957 год 239

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

10 ANI DE LA INSTAURAREA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE

FĂURIREA R.P.R. — MOMENT IMPORTANT ÎN RĂSPÎNDIREA ȘI DEZVOLTAREA IDEOLOGIEI SOCIALISTE DIN ȚARA NOASTRĂ

Abolirea monarhiei și instaurarea Republicii Populare Romîne marchează începutul revoluției socialiste în țara noastră prin cucerirea integrală a puterii politice de către clasa muncitoare, prin instaurarea dictaturii proletariatului.

Dictatura proletariatului, ca principal instrument al revoluției socialiste, este menită să influențeze și să sprijine activ transformările economice, politice și ideologico-culturale, inerente acestei revoluții. Dictatura proletariatului, reclamă — după cum arată Lenin — folosirea puterii de stat a proletariatului pentru organizarea socialismului, pentru desființarea claselor, pentru trecerea la societatea fără clase.

Organizarea socialismului, în măsura în care reprezintă o acțiune conștientă, bazată pe cunoașterea legilor obiective de dezvoltare a realității sociale, este de neconceput fără dezvoltarea ideologiei în general și a ideologiei politice în special, fără dezvoltarea științei și culturii. Este prea bine cunoscut că importanța rolului factorului conștient, teoretico-ideologic, în devoltarea mișcării muncitorești, a fost de nenumărate ori relevată de către dascălii socialismului științific. Lenin a dus, în acest sens, o luptă aprigă împotriva tuturor acelora care susțineau teza spontaneității mișcării muncitorești și subapreciau importanța teoriei revoluționare. El arăta că deși clasa muncitoare, pînă la cucerirea puterii politice, nu este în stare să elaboreze în mod independent, exclusiv prin forțele sale, conștiința socialistă — ea fiind elaborată de către intelectualitatea revoluționară — această conștiință îi este însă indispensabilă în vederea luptei politico-ideologice ce are de purtat. De unde rolul imens pe care îl joacă partidul de avangardă al clasei muncitoare, călăuzit de teoria socialismului științific, partid care prin activitatea sa transformă lupta spontană a proletariatului într-o luptă conștientă. O dată pătrunsă în mase, dirijînd activitatea acestora, teoria acționează profund asupra proceselor sociale obiective.

Relevarea — susținută în scrierile și practica partidelor marxist-leniniste — a importanței teoriei și, în general, a factorului subiectiv în dezvol-

tarea societății, constituie cea mai substanțială infirmare a întregii frazeologii burgheze cu privire la „fatalismul economic" și „exclusivismul determinismului obiectiv" pe care, chipurile, le-ar presupune doctrina socialismului științific.

Pătrunderea teoriei revoluționare în mase și, o dată cu aceasta, dezvoltarea teoriei însăși, nu constituie un proces uniform, nediferențiat. Procesul pătrunderii conștiinței socialiste în rîndul maselor, cît și dezvoltarea acestei conștiințe, cunoaște diferite etape istorice, stadii diferite de dezvoltare — ca un reflex al diverselor stadii de dezvoltare ale mișcării muncitorești însăși.

Referindu-se la unele condiții și stadii ale procesului pătrunderii și dezvoltării conștiinței socialiste, Lenin, răspunzînd la o întrebare pusă de Clara Zetkin [1], arată că stîrpirea analfabetismului și ridicarea conștiinței socialiste a maselor pe o treaptă nouă sînt în deplină concordanță cu sarcina reconstrucției ce revine proletariatului în revoluția socialistă.

Răspunsul dat de Lenin Clarei Zetkin demonstrează limpede că, o dată cu trecerea la „organizarea socialismului de către muncitori și țăranii muncitori înșiși", problema pătrunderii și dezvoltării conștiinței socialiste este ridicată pe o treaptă nouă. După cucerirea revoluționară a puterii politice de către clasa muncitoare, dezvoltarea și pătrunderea în adîncime a conștiinței socialiste se manifestă ca un proces complex de transformare a economiei, culturii, vieții obștești și felului de trai al oamenilor muncii în conformitate cu ideile și țelul socialist, iar prin aceasta se lărgește considerabil procesul dezvoltării și pătrunderii conștiinței socialiste. Într-adevăr, construirea cu ajutorul dictaturii proletariatului a unei economii socialiste, a unor relații de producție lipsite de exploatare, pe temeiul ideilor marxist-leniniste cu privire la industrializarea socialistă și colectivizare, constituie totodată dezvoltarea însăși a teoriei despre industrializare și colectivizare, și influențează masiv pătrunderea acestei teorii în mase. Același lucru este valabil și pentru teoria cu privire la revoluția culturală etc. Făurirea unei culturi socialiste pe temeiul ideologiei proletare înseamnă deopotrivă dezvoltarea acestei ideologii, cît și apariția a numeroase căi noi de ridicare a conștiinței ideologice a maselor ; legarea științei de producție, răspîndirea cunoștințelor științifice în mase, răspîndirea în popor a numeroase valori literare, artistice, filozofice etc. — pătrunse de un înalt nivel ideologic — sînt doar cîteva din căile amintite.

În epoca socialistă, dezvoltarea multilaterală a personalității umane, pe temeiul unei concepții ideologice marxist-leniniste, este de asemenea ridicată pe o treaptă calitativ nouă.

Experiența făuririi R.P.R. ca o republică în care se exercită dictatura proletariatului, experiența întregii etape revoluționare ce a urmat acestui moment, a dovedit că și în țara noastră procesul transformărilor economico-politice, petrecute după 30 Decembrie 1947, a presupus ridicarea, pe o nouă treaptă, calitativ superioară, a pătrunderii și dezvoltării ideologiei marxist-leniniste.

În etapa socialistă a revoluției noastre populare, statul democrat-popular, devenind o formă a dictaturii proletariatului, un stat de tip socialist

[1] Vezi Lenin, *Despre cultură și artă*, E.S.P.L.P., 1957, p. 618.

în care oamenii muncii, sub conducerea partidului, construiesc baza economică a socialismului — a determinat ca și ideologia marxist-leninistă să devină în întregime o ideologie de stat, o ideologie dominantă.

Democratismul profund al orînduirii de stat a Republicii Populare Romîne a constituit o condiție prețioasă pentru o atragere liberă și conștientă a celor mai largi straturi de oameni ai muncii intelectuale și manuale spre o creație viabilă, atît a valorilor materiale cît și cultural-ideologice.

Printre nenumăratele deosebiri radicale existente între regimurile politice trecute din Romînia și dictatura proletariatului care s-a instaurat după 30 Decembrie 1947, poate fi socotit și faptul, nu lipsit de importanță, că în timp ce în vechile regimuri creația cultural-ideologică a claselor exploatatoare era doar apanajul unui mănunchi restrîns de privilegiați, în condițiile orînduirii noastre de stat, tot mai largi straturi de oameni ai muncii intelectuale și manuale sînt angrenați în opera de făurire a unei culturi noi — socialistă în conținut, națională în formă.

★

După cum se știe, folosirea moștenirii ideologice marxiste are loc în cadrul unui proces complex de elaborare concretă a ideologiei clasei muncitoare, de dezvoltare concretă a acesteia în funcție de particularitățile economico-culturale etc. din fiecare țară în parte.

În acest sens, experiența întregii dezvoltări a mișcării muncitorești din țara noastră, cît și activitatea de peste trei decenii a partidului clasei muncitoare, îmbogățesc incontestabil patrimoniul ideologiei proletariatului.

Tovarășul Gheorghe Gheorghiu-Dej, în raportul politic al C.C. la Congresul I al P.M.R., scria, în acest sens, că avangarda proletariatului din țara noastră „s-a străduit întotdeauna să aplice în mod creator teoria marxist-leninistă la condițiile specifice ale țării noastre" [1].

Dar dezvoltarea unei ideologii (și mai cu seamă a unei ideologii ca cea marxist-leninistă, care își are tezaurul de idei fundamentale de mult constituit) nu rezidă numai în dezvoltarea conținutului de idei al sistemului ideologic respectiv, ci și în verificarea unor idei elaborate, în răspîndirea masivă a acestora în mase. Atît verificarea ideilor marxism-leninismului cît și răspîndirea lor largă în mase, a cunoscut o amploare fără precedent în cele două etape ale procesului revoluționar care a urmat actului de la 23 August 1944.

Relevăm aici, în ce privește prima etapă revoluționară, doar lupta susținută pe care partidul clasei muncitoare a dus-o în acești ani pentru răspîndirea ideologiei marxist-leniniste în rîndul oamenilor muncii manuale și intelectuale. Deși în celelalte domenii ale vieții sociale atragerea maselor, inclusiv a unei bune părți din intelectualitatea cinstită, s-a dovedit relativ lesnicioasă, în domeniul ideologiei, datorită unor condiții bine cunoscute, lupta pentru smulgerea acestora de sub influența curentelor ideologice străine intereselor clasei muncitoare a fost mai anevoioasă. Datorită acestei împrejurări, P.C.R. a mobilizat cadre dintre cele mai capabile pentru a lucra în domeniul propagării ideologiei marxist-leniniste. Amintim doar că nume-

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, ed. a IV-a, p. 170.

roși intelectuali de partid, în calitate de principali colaboratori ai unor organe de presă ca : *Scînteia, Contemporanul, Studii* etc. luau poziție critică față de orice manifestări pseudo-științifice și reacționare din domeniul culturii și ideologiei, propagînd ideile marxism-leninismului. Răsfoind de pildă, săptămînalul *Contemporanul* din anii 1946—1947, vom fi de-a dreptul impresionați de varietatea problemelor culturale și ideologice dezbătute, începînd cu probleme privind filozofia științelor naturii și pînă la cele mai variate aspecte ale sociologiei culturii, artei și esteticii marxist-leniniste. Presa timpului a dus de asemenea o campanie documentată împotriva așa-zisei teorii despre „criza culturii", teorie propagată cu mult zel de reprezentanții ideologici ai liberalilor și național-țărăniștilor. Ideologii claselor exploatatoare au avut tot dreptul să lanseze lozinca „crizei culturii", într-o perioadă cînd dezvoltarea și pătrunderea ideologiei și culturii socialiste în țara noastră a căpătat o amploare de nebănuit. Numai că lozinca lor trebuia să aibă un corolar, întrucît nu era vorba de o „criză a culturii noi" în plină dezvoltare, așa cum pretindeau dînșii, ci de o veritabilă criză a ideologiei și culturii retrograde, altădată dominantă în Romînia burgheziei și moșierimii. Pătrunderea a numeroase cadre devotate clasei muncitoare în diverse edituri (Editura P.C.R., Editura de stat pentru literatură științifică, Cartea rusă etc.) a contribuit de asemenea la scoaterea unor cărți științifice și filozofice, utile curentului de primenire ideologică a mentalității feluritelor straturi sociale din țara noastră. O mare importanță în vederea influențării studențimii în spiritul ideologiei marxist-leniniste, l-au avut primele cursuri de Bazele marxism-leninismului, de materialism dialectic și materialism istoric etc. — ținute începînd cu anul 1948.

Făurirea unor uniuni de creație a permis intelectualilor legați de partidul clasei muncitoare să exercite o influență binefăcătoare asupra orientării literaților și artiștilor progresiști din țara noastră pe făgașul ideologiei marxiste și al creației realiste. Roadele influenței partidului asupra scriitorilor, artiștilor etc. s-au întrezărit în unele opere valoroase create în perioada respectivă. De o deosebită importanță pentru orientarea culturii noastre spre izvoarele culturii și ideologiei socialiste sovietice a fost crearea, la îndemnul nemijlocit al unui grup de intelectuali de partid, a instituțiilor și asociațiilor culturale : „ARLUS", „I.S.R.S.".

★

Cu toate succesele obținute în opera de răspîndire și dezvoltare a ideologiei marxist-leniniste în prima etapă a revoluției populare — trecerea la etapa revoluției socialiste a însemnat totuși ridicarea acestei opere pe o treaptă calitativ nouă. Dezvoltarea ideologiei politice și juridice, situarea artelor, literaturii și științei pe temelia ideologiei marxist-leniniste, dezvoltarea moralei comuniste și filozofiei materialist-dialectice, cunosc în etapa revoluționară, deschisă prin actul de la 30 Decembrie 1947, un ritm și o impetuozitate fără precedent.

Ideologia politică marxist-leninistă a clasei muncitoare, exprimată în politica curentă înfăptuită pe diversele planuri ale vieții sociale, s-a îmbogățit, după 30 Decembrie 1947, cu un impresionant corp de idei privitoare la drumul concret ce trebuiește străbătut pentru transformarea

socialistă a țării noastre. Astfel, bizuindu-se pe învățătura marxist-leninistă despre clase și partide, despre partidul de avangardă al clasei muncitoare etc., P.C.R. și cele mai bune elemente din P.S.D., printr-un larg schimb de idei politice, au ajuns la concluzia creării unui partid unic de avangardă al clasei muncitoare din țara noastră. Înfăptuirea acestor idei s-a produs în februarie 1948, o dată cu crearea P.M.R. — partid muncitoresc unic — bazat pe ideologia și principiile marxism-leninismului. Crearea P.M.R. a marcat victoria definitivă a ideologiei politice marxist-leniniste în problema partidului clasei muncitoare, împotriva ideilor reformiste care au justificat scindarea mișcării muncitorești din Romînia. Documentele Congresului I al P.M.R., din februarie 1948, îmbogățesc ideologia politică marxist-leninistă din țara noastră cu valoroase idei privind chipul concret de dezvoltare a economiei și culturii socialiste, cît și de dezvoltare a unei vieții obștești democrat-socialiste. În documentele amintite au fost analizate de asemenea, pe larg, problemele legate de rolul conducător al partidului clasei muncitoare în opera de construire a socialismului, problemele construcției de stat, precum și căile cele mai proprice pentru dezvoltarea unității de voință și acțiune dintre partid, stat și popor. Consecvent tuturor ideilor cuprinse în documentele Congresului I, s-a trecut ulterior la elaborarea minuțioasă a planului naționalizării principalelor mijloace de producție (înfăptuit la 11 iunie 1948), cît și a programului transformării socialiste a agriculturii, cuprinsă în rezoluția din 3—5 martie 1949 a plenarei C.C. al P.M.R.

În documentele ulterioare ale P.M.R. și în primul rînd în documentele celui de al doilea Congres, al partidului, precum și în actele de politică internă și externă ale statului de democrație populară, sînt cuprinse numeroase idei cu privire la problema relațiilor dintre clase (întărirea alianței dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, a alianței dintre clasa muncitoare și pătura intelectualității), a luptei de clasă, a relațiilor dintre naționalități, a relațiilor interstatale etc. Dacă ar fi să amintim doar ideile care au animat măsurile practice luate în problema națională (crearea, în anul 1952, a Regiunii Autonome Maghiare, ridicarea economică a regiunilor locuite de minoritățile naționale, stimularea învățămîntului și culturii minorităților naționale etc.) și ar fi pe deplin edificator în ce privește aportul teoretic adus în această problemă. În problema învățămîntului și a culturii, principiile și ideile care au stat la baza reformei învățămîntului din 1948 și a măsurilor ulterioare din 1956, 1957, sînt de asemenea concludente pentru cele spuse mai sus.

Cu deosebită tărie trebuie subliniat aportul teoretic prețios adus de documentele partidului nostru în problema combaterii tendințelor revizioniste și dogmatice, atît din țara noastră cît și din alte țări, în scopul păstrării purității ideologiei marxist-leniniste, precum și în problema internaționalismului proletar și a întăririi prieteniei cu U.R.S.S. Pătrunși de adevărul după care păstrarea purității teoriei, continua ei dezvoltare creatoare, acționează (influențează) pozitiv asupra dezvoltării societății, în timp ce orice tratare revizionistă ori dogmatică a teoriei poate duce la efecte negative în dezvoltarea socială — conducătorii frontului nostru ideologic au făcut din păstrarea purității ideologice un principiu de ne-

clintit. Acest principiu este cu sfințenie păstrat atît în construcția de partid cît și de stat. Înfăturarea reprezentanților unor tendințe deviaționiste care s-au manifestat temporar pe linie de stat și partid, este concludentă în acest sens. Șirul ideilor politice noi, cuprinse explicit în documentele de partid și de stat și implicit în întreaga politică dusă de P.M.R. și statul democrat popular, nu poate fi, bineînțeles, epuizat prin cele menționate mai sus. Dezvoltarea acestor idei presupune, ca o condiție sine qua non, o critică și autocritică continuă pentru promovarea în ultimă instanță a pozițiilor științifice și partinice.

Justețea ideologiei politice marxist-leniniste, ideologie dominantă în țara noastră, este vădită în două sensuri: a) prin confirmarea practică a adevărurilor cuprinse în ea; b) prin îmbrățișarea ideilor ei de către masele largi populare. Despre eficiența și compatibilitatea cu scopul suprem al oricărei societăți socialiste (dezvoltarea și satisfacerea multilaterală a necesităților oamenilor muncii) a ideilor care au călăuzit opera de industrializare, colectivizare, culturalizare, democratizare a vieții obștești etc., nu este cazul a se insista, întrucît realitatea obiectivă este mai grăitoare decît orice fel de aprecieri subiective.

În ce privește opiniile politice ale oamenilor muncii din țara noastră, credem că acestea pot fi lesne deduse din comportarea practică, din manifestările obiective cuprinse în uriașul efort constructiv depus de poporul nostru muncitor pe toate tărîmurile vieții sociale.

Într-adevăr, care sînt concluziile cu privire la opiniile politice ale oamenilor muncii din țara noastră, ce pot fi trase din faptul că: circa 2 000 000 de muncitori creează valori materiale în industria noastră socialistă; peste un milion de familii, care au pus laolaltă o suprafață de 2 730 000 ha terenuri arabile, s-au unit în diferite forme de producții socialiste, iar alte milioane de țărani se găsesc pe aceeași cale; largi pături de intelectuali, legați de popor, făuresc o cultură nouă, socialistă, pe temelia celor mai bune tradiții ale culturii naționale și mondiale.

Ce concluzii pot fi de asemenea trase din faptul că milioane de oameni ai muncii manuale și intelectuale participă activ la viața obștească?: a) peste zece milioane cetățeni au participat la discutarea proiectului Constituției R.P.R. votată de Marea Adunare Națională la 24 septembrie 1952; b) la ultimele alegeri din 3 februarie 1957 au votat pentru F.D.P. 11 553 690 cetățeni; la rezolvarea sarcinilor obștești activează în sfaturile populare, pe lîngă cei 137 508 deputați, alte sute de mii de cetățeni în cadrul comisiilor permanente, comisiilor de femei, organizațiilor obștești etc. Din toate aceste manifestări practice, luate ca premize logice, nu se poate trage decît o singură concluzie: poporul muncitor din țara noastră consideră ideile politice ale partidului ca fiind ideile sale proprii și acționează în conformitate cu ele. Chiar dacă mulți oameni ai muncii (mai cu seamă din satele noastre) nu se simt încă animați, în chip conștient, de aceste idei, *practica socială* în care sînt angrenați, existența lor socială, acțiunea răbdătoare de lămurire îi va aduce mai tîrziu ori mai curînd spre o conștiință socialistă. În grăbirea acestui proces, rolul activ al ideologiei socialiste dominante este de nemăsurat. Iată de ce tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej, în Raportul de activitate al C.C. al P.M.R. la Congresul al II-lea al parti-

dului, sublinia : „Elaborînd linia sa politică în diferite etape ale revoluției, partidul nostru a desfășurat o uriașă muncă de lămurire a maselor asupra politicii sale, a dat oamenilor muncii un țel clar, a organizat și îndreptat forțele poporului spre înfăptuirea orînduirii noi, socialiste".

★

Concomitent și în nemijlocită legătură cu dezvoltarea ideologiei politice, s-a dezvoltat în cei 10 ani de republică, ideologia juridică. După cum se știe, ideologia juridică se exprimă atît prin teorii și idei juridice cît și în reprezentarea oamenilor despre ceea ce este legal și ceea ce este ilegal. Instaurarea dictaturii proletariatului în țara noastră a constituit și constituie o minunată aplicare a teoriei marxiste despre stat și despre democratismul profund ce trebuie să caracterizeze orînduirea de stat democrat-populară. Tocmai cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare a determinat ca regimul de stat al R.P.R. să reprezinte puterea oamenilor muncii de la orașe și sate, iar dreptul de care se folosește acest regim să fie un sistem de norme (legi și reguli) juridice care exprimă interesele și voința majorității covîrșitoare a populației țării. Juriștii noștri au întreprins numeroase studii cu privire la modificarea diferitelor coduri ale R.P.R., precum și cu privire la problemele dreptului civil și procesual civil, dreptului penal și procesual penal.

Ideologia juridică, dreptul socialist dominant în țara noastră, nu numai că exprimă voința maselor, dar presupune exprimarea directă a acestei voințe prin participarea efectivă a poporului muncitor la traducerea în viață a normelor și legilor juridice. Astfel, în republica noastră populară mii de oameni ai muncii de la orașe și sate participă zi de zi la conducerea treburilor de stat prin mijlocirea Marii Adunări Naționale, Sfaturilor Populare etc. Compoziția Marii Adunări Naționale — singurul organ legislativ din țară și singurul organ care formează guvernul țării — este elocventă în acest sens. Din cei 437 deputați aleși în Marea Adunare Națională la 3 februarie 1957, 324 (74%) sînt muncitori și țărani, iar 113 (26%) intelectuali legați de poporul muncitor. Este de la sine înțeles că nici unul dintre acești reprezentanți ai poporului nu vor exprima, în Marea Adunare Națională, altă voință decît a muncitorilor, țăranilor muncitori și intelectualității legată de popor. Constituția R.P.R., votată în 1952 — legea supremă și fundamentală a țării noastre — exprimă cel mai grăitor această voință. Ce reprezintă această constituție, care a fost făurită în urma unor discuții largi, de mase, asupra proiectului inițial ? După cum arată tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej în raportul asupra *Proiectului de Constituție al R.P.R.* ținut în 23 septembrie 1952, această constituție reprezintă legea construirii socialismului și a făuririi fericirii și bunăstării celor ce muncesc.

Pe plan local, pe temeiuri constituționale, oamenii muncii își exprimă voința și-și exercită puterea politică prin sfaturile populare regionale, raionale, orășenești, comunale.

Activitatea politico-administrativă, dusă de către organele de stat centrale și locale, este privită de către cele mai largi cercuri ale populației ca fiind o activitate îndreptată spre binele maselor. Reprezentarea oamenilor muncii despre ceea ce este legal și ceea ce este ilegal are, din ce în ce mai

mult, drept unic criteriu, legea supremă a Statului — *Constituția*. Atît la orașe cît și în satele patriei noastre, oamenii muncii vorbesc cu tot mai multă mîndrie și respect despre caracterul echitabil al legilor statului nostru. Tot mai des este invocată de către țăranii muncitori „legea socialistă", atît împotriva dușmanilor oamenilor muncii, cît și împotriva unor elemente corupte din aparatul de stat care nesocotesc prescripțiile democratice ale constituției noastre.

Dezvoltarea conștiinței juridice socialiste a maselor constituie un proces în plină dezvoltare.

★

Răspîndirea principiilor, regulilor și normelor morale proletare, cît și dezvoltarea teoriei etice marxiste, constituie de asemenea un important indiciu cu privire la dezvoltarea ideologiei marxist-leniniste în anii care s-au scurs de la proclamarea republicii. Se amintea mai sus despre unele elemente ale dezvoltării conștiinței juridice socialiste, legate de noțiunile: legal, ilegal etc. Simultan cu dezvoltarea în rîndul maselor a ideilor socialiste despre legal și ilegal se dezvoltă, pe temeiul tradiției pozitive din morala oamenilor muncii, ideile noi despre *bine* și *rău, drept, nedrept* etc. Acest lucru este explicabil întrucît atît dreptul socialist cît și morala proletară se inspiră și sînt subordonate luptei de clasă a proletariatului.

Despre faptul că o dată cu schimbarea formei de organizare a societății noastre la 30 Decembrie 1947, o dată cu începuturile schimbării bazei economice din țara noastră (iunie 1948) procesul transformării conștiinței morale s-a lărgit considerabil, sînt edificatoare multiple aspecte din viața morală a poporului nostru. Să luăm de pildă normele de conviețuire, de comportare a oamenilor, care stabilesc obligațiile și raporturile oamenilor între ei. Cîte nu s-au schimbat în acest domeniu! O dată cu dezvoltarea relațiilor de producție socialiste în industrie, s-au modificat esențial raporturile morale și de muncă între muncitori, pe de o parte, tehnicieni, ingineri, personal administrativ și de conducere, pe de altă parte; între muncitorii vîrstnici și cei tineri; între muncitori și muncitoare etc. Ideea de stăpîn asupra mijloacelor de producție, care animă astăzi pe muncitori, conștiința muncitorului că el nu mai muncește pentru a-i îmbuiba pe capitaliști, determină o nouă atitudine a muncitorilor față de muncă, o nouă atitudine față de proprietatea socială, socialistă. Cele peste 192 632 inovații propuse de oamenii muncii din industrie în primul plan cincinal, din care 92 103 au și fost introduse în practică — ceea ce a dus la realizarea unor economii de 1 400 000 000 lei — constituie unul din aspectele semnificative cu privire la noua atitudine față de muncă a muncitorimii noastre.

Schimbarea regimului politic în țara noastră a modificat de asemena considerabil raporturile morale dintre oamenii muncii de la sate și orașe, și lucrătorii din instituțiile administrative de stat. De unde altă dată reprezentanții puterii de stat aveau o atitudine disprețuitoare față de orice revendicări ale oamenilor muncii, astăzi lucrătorii din organele aparatului de stat își consacră activitatea exclusiv servirii intereselor populației muncitoare de la orașe și sate.

Integrarea țării noastre, după 30 Decembrie 1947, în sistemul de state socialiste libere și democratice, a ridicat pe o nouă treaptă conștiința internaționalist-proletară a clasei muncitoare și a tuturor oamenilor muncii. Prietenia crescîndă față de U.R.S.S. și celelalte țări de democrație populară, într-ajutorarea continuă cu clasa muncitoare de pretutindeni sînt trăsături morale ce țin de dezvoltarea internaționalismului proletar al poporului nostru muncitor.

Relevarea succintă a unora dintre aspectele dezvoltării moralei proletare în țara noastră (la care s-ar putea, bineînțeles, adăuga numeroase alte aspecte) vădește incontestabil uriașa influență exercitată de partea procesului revoluționar, început o dată cu instaurarea republicii, asupra dezvoltării acestei forme de conștiință socială în țara noastră.

În opera de educare a maselor în spiritul moralei comuniste, pe lîngă influența directă a bazei sociale, a condițiilor noi specifice unei existențe sociale socialiste, un important rol îl are influența exercitată de către stat și ideologia sa dominantă, din care morala proletară face parte integrantă. Răspîndirea ideilor moralei proletare de pe catedrele diferitelor școli de stat, partid, sindicale, U.T.M. etc., prin mijlocirea variatelor căi de difuzare a cărții, prin radio, cinematograf etc., înlesnește considerabil procesul făuririi unei morale socialiste în țara noastră.

Arta și literatura îndeplinesc o funcție de prim rang în această direcție. Unele încercări ale filozofilor noștri de a întreprinde o abordare originală a problemelor eticii marxiste, contribuie de asemenea activ la elucidarea multor probleme legate de educarea morală a maselor.

★

Unul dintre domeniile vieții culturale din țara noastră în care influența ideologiei socialiste s-a făcut de asemenea puternic resimțită, în anii de după instaurarea republicii, îl constituie literatura și arta [1]. Dacă ani premergători începutului revoluției populare în țara noastră s-au marcat printr-o înfruntare continuă a celor două culturi naționale, iar imediat după 23 August, printr-o considerabilă lărgire a frontului culturii progresiste, după 30 Decembrie 1947 influența ideologiei proletare asupra scriitorilor se accentuează considerabil.

În martie 1949 ia ființă Uniunea scriitorilor din R.P.R., uniune care reunește pe scriitorii tuturor naționalităților din țara noastră și se situează ferm pe pozițiile politice și ideologice ale oamenilor muncii. Alături de sprijinul ideologic oferit de partid scriitorilor în anii republicii, crearea „Fondului literar" a însemnat pentru aceștia un sprijin material de o amploare fără precedent. Drept consecință, printre altele și a factorilor de mai sus, dezvoltarea unei noi literaturi (care preia tot ce s-a creat mai bun în trecut) face pași repezi în R.P.R. Influența ideologică asupra literaturii noi s-a evidențiat în primul rînd prin strădania scriitorilor de

[1] Succesele obținute în cei zece ani de republică, pe tărîmul științei, artei și literaturii sînt amplu prezentate în volumul *10 ani de realizări în Republica Populară Romînă (30 Decembrie 1947 — 30 Decembrie 1957)*, alcătuit sub îngrijirea Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R.

a adopta metoda realist-socialistă în zugrăvirea omului și a societății noi ce se făurește în țara noastră.

Discuțiile susținute și continuie în problemele de critică literară și estetică, purtate în presa zilnică și de specialitate, deși cu unele alunecări spre scolasticism și sterilitate, reușesc totuși să combată rădăcinile idealismului și ale negativismului în reflectarea realității — apărînd prin aceasta puritatea principiilor ideologiei estetice marxist-leniniste și a metodei realismului socialist.

Dezvoltarea artelor, pe temeiul principiilor estetice marxist-leniniste, a însemnat în anii puterii populare o lărgire a orizonturilor ideologiei estetice însăși. Chemarea de a reflecta viața și lupta poporului muncitor a fost tradusă în fapt de către cele mai felurite categorii de artiști, prin dezvoltarea creatoare a unor variate compartimente de creație artistică. Colectivele teatrelor dramatice și muzicale, formațiile orchestrale și ansamblurile, colectivele de producători cinematografici, pictorii, organizatorii de muzee etc. s-au angrenat în opera de culturalizare a maselor, de ridicare a nivelului cultural și ideologic al acestora. Pe scenele teatrelor noastre [1] alături de piesele clasicilor străini și autohtoni, sînt prezentate cu succes piese care reflectă efortul feluritelor categorii de oameni ai muncii în construirea socialismului. Pe ecrane [2] sînt prezentate filme romînești privind aspecte din viața noastră de azi. Pinacotecile găzduiesc alături de pînzele unor celebrități mondiale din trecut și opere noi făurite prin optica realist-socialistă.

Orchestrele simfonice, ansamblurile de operetă, ansamblurile de muzică populară prezintă tot mai mult munca unor creatori autohtoni de seamă care prelucrează bogăția folclorică a poporului nostru.

Așadar literatura și artele din țara noastră, călăuzite teoretic de ideologia clasei muncitoare, prin creațiile pe care le dau la iveală, prelucrează plastic aceste idei, dîndu-le astfel o mai mare putere de pătrundere și circulație.

★

Deși știința (ansamblul legilor, teoremelor, axiomelor unei științe) nu are caracter de clasă, ea nu poate fi totuși independentă față de condițiile sociale și politice înăuntrul cărora se dezvoltă. Atît pentru faptul că știința depinde de nevoile practicii sociale, de producția socială, cît și pentru faptul că interpretarea și fundamentarea teoretică a științei nu este străină luptei ideologice dintre materialism și idealism — ea nu poate rămîne indiferentă față de schimbările economico-politice și ideologice survenite într-o societate dată. Iată de ce începutul revoluției socialiste în țara noastră nu putea să nu aibă repercusiuni și asupra dezvoltării științei.

---

[1] Astăzi în țara noastră funcționează: 35 de teatre dramatice, 18 teatre de păpuși, 5 opere, 3 operete, 3 teatre muzicale și de estradă, 20 de orchestre simfonice, 10 ansambluri de cîntece și dansuri, 17 orchestre de muzică populară.

[2] În 1956 numărul spectatorilor la cinematografe a depășit cifra de o sută de milioane.

Dezvoltarea sectorului socialist a economiei și triumful ideologiei materialiste au stimulat masiv realizările științei din țara noastră în cei 10 ani de la proclamarea R.P.R.

Transformarea vechei Academii Romîne (loc de unde adeseori se propaga misticismul, obscurantismul, religia etc.) într-o academie de tip nou — Academia R.P.R. — a înlesnit considerabil procesul apropierii științei de viață.

Discursurile ținute la ședința festivă de înființare a Academiei R.P.R., în 1948, au subliniat fără excepție importanța pe care o va avea orientarea marxist-leninistă a noii academii pentru dezvoltarea științei în țara noastră. Conducerea, coordonarea și îndrumarea întregii vieți științifice din țara noastră în spiritul marxism-leninismului, de către Academia R.P.R., s-a reflectat în majoritatea creațiilor științifice viabile. Situîndu-se pe poziții materialiste, numeroși savanți din domeniul matematicii, astronomiei, fizicii, biologie etc. au reușit să dea orientări filozofice avansate în științele respective. Un principal rezultat al acestei influențe l-a constituit *legarea științei de practică* precum și difuzarea științei în mase. Simpozioanele filozofice organizate în cadrul Academiei R.P.R. cu privire la unele probleme filozofice ale fizicii, biologiei etc. au fost de asemenea fructuoase.

Puternic influențați de uriașele progrese realizate de către știința sovietică, situați pe fundamentul filozofiei materialiste, numeroși savanți din țara noastră vădesc preocupări continue pentru problemele filozofice ale științelor pe care le profesează, cît și pentru filozofie în general. Preocupările filozofice materialiste ale unor matematicieni romîni, ale unor fizicieni, chimiști, biologi și agronomi, precum și a numeroși medici — care continuă tradiția materialistă a școlii medicale romînești — sînt bine cunoscute.

Situarea științei romînești contemporane pe temelii materialiste, cît și răspîndirea largă în mase a unor cunoștințe științifice de tot felul constituie puternice elemente componente ale procesului dezvoltării ideologiei socialiste din țara noastră.

★

În anii regimului democrat popular, o dezvoltare considerabilă au căpătat științele sociale: economia, filozofia, istoria, științele juridice, lingvistica etc. Anul 1948 a însemnat un moment important în acțiunea de situare a tuturor acestor științe sociale pe temelia învățăturii marxist-leniniste. Extinderea predării științelor sociale prin catedrele diferitelor facultăți, cît și înființarea unor institute de cercetări în domeniul științelor sociale sînt factori care au contribuit la situarea acestor discipline sociale pe temelii marxist-leniniste.

În domeniul filozofiei. Este bine cunoscută situația frontului filozofic dinainte de 23 August 1944, cînd de la catedre ori din lăcașul unor societăți și institute filozofice și sociologice erau propagate cele mai antiștiințifice și reacționare idei „filozofice". Criteriul „autenticității" ori „originalității" unui flozof era măsurat cu gradul îndepărtării acestuia de materialism și, în general, de orice spirit științific. În sociologie erau „en

vogue", acele curente de idei care infirmau mai „convingător" importanța luptei de clasă în viața socială.

După 23 August 1944, deși învățătura filozofico-sociologică marxistă capătă un curs liber de dezvoltare, ea mai are încă de învins la „arenă deschisă" poziții filozofice antimarxiste, manifestate net prin presă, catedre etc. În anii 1945—1947, cartea filozofică este încă simțitor reprezentată printr-o literatură pseudo-marxistă, social-democrată de dreapta și chiar net idealistă.

Anul 1948 a marcat începutul sfîrșitului exprimării nestingherite a unor poziții filozofice neștiințifice, străine de ideologia marxist-leninistă. Schimbările intervenite după 1948 în domeniul editării și difuzării literaturii filozofice au produs modificări esențiale în planul tematic al edituri-lor, cît și în calitatea materialelor filozofice publicate de acestea. Ținînd seama de interesul crescînd al maselor pentru problemele filozofiei marxiste, editurile au început să difuzeze, în tiraje din ce în ce mai mari, operele clasicilor marxism-leninismului precum și o bogată literatură filozofică marxistă, sovietică și străină. Răspîndirea filozofiei marxiste — cea mai arzătoare sarcină a momentului — a fost asigurată de către numeroși lucrători ai frontului ideologic și filozofic din țara noastră.

Colectivul de cercetători marxiști în domeniul filozofiei, grupați mai întîi în secția de filozofie a Institutului de Istorie a Academiei R.P.R. și ulterior (1952) în Institutul de filozofie, cît și în jurul catedrelor de specialitate, au depus în cei 10 ani de la instaurarea republicii o activitate susținută. S-a început astfel, într-o primă etapă, publicarea de studii critice și ediții de texte ale filozofilor premarxiști: *Heraclit, Democrit, Aristotel, Descartes, Spinoza, Bacon, Radiscev, Decembriștii* etc. Au fost valorificate de asemenea tradițiile progresiste ale gînditorilor înaintați din Romînia în volume ca: *Dezvoltarea gîndirii social-politice în Romînia, Gîndirea social-politică a lui Nicolae Bălcescu* etc.

O atenție deosebită a fost acordată ulterior cercetărilor legate de problemele construirii socialismului în țară noastră. Deși la început abordate cu prea puțină pătrundere și uneori în chip dogmatic, studiile referitoare la schimbările survenite în focul dezvoltării procesului revoluționar în țara noastră, s-au dovedit totuși a fi salutare și semnificative pentru orientarea realistă a noii filozofii. Au fost astfel cercetate probleme legate de forțele motrice ale perioadei de trecere, problema alianței clasei muncitoare cu țărănimea, problema construirii noului aparat de stat democrat-popular, problema formării moralei socialiste în R.P.R., problema schimbărilor produse în felul de trai material și cultural al oamenilor muncii din țara noastră etc.

Critica ideologiei burgheze a constituit și va constitui de asemenea o preocupare continuă a frontului filozofic. În centrul preocupărilor Institutului de filozofie a stat și va sta, ca o sarcină de bază, străduința de a elabora lucrări în care să se analizeze bazele teoretice ale politicii partidului și guvernului, în care să se analizeze fenomenele noi din viața noastră socială. Perspectivele teoretice deschise prin documentele Congresului al II-lea al P.M.R. și Congresului al XX-lea al P.C.U.S. au

deschis căi noi dezvoltării creației filozofiei marxiste originale, în general, și creației sociologice în special.

În ultimii ani s-a acordat o atenție crescîndă cercetărilor de materialism dialectic și de filozofie a științelor naturii. Studiile înmănunchiate în volumul *Probleme de filozofie a științelor naturii* reprezintă una din concretizările acestor cercetări. În domeniul logicii se studiază cu rîvnă problemele logicii dialectice marxiste.

Strădaniile colectivului de filozofi marxiști romîni, care militează pe frontul ideologiei noastre, au făcut ca prestigiul literaturii filozofice marxiste din țara noastră să crească simțitor. Personalitățile unor filozofi ca acad. M. Ralea, acad. A. Joja, acad. C. I. Gulian etc. devin tot mai cunoscute cercurilor filozofice din țara noastră și de peste hotare. Participarea alături de cei de mai sus a unui larg activ de cercetători din domeniul filozofiei, în publicistica noastră, face ca filozofia marxistă să fie tot mai răspîndită în cercurile largi de oameni ai muncii intelectuale și manuale.

★

Deceniul scurs de la proclamarea republicii a fost pentru dezvoltarea filozofiei marxiste în țara noastră tot atît de rodnic ca și pentru dezvoltarea ideologiei politico-juridice, moralei proletare, artei și literaturii. Succesele obținute pe toate aceste tărîmuri au însemnat factori substanțiali ai dezvoltării ideologice a țării noastre.

Privite retrospectiv, realizările culturii și ideologiei noastre din deceniul scurs între 30 decembrie 1947 — 30 Decembrie 1957 vădesc un început promițător pentru grandioasa operă de desăvîrșire în R.P.R. a unei culturi naționale în formă și socialistă în conținut.

Desăvîrșirea unei asemenea culturi nu poate fi înfăptuită însă într-o perioadă istorică limitată, deoarece ea se integrează unui proces revoluționar de durată — procesului revoluției culturale. Acest proces revoluționar se caracterizează pe de o parte prin continuarea și ridicarea pe o treaptă nouă, superioară, a celor mai bune tradiții ale culturii romînești și universale, iar pe de altă parte prin ruperea hotărîtă cu tot ce a fost reacționar, antipopular și antiștiințific în cultura trecutului.

Firește că, în decursul procesului revoluției culturale din țara noastră, s-au manifestat uneori, în chip inevitabil, unele abateri ori dezorientări în ce privește îmbinarea continuității și discontinuității în desăvîrșirea culturii noastre noi — națională în formă, socialistă în conținut.

S-au putut astfel constata, pe alocuri, din partea unor activiști ai frontului ideologico-cultural unele tendințe negativiste în ce privește problema revalorificării tradiției culturale pozitive a trecutului.

Aceste lipsuri au îngreunat, firește, temporar atragerea masivă a unora dintre cadrele intelectualității vechi, care activau în felurite compartimente ale culturii și științei.

Intervenția activă a partidului clasei muncitoare, călăuzit de ideologia marxist-leninistă în conducerea și orientarea procesului revoluției culturale, a făcut ca cele mai multe din aspectele negative apărute pe parcursul drumului revoluționar, să poată fi soluționate. Indicațiile docu-

mentelor de partid privitoare la sarcinile revalorificării tradițiilor culturale pozitive, precum și la importanța situării culturii noi pe pozițiile ideologiei marxist-leniniste sînt concludente în acest sens. Drept o consecință a celor de mai sus, munca de atragere, reeducare și educare a celor mai felurite straturi ale intelectualității, cît și vasta acțiune de răspîndire a unei culturi noi, socialiste, la nivelul maselor a fost puternic înlesnită în decursul revoluției culturale. Activiștii frontului ideologic și cultural din țara noastră, bizuindu-se în domeniul revoluției culturale pe experiența căpătată în deceniul scurs de la 30 Decembrie 1947, se simt puternic înarmați pentru a putea învinge greutățile ce se vor mai ivi în desfășurarea procesului revoluționar. Lupta împotriva ideologiei burgheze a constituit și va constitui, în acest sens, o principală cale pentru asanarea drumului ce duce spre triumful culturii și ideologiei noi.

Pe bună dreptate arăta tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej, în raportul de activitate al C.C. al P.M.R. ținut la Congresul al II-lea al partidului că: „sarcina activiștilor noștri pe tărîmul muncii ideologice este să combată toate formele de influență a ideologiei burgheze reacționare și, în deosebi, strecurarea în ideologie a concepțiilor naționaliste, șovine; să demaște pe apologeții contemporani ai capitalismului; să dezvăluie caracterul antiștiințific, retrograd al teoriilor elaborate în trecut de ideologii claselor exploatatoare, în domeniul sociologiei, economiei politice, istoriei, teoriei literaturii și artei" [1].

Sarcina combaterii simultane atît a tendințelor de interpretare dogmatică a ideologiei marxist-leniniste, cît și a revizionismului ideologic, se integrează de asemenea în lupta împotriva pozițiilor teoretice antimarxiste și neproletare.

Lupta împotriva ideologiei burgheze și pentru păstrarea purității ideologiei marxist-leniniste este de nedespărțit cu permanenta preocupare de a pune marxism-leninismului la temelia științei, literaturii și artei din țara noastră, și de a educa pe oamenii muncii în spiritul nobilelor idei ale patriotismului socialist, internaționalismului proletar etc.

Cu toții sîntem conștienți de faptul că în revoluția populară ce se înfăptuiește în țara noastră, deceniul scurs între 30 decembrie 1947 și 30 decembrie 1957 constituie doar prologul. Un prolog, însă, promițător și încurajator pentru biruirea sarcinilor ce vor trebui de-abia rezolvate.

[1] *Congresul al II-lea al P.M.R.*, E.S.P.L.P., p. 153.

ASPECTE ALE LUPTEI IDEOLOGICE ÎN PERIOADA TRECERII DE LA REVOLUȚIA BURGHEZO-DEMOCRATICĂ LA REVOLUȚIA SOCIALISTĂ ÎN ROMINIA (1945—1947) *

DE

I. BERCU

Lupta ideologică din perioada ce ne propunem s-o analizăm prezintă o mare însemnătate pentru înțelegerea transformărilor revoluționare din țara noastră. În analiza aceasta, noi pornim de la tezele marxiste cu privire la raportul dintre conștiința socială și existența socială.

Marxism-leninismul a elucidat pentru prima oară în mod pe deplin științific problema rolului conștiinței sociale, a ideilor înaintate în dezvoltarea socială. Combătînd concepțiile idealiste, care considerau factorul ideal ca primordial, determinant în evoluția societății, materialismul istoric a arătat că ceea ce determină, în ultimă instanță, dezvoltarea societății umane sînt factorii materiali, condițiile vieții materiale, printre acestea rolul hotărîtor avîndu-l modul de producție a bunurilor materiale.

Concepția idealistă, după care mobilul ce împinge societatea înainte ar fi de natură ideală, izvorăște din ignorarea esenței fenomenelor, din menținerea la suprafața vieții sociale, la ceea ce apare în mod direct cercetătorului care nu pătrunde spre originea fenomenului. Explicînd această poziție a idealismului, Engels scria: „Dat fiind că este un proces de gîndire, el îi deduce și conținutul și forma din gîndirea pură, fie din propria sa gîndire, fie din aceea a premergătorilor săi. El operează cu un material pur intelectual, pe care, fără să-l privească mai deaproape, îl consideră ca emanat din gîndire și nu-i mai caută vreo altă origine

* Studiul de față reprezintă o parte a unei lucrări mai ample cu privire la lupta Partidului Comunist Romîn pe tărîm ideologic în perioada anilor 1944—1947. Autorul își propune în cadrul acestui articol să releve poziția forțelor revoluționare, superioritatea teoretică și practică a acestora în raport cu concepțiile forțelor reacționare, contrarevoluționare.

mai îndepărtată, independentă de gîndire; pentru el aceasta este de altminteri de la sine înțeles, deoarece orice acțiune fiind *mijlocită* de gîndire, îi apare în ultimă instanță și *întemeiată* pe gîndire"[1].

O caracteristică a legilor sociale obiective constă în aceea că ele devin realitate trecînd prin conștiința și voința oamenilor. Dar aceasta nu poate justifica oprirea cercetătorului în fața exteriorului, a manifestării de suprafață.

Marxismul, ca o concepție și metodă profund științifică, a arătat că înțelegerea *justă a raportului dintre existență și conștiință* este hotărîtoare în explicarea tuturor fenomenelor sociale. Aceasta constituia transpunerea problemei fundamentale a filozofiei în domeniul vieții sociale. Clasicii marxism-leninismului au rezolvat această problemă în mod materialist dialectic, adică au arătat că existența materială este *determinantă, în ultimă instanță*. La rîndul ei, conștiința socială, influențează asupra dezvoltării sociale. În scrisoarea către Bloch din septembrie 1890, Engels a precizat că „...potrivit concepției materialiste a istoriei, factorul *în ultimă instanță* hotărîtor în istorie este producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu, n-am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și obtuză. Starea economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii — formele politice ale luptei de clasă și rezultatele ei — constituțiile, date de clasa biruitoare după cîștigarea luptei etc. formele juridice, fără a mai vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în mințile participanților, teoriile politice, juridice, filozofice, concepțiile religioase și dezvoltarea lor ulterioară în sisteme dogmatice — își exercită de asemenea înrîurirea asupra desfășurării luptelor istorice și determină, în unele cazuri, în special *forma* lor"[2].

Pornind de la această teză a materialismului istoric, vom căuta să analizăm influența exercitată asupra dezvoltării orînduirii democrat-populare în prima etapă a revoluției populare de către unele elemente ale suprastructurii care aveau în acea perioadă un caracter extrem de contradictoriu.

La 23 August 1944, în condițiile favorabile create de înaintarea Armatei Sovietice pe teritoriul Romîniei și de victoriile obținute de trupele sovietice împotriva trupelor hitleriste, a fost înlăturat, prin insurecția armată, regimul fascist a lui Antonescu, a început revoluția populară al cărei țel era cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea și alte pături sociale interesate în progresul țării. În cele peste șase luni care au urmat pînă la 6 martie 1945, Romînia a cunoscut o uriașă activitate politică revoluționară de masă la care au participat milioane de oameni, conduși de către Partidul Comunist Romîn, coalizat cu alte forțe democratice. Ca rezultat al acestei lupte a fost înfăptuită reforma agrară de către masele țărănești, ajutate direct și îndrumate de către proletariatul de la orașe, a început procesul democratizării aparatului

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere alese*, vol. II, E.S.P.L.P., 1955, p. 545.
[2] *Op. cit.*, p. 533—534.

de stat, trecerea în mîinile muncitorilor și țăranilor a principalelor poziții în organele locale ale administrației de stat, iar ca o încununare a acestui proces, la 6 martie 1945, prin lupta de mase, poporul romîn a instaurat regimul democrat-popular, formă a dictaturii revoluționar-democratice a proletariatului și țărănimii.

În desfășurarea acestei lupte, Partidul comunist a întreprins o vastă muncă politică și ideologică, menită a explica maselor țelurile revoluției populare, a demasca politica antipopulară a partidelor „istorice" și a accelera, în acest fel, procesul revoluționar. Nu intră în obiectivele acestui articol analiza luptei ideologice în perioada de pînă la 6 martie 1945; trebuie să menționăm însă că, după 20 de ani de ilegalitate, ideologia marxist-leninistă avea acum posibilități largi de răspîndire în raport cu trecutul. Au început să apară în tiraje de mase operele clasicilor marxism-leninismului, publicații sovietice, se editau numeroase publicații cotidiene și periodice de partid. A început să apară în mod legal „Scînteia", organ central al Partidului Comunist Romîn. Această activitate ideologică a influențat asupra rapidei maturizări politice a maselor populare.

O dată instaurată puterea populară, călăuzită de teoria marxist-leninistă, în fața mișcării revoluționare din Romînia se ridicau noi obiective. Trebuiau duse pînă la capăt acțiunile întreprinse în perioada pînă la 6 martie 1945 (reforma agrară, democratizarea aparatului de stat, lichidarea rămășițelor fasciste din interior, participarea activă la războiul antihitlerist), dar acum se ridicau în fața maselor și a partidului marxist-leninist ce conducea lupta revoluționară, probleme noi, care priveau dezvoltarea ulterioară a țării noastre. Partidul Comunist Romîn, alături de alte partide și organizații democratice, răspundea de destinele unei țări ca forță de guvernămînt, în fața sa se puneau complexe probleme economice, politice, administrative.

Forțele reacționare, grupate în jurul partidelor „istorice" și reprezentînd vîrfurile burgheziei industriale, bancare și moșierimea, duceau o înverșunată campanie de calomniere a regimului democratic, intensificaseră acțiunile contrarevoluționare, porniseră pe calea acțiunilor armate ilegale împotriva statului democrat-popular. În cadrul partidului național țărănist al lui Iuliu Maniu se strînseseră elementele fasciste, foști colaboraționiști care urau de moarte clasa muncitoare și forțele democratice în general. Trebuie ținut seamă și de faptul că, deși masele populare căpătaseră o vastă experiență politică în aceste luni de efervescență revoluționară, erau încă mulți oameni care mai nutreau iluzii asupra caracterului democratic al partidelor „istorice", suferiseră puternice influențe ale propagandei anticomuniste din trecut.

Astfel, o principală sarcină în perioada ce a urmat după 6 martie 1945 era consolidarea pozițiilor cucerite de forțele revoluționare în rîndurile maselor populare, pentru a le conduce mai departe spre revoluția socialistă. Clasa muncitoare, ca principală forță și ca hegemon al revoluției populare, nu se putea opri la realizarea obiectivelor burghezo-democratice ale revoluției. Acesta era doar un pas spre țelul final al luptei de clasă proletare — cucerirea puterii politice depline de către clasa mun-

citoare în alianță cu țărănimea muncitoare, instaurarea dictaturii proletariatului și construirea socialismului. Întreaga activitate a statului democrat-popular era îndreptată spre acest țel. Aceasta explică caracterul anticapitalist al puterii de stat în perioada de după 6 martie 1945. Bineînțeles că acest caracter se manifestă tot mai puternic pe măsura consolidării puterii economice și politice a clasei muncitoare, în funcție de raportul de forțe între clase pe plan intern și internațional. Măsurile adoptate de regimul democrat-popular în toată perioada de pînă la 30 decembrie 1947 urmăreau apărarea intereselor oamenilor muncii, îngrădirea exploatării capitaliste, după ce exploatarea moșierească fusese aproape complet lichidată. (Avem în vedere aici că le mai rămăseseră foștilor moșieri cîte 50 ha, iar unora așa-numitele ferme model).

Pornind deci de la faptul că în fața maselor se ridicau obiective noi, cu caracter socialist, sau de pregătire a condițiilor de trecere la socialism, Partidul Comunist Romîn trebuia să desfășoare o intensă muncă ideologică pentru a lămuri oamenii muncii asupra transformărilor ce urmau să se realizeze. Acesta a fost, de altfel, una din laturile principale ale luptei ideologice în anii 1945—1947. Ca rezultat al vastei acțiuni de propagandă și agitație desfășurate de toate forțele democratice conduse de P.C.R., a fost posibilă accelerarea procesului de transformare a revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă, masele sprijinind cu entuziasm măsurile luate de puterea populară, participînd activ la realizarea lor.

Acum, conștiința socială avea un rol considerabil. Lupta ideologică între forțele progresiste, revoluționare, în frunte cu proletariatul și forțele contrarevoluționare, reprezentate prin vîrfurile capitaliste și moșierime, avea în această perioadă anumite particularități.

Astfel, pentru prima dată în istoria Romîniei, ideologia socialistă a clasei muncitoare devenise ideologie de stat. Marxism-leninismul călăuzea activitatea clasei conducătoare în stat — proletariatul — ceea ce conferea o mare forță de influență ideilor socialismului științific. Acestea puteau fi răspîndite prin mijloace mult mai largi ca în trecut, aveau la dispoziție tipografii, ziare, reviste, începuseră să pătrundă tot mai larg în școală. La București și în țară apăreau acum zeci de ziare, fie ale Partidului Comunist Romîn, fie ale celorlalte organizații și partide democratice care, într-o măsură mai mare sau mai mică, erau sub influența ideologiei socialiste. În literatură și artă, în teatru, ideile socialiste căpătau răspîndire din ce în ce mai mare deși aveau de înfruntat o rezistență înverșunată din partea ideologiei burgheze-reacționare. În această perioadă istorică frontul propagării ideologiei revoluționare a proletariatului se lărgise considerabil, ceea ce a permis influențarea unor pături foarte diverse, atragerea lor alături de proletariat. Nu putem însă afirma că în acest timp ideologia socialistă era dominantă în Romînia, deși clasa muncitoare era forța conducătoare în regimul democrat-popular. Se poate spune că era începutul unui proces rapid de cucerire a rolului dominant în stat de către ideologia socialistă.

În legătură cu această particularitate, trebuie analizată problema raportului dintre bază și suprastructură în perioada transformării revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă în țara noastră. Baza

economică a societății era predominant capitalistă, proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producție deținînd majoritatea absolută în industrie, agricultură, comerț, finanțe etc. Elemente ale relațiilor de producție socialiste existau în economie și anume în întreprinderile de stat (C.F.R., în industria metalurgică de stat, în cadrul societăților mixte romîno-sovietice, în fermele de stat, centrele de închiriat mașini agricole etc.). Dacă am afirma că rolul ideologiei socialiste ar fi determinat de elementele socialiste din economie, am greși. Trebuie ținut seama de întreaga dezvoltare a situației istorice care a conferit ideologiei sociale o mare însemnătate. E vorba în primul rînd *de o perioadă revoluționară,* în care activitatea conștientă a maselor devine un factor de maximă importanță, apoi de faptul că *puterea politică, statul,* depășea prin conținutul său stadiul de dezvoltare a bazei economice și influența activ acele procese economice și politice care grăbeau schimbarea bazei. Aici se vădește influența unor elemente suprastructurale asupra bazei, accelerînd transformările în cadrul acesteia din urmă.

Nu putem trage de aici concluzia că suprastructura era socialistă sau predominant socialistă. Deoarece era o perioadă revoluționară, aceste categorii istorice, reflectînd realitatea, nu pot fi abordate rigid. *Avea loc procesul modificării suprastructurii în sens socialist, cuceririi unor poziții tot mai puternice de către teoria socialistă și instituțiile corespunzătoare.* Aceasta s-a vădit în faptul că masele erau cucerite tot mai mult pentru ideea revoluției socialiste și în triumful acestei revoluții prin instaurarea dictaturii proletariatului și alungarea monarhiei la 30 decembrie 1947, ceea ce a constituit o victorie hotărîtoare a ideologiei socialiste. De asemenea, în justiție, morală, școală, artă, presă etc. ideile socialiste capătă o influență tot mai mare înlăturînd treptat pozițiile deținute de ideologia burgheză reacționară. Dar multă vreme, în această perioadă, în suprastructură avea poziții puternice ideologia burgheză mai veche și care a dominat vreme îndelungată. Nu poate fi omis faptul că revoluția populară a început, după ce timp de cîțiva ani se accentuase caracterul reacționar al suprastructurii, prin instaurarea dictaturii fasciste, propagarea în cadrul școlii și universității a teoriilor fasciste, larga lor răspîndire în presa oficială etc.

Caracteristic pentru perioada pe care o studiem este faptul că avea loc o largă înfruntare a celor două ideologii: cea socialistă și cea burgheză. Dacă ideologia socialistă avea în sprijinul său puterea de stat, cea burgheză se baza pe faptul că mai avea rădăcini puternice în rîndurile unei părți însemnate a intelectualității, care era educată în acest spirit, se bizuia pe prejudecățile mistice ale unei părți a populației, pe faptul că existau cîteva milioane de analfabeți cărora le era foarte greu accesibilă educația socialistă, conștientă etc. Trebuie să ținem seama și de faptul că partidele burghezo-moșierești reacționare au avut vreme îndelungată posibilitatea — între 1945—1947 — să editeze numeroase ziare și publicații care serveau ca mijloace de propagare a ideologiei burgheze. De asemenea, mai ales în învățămîntul superior, cea mai mare parte a corpului didactic educată la școala concepției burgheze preda în spiritul ideilor nemarxiste, unii propovăduind chiar teze reacționare. La unele catedre erau pro-

fesori comuniști sau progresiști care își țineau cursurile de pe poziții înaintate. Această particularitate a luptei ideologice cerea din partea forțelor revoluționare o maximă combativitate, metode foarte variate. Efortul lor a fost încununat de succes deoarece masele simțeau justețea programului propus de Partidul Comunist Romîn, erau într-o puternică frămîntare revoluționară, dornice să pună capăt exploatării burgheze și să-și îmbunătățească viața.

Așa se explică, printre altele, rapida maturizare politică și ideologică a oamenilor muncii, ceea ce a înlesnit victoria forțelor democratice, trecerea la construirea socialismului. Luînd în considerare condițiile specifice ale revoluției din țara noastră, unde clasa muncitoare a preluat puterea înainte de instaurarea dictaturii proletariatului, Partidul Comunist Romîn a desfășurat o intensă muncă ideologică avînd ca scop transformarea revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă.

În cadrul acestui conținut general al luptei ideologice, am vrea să relevăm doar cîteva aspecte, fără a avea pretenția că sînt cele mai de seamă, cele mai caracteristice. Ne vom referi în cele ce urmează la trei probleme: 1) destinele Romîniei; 2) raporturile dintre naționalitățile conlocuitoare; 3) problemele culturii (artă, literatură, filozofie).

Forțele democratice explicau maselor temeiurile științifice ale politicii de redresare economică, de menținere și consolidare a independenței naționale, arătau care trebuie să fie drumul în viitor al Romîniei. Comuniștii au arătat care sînt perspectivele de dezvoltare a țării. Partidul Comunist își propusese ca țel să creeze o Romînie puternică și bogată „Nouă ne revine marea sarcină de a șterge urmele trecutului, de a reface țara noastră, de a normaliza viața economică și prin aceasta a ridica buna stare materială a tuturor celor ce muncesc cu brațele și mintea“ [1].

Aceeași poziție era reafirmată doi ani mai tîrziu, într-un editorial al *Scînteii*: „Partidul Comunist Romîn, îndreptînd eforturile principale ale clasei muncitoare și ale întregului popor spre întărirea poziției economice a țării prin ridicarea capacității producției industriale bazate pe folosirea rațională a bogățiilor materiale ale țării, lupta, de fapt, nu numai pentru ieșirea din actuala situație grea economică, dar și pentru transformarea Romîniei, dintr-o țară înapoiată într-o țară dezvoltată cu o populație prosperă din punct de vedere material și cultural“ [2].

În centrul muncii de propagandă și agitație a organizațiilor de partid era pusă sarcina explicării pe temeiul științei marxist-leniniste a situației existente și a perspectivelor de dezvoltare a țării, fără a ocoli lipsurile și greutățile mari ce existau. Membrilor de partid li se cerea să dea răspuns tuturor problemelor ridicate de mase, să inspire acestora încredere în propriile lor forțe, să creeze condițiile desfășurării activității creatoare a poporului [3]. În acest scop comuniștii trebuiau să-și însușească profund teoria marxist-leninistă, de pregătirea teoretică a activiștilor de partid depindea înțelegerea și aplicarea rapidă a liniei politice stabilite de Comi-

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *O politică românească de realizări democratice*, Ed. P.C.R., 1946, p. 136.
[2] *Scînteia*, din 27 aprilie 1947.
[3] Vezi *Carnetul activistului*, nr. 1/1945.

tetul Central al partidului, cît și orientarea și rezolvarea tuturor problemelor specifice care se pun în fiecare sector de activitate practică.

„Teoria marxist-leninistă legată de practica revoluționară trebuie să fie zestrea fiecărui activist de partid" [1]. O mare atenție s-a dat studierii experienței istorice a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice.

În acea perioadă *Scînteia* organul central al P.C.R. era mijlocul cel mai direct de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, de aplicare creatoare a teoriei revoluționare la problemele ridicate de dezvoltarea și consolidarea democrației populare în Romînia.

Organizațiile de partid erau îndrumate să folosească în mod judicios cărțile editate de partid, să facă astfel ca ele să devină un bun nu numai al membrilor de partid, ci al tuturor oamenilor muncii pentru ca teoria să devină o forță materială aptă a cuprinde masele. Totodată era combătută și teza după care teoria marxist-leninistă nu poate fi înțeleasă de oamenii muncii.

În fața ofensivei ideologice a forțelor democratice, în frunte cu comuniștii, teoreticienii burgheziei reacționare au îndreptat atacul lor împotriva unor probleme teoretice principale din această perioadă. Alături de falsificări grosolane ale realității de zi cu zi, publicistica reacționară, îndeosebi a Partidului național-țărănist și a celui liberal, încerca să nege valabilitatea unor teze fundamentale ale teoriei marxist-leniniste. Ei simțeau că acceptarea de către mase a tezelor filozofiei marxist-leniniste în general și în special a celor cu privire la clase și lupta de clasă, stat și democrație, revoluție, înseamnă a condamna la pieire societatea burgheză, în concret orînduirea burghezo-moșierească din țara noastră. *Dreptatea,* organul de presă principal al P.N.Ț., ducea o intensă activitate pe acest tărîm, mobilizînd toate forțele „teoretice" ale acestui partid reacționar pentru a combate marxismul.

Presa reacționară nega în primul rînd valabilitatea marxismului în Romînia. Reluînd vechea teză după care teoria marxistă este rezultatul analizei capitalismului dezvoltat și deci nu este valabilă în Romînia, o țară înapoiată din punct de vedere al extinderii relațiilor de producție capitaliste, *Dreptatea, Liberalul,* cuvîntările oficiale ale lui Maniu, Mihalache și altora negau caracterul universal al marxism-leninismului. Întîlnim astfel de articole ca *Preludii la o criză a marxismului* sau *Marxistofagia noastră* în care se susținea că marxismul nu se poate „autohtoniza" în Romînia. Iar în articolul *Fatalitate istorică limitată* se afirmă că Marx își găsește aplicabilitate numai în Occident.

Acestor aserțiuni lipsite de bază partidul nostru le dă un răspuns prompt, atît prin activitatea sa practică revoluționară, cît și printr-o vastă muncă de propagare a teoriei marxist-leniniste, care cucerește tot mai mult masele. La Conferința națională a P.C.R. din octombrie 1945, tov. Gh. Gheorghiu-Dej a preconizat o serie de măsuri menite a dezvolta munca ideologică a partidului comunist. Se hotăra reorganizarea întregului învățămînt de partid care să acorde o atenție deosebită studierii problemelor țării noastre pe baza marxism-leninismului, editarea de lucrări

[1] Vezi *Carnetul activistului,* nr. 1/1945 — M. Florescu, *Să ne însușim teoria marxist-leninistă* — p. 50.

privind Romînia, tratarea temeinică și regulată de către presa de partid a problemelor teoretice și politice [1]. Într-o serie de articole apărute în *Scînteia,* tovarășul L. Răutu arată că ideile marxism-leninismului cîștigă tot mai mult masele muncitoare de la noi, creînd condițiile unificării politice a clasei muncitoare, luminînd calea pentru a construi în Romînia orînduirea socialistă.

„Una din cauzele principale ale uriașei înrîuriri pe care ideologia marxist-leninistă o exercită asupra zecilor de milioane de oameni ai muncii din toată lumea este tocmai faptul că marxismul nu a rămas o dogmă moartă, ci s-a dezvoltat și a mers necontenit înainte ca o forță vie creatoare" [2].

Ridicîndu-se împotriva tezelor reacționare care limitau valabilitatea teoriei revoluționare a proletariatului, articolul continua „Străin de calapoade și scheme, marxism-leninismul creator luminează drumul popoarelor care merg pe această cale, printre care se numără și poporul nostru și le ajută să găsească calea corespunzătoare condițiilor specifice istorice și naționale ale țării lor..." [3].

Răspunzînd atacurilor împotriva ideologiei marxist-leniniste desfășurate de forțele reacționare, Grigore Preoteasa dă o strălucită replică acestor pigmei ai anticomunismului. Referindu-se la tendințele de combatere a valabilității materialismului istoric, autorul scrie „Roși de un vechi viciu al gîndirii metafizice, descoperitorii crizei morale confundă propria lor realitate cu una universală și obiectivă, pe care își propun s-o salveze...".

„Materialismul istoric — se arată mai departe — se dovedește ca singura teorie valabilă a istoriei, tocmai pentru că ea nu este visul unui creier, ci este dedus din analiza condițiilor concrete de dezvoltare și transformare a societăților omenești" [4].

Forța marxismului a impresionat și pe unii gînditori burghezi pătrunși de idealism. În lucrarea *Sociologia militans* apărută într-o nouă ediție în 1946, D. Gusti a inclus studiul *Clasificarea sistemelor privitoare la societatea viitoare* în care se afirmă despre marxism: „Teoria marxistă aparține acelei clase de sisteme care pot îmbătrîni în amănunte, mai tîrziu ori mai devreme, însă totdeauna rămîn forțe vii, pentru că conțin o concepție nouă de viață și puternice fermente de gîndire, ce deșteaptă spiritele, înflăcărează mințile și pun în mișcare masele. Din astfel de sisteme de gîndire se formează viața superioară a umanității" [5]. Deși are unele idei bizare, rezultate din concepția idealistă a autorului, Gusti arată că sistemul lui Marx are o valoare excepțională pentru că trăiește și exercită o influență covîrșitoare asupra gîndirii umane.

Într-un articol apărut în *Dreptatea* și intitulat *Stat și clase sociale,* care pornește în mod perfid de la recunoașterea existenței claselor sociale,

---

[1] Cf. Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări,* ed. a IV-a, 1955, p. 83.

[2] L. Răutu, *Bazele ideologice ale partidului proletariatului, Scînteia,* nr. 979, din noiembrie 1947.

[3] *Ibidem.*

[4] Grigore Preoteasa, *Ideologia lui „înapoi"* în *Contemporanul,* nr. 19, din 31 ianuarie 1947.

[5] D. Gusti, *Sociologia militans,* vol. II, Ed. Fundației, București, 1946, p. 156.

se trece apoi la o „teorie" profund antiștiințifică, idealistă a originii claselor sociale, împrumutată din arsenalul filozofic al lui Nietzsche, bine cunoscut ca mentor ideologic al fascismului. „Resentimentul, această tendință a omului de a fi contrariu de cum este în realitate, pe care o analizează adînc (sic!) filozoful Nietzsche, provoacă ambiția celor săraci sau slabi de a înlătura pe deținătorii puterii supreme" [1]. Deci nu proprietatea asupra mijloacelor de producție, modul de repartiție, poziția în procesul de producție determină împărțirea în clase sociale, ci „resentimentul", „ambiția" etc. Dar, „teoria" despre clase îmbracă aspecte și mai ciudate cînd se afirmă că de fapt întreaga colectivitate umană din Romînia constituie o singură categorie socială. Acceptarea acestei teze trebuia să ducă la concluzia inutilității partidului clasei muncitoare în Romînia. „O politică românească nu poate fi făcută decît de un partid de țărani. Iar țărănimea nu formează la noi o clasă ce poate fi încercuită de barierele de la intrarea orașelor. Țăran este acela care muncește pămîntul, dar care prin legăturile sale intime cu burghezimea orașelor, îmbrăcată în haine nemțești sau în salopete (deci nu există clasă muncitoare — nota noastră — *I. B.*), formează un sistem, un întreg desăvîrșit ce nu suferă nici împărțiri și nu acceptă nici un fel de subdiviziune clasistă" [2]. Aici este vorba de înlăturarea din cercetarea tuturor fenomenelor sociale a conceptului de clasă socială, ceea ce implică o falsificare a tuturor noțiunilor social-politice și deci o atitudine politică antiistorică, reacționară.

Partidul nostru afirma deschis concepția sa revoluționară cu privire la clase și lupta de clasă, la rolul clasei muncitoare în dezvoltarea contemporană a Romîniei. Numai situarea deschisă pe poziția clasei muncitoare, a cărei forță revoluționară s-a afirmat cu vigoare de multe ori, permite rezolvarea problemelor fundamentale ale țării noastre.

Cuvîntarea ținută de tov. Gheorghiu-Dej la marea adunare de la ANEF din septembrie 1944 a fost consacrată tocmai definirii rolului clasei muncitoare în lupta poporului romîn.

„Muncitorimea trebuie să înțeleagă că rolul ei este de a sta în fruntea poporului romîn, pentru libertatea și independența sa deplină... Clasa muncitoare reprezintă o mare forță. Ca partea cea mai combativă a poporului, ea trebuie să stea în frunte, să fie factorul dinamic, principal al întregului popor. Clasa muncitoare trebuie să fie organizată" [3].

Publiciștii național-țărăniști adoptau o poziție profund reacționară în problema revoluției — manifestarea cea mai înaltă a luptei de clasă. În primul rînd, era contestată posibilitatea schimbărilor sociale; în al doilea rînd, era contestată utilitatea și posibilitatea revoluției socialiste în Romînia. Ura față de revoluție era afirmată în mod deschis.

Se emiteau și altfel de teorii, menite a combate tendința revoluționară a maselor, în special a tineretului.

---

[1] *Dreptatea*, din 21 septembrie 1946.

[2] *Ibidem*, articolul *Țărănimea elementul esențial politic*, de Ilie Gh. Paltin, din 8 aprilie 1947.

[3] Gh. Gheorghiu-Dej, *O politică românească de realizări democratice*, Ed. P.C.R., 1946, p. 15 și 17.

„E greu de închipuit că pentru nevoia de extaz a tinereții vor fi suficiente planurile de expropriere a capitalului, confiscările sau comunizările diverselor sectoare economice" [1]. Autorul acestor rînduri, unul din cei mai înfocați propagatori ai fascismului și susținători ai politicii ultra reacționare, în prezent fugit peste granița, încerca în mod demagogic să înșele tineretul ce se îndrepta spre clasa muncitoare, spre partidul comunist, să terfelească elanurile sale revoluționare. Tot mai mulți tineri, nu numai dintre muncitori și țărani, ci și dintre intelectuali, înțelegeau necesitatea transformărilor revoluționare și se înregimentau în rîndurile luptătorilor pentru progresul social. În fața acestei situații, Fărcășanu era cuprins de disperare, se încadra în rîndul forțelor ce încercau să oprească acest proces, fie prin propagarea pasivismului și a rezistenței față de regimul democrat-popular, fie prin îndreptarea spre așa-zisa preocupare sufletească, interioară, ruptă de asprele probleme ale realității în continuă mișcare și transformare [2].

Această cărțulie a lui Fărcășanu este un manual al urii și al disperării burgheziei crepusculare. Respiră din paginile sale dușmănia cruntă a unui reacționar conștient de sfîrșitul clasei din care face parte. Chemînd la acțiuni fățișe împotriva regimului democrat-popular, el nu putea să nu recunoască izolarea în care se afla reacțiunea. „Vei avea stima celor puțini care contează" spunea el tinerilor pe care îi dorea ca adversari ai poporului romîn.

Negînd caracterul de clasă al fenomenelor și categoriilor cu care operează științele sociale, ideologii reacționari din Romînia acelei perioade continuau vechea linie a considerării omului în general, deasupra claselor, de aici decurgea un dispreț animalic față de masele populare, contrapunerea elitelor și a gloatei. Astfel, Paul Dumitriu lansează formula „omului total" pe care îl opune omului nou și îl consideră ca idealul etern al umanității. De asemenea îl opune așa-numitul „homo collectivus" [3].

Ura față de masele populare ia formele cele mai brutale, mărturisind teama și disprețul față de forțele reale care creează tot ceea ce este valabil în cultura și civilizația umană. Politica nu poate exista decît prin elitele care imprimă maselor populare o anumită directivă..." se scrie în *Dreptatea,* iar Paul Dumitriu susține că *elitele* sînt superioare, reprezintă un grup restrîns și sînt rezultatul inegalității naturale dintre oameni" [4].

Partidul Comunist opunea acestor teorii de esență fascistă, tezele marxist-leniniste cu privire la rolul maselor producătoare în dezvoltarea istoriei.

În cuvîntările și articolele conducătorilor partidului comunist, în articole din *Scînteia* și în broșura de popularizare a marxism-leninismului este înfățișat rolul clasei muncitoare, ca osatura, coloana vertebrală a națiunii; clasa muncitoare poartă pe umărul ei întreg viitorul

[1] Mihail Fărcășanu, *Scrisori către tineretul romîn,* 1946, fără editură, p. 25—26.
[2] *Op. cit.,* p. 28.
[3] Paul Dumitriu, *Spre o nouă tehnică a libertății,* în *Caiete de filozofie,* București, 1945.
[4] Paul Dumitriu, *op. cit.,* p. 14.

națiunii romîne. Iar partidul comunist, generat de clasa muncitoare, cuprinzînd elementele cele mai înaintate ale clasei este un partid cu adevărat național.

Împotriva partidelor reacționare ce urăsc clasa muncitoare și fac totul pentru a-i diminua aportul la rezolvarea problemelor fundamentale ale țării, muncitorimea și-a afirmat această funcție socială primordială și hotărîtoare, de a conduce destinele Romîniei, pe care și-a cucerit-o în lupte ce s-au soldat cu sacrificii eroice.

Clasa muncitoare avea sarcina să conducă poporul romîn spre viitorul luminos al socialismului.

În anii revoluției populare, obținînd succese în lupta împotriva reacțiunii, poporul a recunoscut marea însemnătate a conducerii de către clasa muncitoare a procesului revoluționar. De aceea *Scînteia* putea să constate: „Clasa muncitoare este astăzi o forță puternică, spunîndu-și cuvîntul asupra tuturor treburilor publice și participînd activ — uneori hotărîtor — la conducerea și rezolvarea treburilor țării. Aceasta se datorește faptului că muncitorimea este organizată și unită" (*Scînteia* din 31 ianuarie 1947).

Rolul clasei muncitoare era o rezultantă a dezvoltării sociale obiective, legată de însemnătatea maselor în dezvoltarea istorică. „Din sînul lor (al popoarelor — nota noastră — *I. B.*) se nasc noi forțe sociale, noi întocmiri populare de mult visate, conducători neînfricați și cu mintea limpede ce dau poporului tocmai ce-i trebuiește mai mult: vederea clară a drumului, convingerea că eforturile nu sînt zadarnice, mijloacele de organizare a acestor sforțări. Și pretutindeni, în prima linie a deschizătorilor de drumuri au stat și stau comuniștii" (*Scînteia* din 8 februarie 1947).

Ce opuneau național-țărăniștii soluțiilor comuniste în problemele sociale ce se ridicau în fața țării? Doctrina țărănistă, statul țărănesc. Aceasta trebuia, după părerea teoreticienilor țărăniști, să repudieze „lupta de clasă și mijloacele brutale ale acestei lupte, care este străină de sufletul blînd și omenesc al poporului" [1] iar democrația era privită ca o „stare de spirit și o atitudine morală" [2].

O opoziție înverșunată întîmpina din partea forțelor reacționare politica economică a statului democrat-popular, îndeosebi linia Partidului Comunist Romîn de industrializare a țării, de ridicare a forțelor de producție în industrie și agricultură. O ură feroce au stîrnit măsurile de dezvoltare a industriei grele, de care depindea dezvoltarea țării.

Dar care a fost poziția adoptată de cercurile reacționare, care din totdeauna au trădat interesele reale ale poporului romîn? Într-un articol intitulat *Industria grea, Dreptatea* scria că aceasta este parazitară, deficitară, îngreunează bugetul personal al cetățeanului și al statului. Scribul reacționar miza astfel pe specularea unor greutăți ce ar putea apare în procesul industrializării. El continua: „Industria grea ca punct principal de grijă al politicii noastre economice este sinonim cu răsturnarea premiselor existenței noastre. Este îmbrățișarea unui crez cu desăvîrșire opus

[1] *Dreptatea*, din 21 februarie 1946.
[2] *Ibidem*, din 1 septembrie 1946.

structurii romînești social-economice. Este sacrificarea tuturor realităților pe altarul unor interese străine de factura și putințele poporului romîn" [1]. La capătul argumentării, autorul articolului conchide: „Industria grea e propagandă comunistă". E singurul lucru adevărat din articolul său cu adăugarea, însă, că propaganda comunistă are o bază științifică, este reală, ține seama de legile dezvoltării sociale. Împotrivirea față de industrializarea țării ținea de politica forțelor reacționare de a menține înapoierea țării, starea de mizerie a maselor.

În cadrul comisiei de reformă agrară de pînă la 6 martie 1945, P.N.Ț. s-a opus acestei măsuri absolut necesare pentru progresul Romîniei. După ce aceasta a fost înfăptuită, el a pus pe prim plan teza că agricultura romînească nu se poate dezvolta în direcție capitalistă și deci nici în cea socialistă. Ca argumente se aduceau înclinarea naturală, simțul de proprietar al țărănimii etc. Astfel de aberații erau în zadar însă opuse unei politici fundamentate strict științific a partidului comunist și a tuturor forțelor democratice.

Poziția antinațională a cercurilor reacționare se manifesta și în altă problemă centrală: aceea a cuceririi independenței naționale, a ruperii definitive a Romîniei din lanțul imperialist.

Partidul Comunist Romîn, în cadrul politicii de stat desfășurate de guvernul democratic, a arătat că singura cale de dezvoltare a țării era reforma agrară, ridicarea forțelor de producție, prietenia cu U.R.S.S. și celelalte state democratice.

Bazîndu-se pe învățătura marxist-leninistă, partidul prin documente ale Comitetului Central, broșuri etc. demonstra din punct de vedere teoretic necesitatea unei astfel de politici pentru a nimici propaganda reacționară. O mare însemnătate a avut Conferința Națională a P.C.R., care, prin raportul tov. Gheorghiu-Dej a argumentat în mod științific necesitatea industrializării.

Conferința națională a P.C.R., a arătat că „industria grea formează baza întregii economii a unei țări... O industrie grea puternică, bazată pe folosirea rațională a bogățiilor naturale ale țării și dezvoltată pe linia nevoilor interne și a posibilităților izvorîte din legături comerciale trainice cu vecinii constituie pivotul în jurul căruia întreaga economie a țării se va dezvolta în condiții noi" [2]. Faptul că Partidul Comunist își baza întreaga sa activitate pe știința marxist-leninistă, i-a permis să vadă în mod just perspectivele dezvoltării Romîniei. Rezultatele acestei politici profund naționale, care ținea seama de interesele fundamentale ale maselor populare, sînt în prezent cunoscute.

Caracterul profund democratic, național al regimului instaurat la 6 martie 1945, relațiile de prietenie cu toate țările vecine și în special cu U.R.S.S. au asigurat și asigură dezvoltarea pașnică a țării și deplina ei independență economică. „Dacă — din nenorocire — Romînia ar fi încăput pe mîinile unui regim așa cum îl visează reacționarii noștrii,

[1] *Dreptatea*, din 18 aprilie 1947.
[2] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, ed. a IV-a, 1955, p. 63.

greutățile economice ar fi fost aruncate numai și numai pe spatele păturilor muncitorești, lipsurile alimentare s-ar fi transformat într-o înfometare generală a populației... Romînii ar fi fost siliți, ca și în 1933, să stea cu capul plecat în fața controlorilor străini aduși de Maniu și ai săi [1].

Scînteia scria: „Pentru a ne bucura de o reală independență, trebuie să ne asigurăm independența economică, bazată pe existența unei puternice industrii naționale, și în special a unei industrii grele...

Niciodată în decursul istoriei noastre, Romînia nu a avut un regim care să ducă o politică de reală independență națională, așa cum o duce actualul regim. Aceasta datorită caracterului profund democratic, național al regimului. Relațiunile de strînsă și sinceră prietenie — realizate cu popoarele vecine și în special cu puternicul stat socialist din Răsărit ne asigură nu numai dezvoltarea pașnică a țării noastre, dar și deplina noastră independență economică și politică" [2].

Se știe că forțele imperialiste străine au contribuit la menținerea înapoierii economice a țării noastre, au jefuit bogățiile pămîntului romînesc. Trebuie spus că la această operă nedemnă au dat o mînă de ajutor mulți din politicienii țărăniști și liberali. Contînd pe faptul că masele populare pot fi mai departe înșelate, politicienii reacționari au militat în continuare pentru această linie antinațională. Vădind teamă față de popor, neîncredere în forțele creatoare ale maselor populare, ele contau pe imperialismul străin. „Este deci o aserțiune absurdă părerea după care economia și finanțele țării ar putea singure să-și deschidă calea către asanare. Epuizării, care departe de a se fi oprit îi trebuie opus un stimulent, un ajutor puternic și acesta este capitalul străin. Fără apel la finanța străină — care trebuie degrabă solicitată — vom fi siliți să înregistrăm în scurtă vreme o prăbușire economică fără precedent" [3]. Încă o dată reacțiunea s-a dovedit un profet mincinos. Prăbușirea n-a venit, pentru că masele populare au luptat eroic în frunte cu comuniștii, pentru redresarea economiei naționale. Ca răspuns la aceste elucubrații, clasa muncitoare în fabrici și uzine, țărănimea muncitoare pe ogoare, au început să desfășoare întrecerea patriotică care a dus la rezultate simțitoare în îmbunătățirea producției. De asemenea, poporul nostru a avut permanent ajutorul frățesc, dezinteresat, al marelui popor sovietic. Forțele reacționare făceau totul pentru a minimaliza însemnătatea prieteniei dintre cele două țări, îi atribuiau un caracter conjunctural iar cînd puteau strecurau atacuri mai mult sau mai puțin fățișe la adresa Uniunii Sovietice. Presa democratică răspundea cu promptitudine acestor atacuri veninoase care aminteau de vechile practici ale presei reacționare dinaintea războiului ultim mondial.

Partidul Comunist, prin publicarea lucrărilor de bază ale marxism-leninismului (ca de pildă *Capitalul, Anti-Dühring, Critica programului de la Gotha, Statul și revoluția, Tezele din aprilie, Imperialismul, Ce-i de făcut, Problemele leninismului* și altele) a dat posibilitatea membrilor de partid și altor oameni ai muncii să înțeleagă linia politică a forțelor revoluțio-

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *6 martie 1947* în *Scînteia*, din 7 martie 1947.
[2] *Scînteia*, din 21 februarie 1947.
[3] *Dreptatea*, din 11 septembrie 1946.

nare. În aceste lucrări sînt elaborate principalele probleme teoretice cu privire la revoluția socialistă, originea și caracterul statului, clase și lupta de clasă, poziția față de țărănime. Prin presa zilnică centrală *(Scînteia, Romînia liberă, Viața sindicală, Națiunea)* prin presa locală, printr-o serie de reviste (ca *Orizont, Contemporanul, Revista literară* și altele), ideile Partidului Comunist și ale celorlalte forțe democratice pătrundeau în mase și demascau teoriile false, antinaționale, ale reacțiunii.

Lupta nu se ducea numai pe plan teoretic, ci, ca partid de guvernămînt, P.C.R. propunea și înfăptuia, în colaborare cu celelalte forțe democratice, un vast program de redresare a economiei naționale, elabora măsuri menite a duce la îmbunătățirea vieții celor ce muncesc. Tovarășul Gheorghiu-Dej a definit proletariatul din țara noastră.

Partidul Comunist cerea activiștilor să muncească neobosiți pentru ridicarea nivelului lor ideologic, fiind astfel în măsură să replice prompt propagandei dușmane și să lămurească masele. Se organizau consfătuiri ale secretarilor secțiilor de educație politică, ale comitetelor regionale de partid, unde se adoptau hotărîri pentru îmbunătățirea propagandei. Conferința pe țară a gazetarilor comuniști, care a avut loc în iulie 1946, criticînd unele lipsuri și confuzii ideologice ce s-au vădit în presa de partid, cerea ziariștilor comuniști: „Fără a ascunde enormele greutăți prin care trece țara datorită moștenirii lăsate de război și de regimurile fasciste și reacționare, cît și a celor doi ani de secetă, ziariștii comuniști vor lămuri masele de cititori asupra imenselor eforturi ale guvernului și ale forțelor democratice grupate în B.P.D. care mobilizează toate energiile țării pentru înfrîngerea greutăților și pentru reconstrucția economică a țării [1]. Tot în vederea educării ideologice a maselor a avut loc în octombrie 1946 conferința pe țară a profesorilor secundari comuniști care-și propunea atragerea în școli a elementelor merituoase din rîndurile maselor, pregătirea de cadre științifice și tehnice necesare construcției economice.

Partidul dădea o mare atenție muncii ideologice; aceasta s-a vădit cu deosebire în vara anului 1946 și mai apoi, cînd bătălia dintre progres și reacțiune devenise extrem de acută în legătură cu alegerile parlamentare și cu măsurile adoptate ulterior care aveau un caracter net anticapitalist. Tovarășul L. Răutu, într-un articol intitulat *Un tărîm de activitate rodnică,* scrie: „Noi ținem seama de faptul că în condițiile grelei lupte pe care o ducem pentru întărirea și dezvoltarea democrației în Romînia, munca ideologică, adică munca de răspîndire a ideologiei noastre și de combatere a influenței ideologiei străine, capătă o însemnătate deosebită" [2].

În 1947, funcționa o rețea ramificată de școli de partid care educa din punct de vedere marxist-leninist numeroase cadre de partid. Exista o școală superioară de partid, o școală centrală de cadre, una pentru gazetari, una pentru pregătirea de activiști în rîndurile tineretului și una pentru femei, o școală centrală în limba maghiară și 21 școli de cadre județene.

Ca rezultat al luptei ideologice desfășurate de Partidul Comunist Romîn împotriva forțelor reacționare în problema dezvoltării Romîniei,

[1] *Carnetul activistului,* nr. 23, sept. 1946, p. 38.
[2] *Ibidem,* nr. 27, aprilie 1947, p. 46.

masele muncitoare s-au convins că numai drumul indicat de marxism-leninism, acțiunea revoluționară pentru instaurarea dictaturii proletariatului, bazată pe alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare este singura soluție a problemelor fundamentale ale Romîniei. Roadele muncii ideologice a Partidului Comunist nu au întîrziat; propaganda marxist-leninistă îmbinată și sprijinită pe realizările regimului democrat-popular, a contribuit atît la victoria hotărîtoare în alegeri a forțelor democratice în noiembrie 1946, cît și la crearea condițiilor pentru înlăturarea monarhiei și proclamarea Republicii Populare Romîne, ca formă de stat a dictaturii proletariatului.

★

O problemă de mare însemnătate pentru dezvoltarea Romîniei pe terenul căreia s-au înfruntat forțele revoluționare și cele reacționare a fost aceea a relațiilor dintre naționalitățile care locuiesc pe teritoriul țării noastre.

Regimul democrat-popular, din primele zile ale existenței sale, a luat măsuri pentru asigurarea egalității în drepturi a tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate. Au fost înlăturate legiuirile discriminatorii din trecut, a început organizarea învățămîntului de stat de toate gradele pentru minorități, au apărut numeroase publicații și cărți în limbile minorităților naționale. Se creau astfel premisele lichidării totale a neîncrederii care a fost cultivată decenii de-a rîndul între poporul romîn și celelalte naționalități prin politica șovină a cercurilor reacționare guvernante.

Partidele istorice, care erau îmbibate de șovinism, urau de moarte regimul democrat-popular și pentru faptul că prin politica sa de egalitate în drepturi față de toate naționalitățile, egalitate reală și nu declarativă submina baza naționalismului burghez. Una din temeliile politicii diversioniste a forțelor de dreapta era astfel distrusă. Printr-o insidioasă campanie de presă, prin atragerea în aceste partide a elementelor legionare și cuziste, se încerca reanimarea unei linii politice care în trecut a dăunat profund intereselor poporului romîn și minorităților naționale. În *Dreptatea*, *Liberalul*, *Ardealul* și alte ziare reacționare, aținările șovine se țineau lanț. Teoria pe care o cultivau forțele contrarevoluționare era aceea că minoritățile naționale sînt „tolerate" în Romînia. Astfel întreaga răspundere pentru dezmățul naționalist din trecut și pentru agitațiile șovine de după eliberare era aruncat pe seama maghiarilor, evreilor, sîrbilor și altor naționalități. *Dreptatea* publică în anul 1946 un ciclu de articole *Politica externă a ungurilor*, unde se lansa un atac împotriva poporului maghiar pe care voia să-l facă răspunzător de politica imperiului austro-ungar. Corneliu Coposu, într-o conferință, reprodusă apoi în *Dreptatea*, cu titlul, *Naționalismul reflectat în programul P.N.Ț.* justifica poziția șovină a acestui partid reacționar. Într-o serie de articole ale lui Gh. Popp, teza principală pe care o formulează este aceea că minoritățile greșesc, iar P.N.Ț. le iartă aceste greșeli... El vorbește și despre tirania exercitată de minorități [1]. Bineînțeles că forțele reacționare au adoptat imediat teza trădă-

[1] *Dreptatea*, din 4 aprilie 1947.

torului Pătrășcanu care a aruncat vina atîtărilor șovine din Ardeal pe seama populației maghiare, absolvind de orice răspundere partidele „istorice".

Șovinismul romînesc propagat de cercurile reacționare favoriza izolarea națională în rîndurile minorităților naționale, incita la revizionism. Deosebit de clar a apărut acest lucru în perioada conferinței de pace de la Paris, cînd trebuia definitivată hotărîrea de reintegrare a Ardealului de nord la Romînia. Atît reacțiunea romînă cît și cea maghiară au dezlănțuit o violentă campanie șovină pentru a influența asupra discuțiilor în jurul tratatului de pace cu Romînia. Forțele reacționare romînești preferau ca Ardealul de nord să fie smuls Romîniei numai pentru a compromite regimul democrat-popular.

Partidul nostru, înfăptuind o serie de măsuri statale pentru asigurarea egalității reale a tuturor naționalităților a dus o muncă ideologică intensă pentru combaterea naționalismului de orice nuanță, fie el romînesc, maghiar, german, evreesc.

Plenara C.C. al P.C.R din iulie 1946 a luat poziție împotriva cuvîntării ținută la Cluj de Pătrășcanu. „Conducătorii partidelor «istorice» caută să asocieze partidele democratice la politica lor șovină, pentru a crea impresia în opinia publică dinăuntrul și din afara țării că toate partidele fără deosebire, inclusiv partidul nostru, merg pe linia șovinismului antimaghiar. Ei confundă în același timp cercurile revizioniste cu masele populare maghiare, căutînd să prezinte lucrurile ca și cum lupta s-ar da nu între democrație și reacțiune ci între romîni și maghiari" [1]. Rezoluția Conferinței Comisiilor locale din întreaga țară care a avut loc în iunie 1945, cerea organizațiilor sindicale să desfășoare o luptă intensă pentru combaterea spiritului șovin. Muncitorii de diferite naționalități erau îndemnați să combată în primul rînd șovinismul manifestat în cadrul naționalității proprii.

Prin presa zilnică, prin broșuri și conferințe publice, partidul cerea permanent membrilor săi să lupte împotriva șovinismului, să nu tolereze nici un fel de manifestare naționalistă în interiorul său, făcînd în același timp educarea patriotică a maselor. „Despărțirea patriotismului de conținutul său democratic — spune tov. Gh. Gheorghiu-Dej — constituie o grosolană falsificare istorică în slujba intereselor reacțiunii". „Sentimentul de mîndrie națională ne este firesc în ciuda calomniilor șoviniștilor și reacționarilor noștri.

Noi sîntem cu adevărat pe marea linie națională a poporului romîn, pe care reacționarii romîni și unguri deopotrivă s-au străduit și se străduesc să-l contrapună ca dușman poporului ungar, de care ne leagă aceleași năzuințe de progres, pace și libertate" [2]. Partidul nostru considera că unirea muncitorilor, țăranilor și intelectualilor, unirea popoarelor conlocuitoare este condiția progresului, a libertății și dreptății sociale pentru toți cei ce muncesc. Consecvent acestui principiu, regimul democrat-popular a rezolvat problema națională, asigurînd tuturor oamenilor muncii, fără

[1] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, ed. a IV-a, E.P.L.P., 1955, p. 94.

[2] Gh. Gheorghiu-Dej, *Cuvîntare la adunarea de la Blaj*, în *Carnetul activistului*, nr. 16/1956, p. 8—10.

deosebire de naționalitate, toate drepturile necesare unei libere dezvoltări naționale și sociale.

★

Perioada 1945—1947, cînd se hotăra în mod definitiv soarta poporului romîn, a însemnat și o înverșunată bătălie de clasă pe frontul culturii pentru afirmarea și biruința culturii progresiste. În țara noastră existau puternice tradiții înaintate în literatură, artă, știință. Gînditori de seamă ca Bălcescu, Kogălniceanu, Russo, Bolliac, Bolyai, Baraș, marii noștri poeți Alecsandri, Eminescu, Coșbuc și alții, au îmbogățit tezaurul culturii naționale cu valori progresiste care au fost cultivate de clasa muncitoare și de partidul ei marxist-leninist.

În cultura românească s-a afirmat cu putere ideologia clasei muncitoare, încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, prin viguroasa activitate publicistică a lui Dobrogeanu-Gherea, neuitata contribuție timp de un deceniu a *Contemporanului* în apărarea raționalismului și propagarea materialismului, apoi vasta muncă de propagare a ideilor marxist-leniniste prin presa legală și ilegală a Partidului Comunist Romîn. Este regretabil de aceea că, în afară de prețioasa culegere de referate și studii a acad. Constantinescu-Iași, nu există încă o amplă lucrare de sinteză asupra publicisticii comuniste și a aceleia aflată sub influența ideilor progresiste din anii 1932—1940, ani care au coincis nu numai cu o deșănțată propagare a teoriilor celor mai reacționare, ci și cu o puternică afirmare a forțelor democratice din cultura românească.

În bătălia care s-a dat în primii ani ai puterii populare pentru asigurarea rolului predominant al culturii marxist-leniniste, forțele democratice s-au sprijinit pe pozițiile cucerite cu ani în urmă, pe faptul că împotriva fascismului, pentru democrație și progres social, s-au pronunțat fruntași ai științei, artei și literaturii românești înainte ca revoluția populară să fi început. Partidul Comunist a influențat, în timpul războiului, numeroși intelectuali care, într-o formă sau alta, se pronunțau împotriva coaliției cu Germania hitleristă, iar în primăvara anului 1944, un grup de fruntași ai culturii românești au redactat un memoriu prin care cereau terminarea odioasei aventuri antisovietice. Toate aceste elemente au constituit un punct avansat împotriva pozițiilor dușmane care erau puternice la 23 August 1944.

Ca rezultat al politicii generale profund naționale a partidului comunist, numeroși intelectuali patrioți și-au exprimat după eliberarea țării adeziunea la lupta forțelor democratice. Printre aceștia erau Traian Săvulescu, Iorgu Iordan, Grigore Moisil, Gh. Călinescu, Tudor Vianu, Simion Stoilov, D. Bagdasar, Victor Eftimiu, Alex. Rosetti și alții. Alături de acești fruntași erau mii de ingineri, medici, profesori, avocați care lucrau pentru refacerea țării, respingînd propaganda dușmănoasă a presei reacționare care preconiza „rezistența" intelectualității față de lupta maselor populare.

Adeziunea largă a intelectualității la luptele revoluționare din anii 1945—1947 își are rădăcina și în politica dusă de către Partidul Comunist Romîn față de intelectualitate, luarea în considerare a tendințelor

contradictorii ce se înfruntau în această lume crescută în cea mai mare parte la școala ideologiei burgheze, dar adînc frămîntată de destinul țării, al poporului romîn.

Punctul de vedere al partidului în problemele intelectualității a fost formulat de tovarășul Gheorghiu Dej, cu prilejul unei conferințe publice din toamna anului 1946. Arătînd că proletariatul și concepția sa revoluționară despre cultură duce la salvarea de la naufragiu a celor mai autentice valori etice, culturale și politice, vorbitorul releva faptul că clasa muncitoare asigură continuitatea reală a tradiției culturale a umanității.

„Crescută la școala acestor mari savanți (întemeietorii și continuatorii socialismului științific — nota noastră. — *I. B.*) crescută la școala autorilor *Capitalului* și ai unor opere filozofice ca *Anti-Dühring, Materialism și Empiriocriticism* sau *Problemele leninismului* este firesc ca mișcarea muncitorească să nu fie dușmană a culturii și intelectualilor, și numai a unei anumite și presupuse „culturi", a unor anumiți și falși intelectuali. Este firesc dimpotrivă ca mișcarea muncitorească să dea o atenție excepțională științei și intelectualilor creatori de cultură" [1].

Împotriva pozițiilor reacționare în domeniul culturii, regimul democrat-popular ducea o politică de stat care devenea o forță materială ce fertiliza procesul de renaștere națională a unei Romînii libere, independente și democrate.

Astfel a început opera de alfabetizare a milioanelor de neștiutori de carte, la care participau activ organizațiile de masă și armata. Între 1 octombrie 1945—1 octombrie 1946 în cadrul C.G.M. funcționează 420 școli de alfabetizare cu 10 000 elevi, iar în armată 320 școli de acest fel.

Cel puțin 4 edituri, a Partidului Comunist, a C.G.M., de Stat și Cartea rusă își îndreptau tot mai mult activitatea lor spre propagarea ideologiei socialiste. Existau teatre muncitorești la București, pe Valea Jiului etc. Sindicatele aveau la sfîrșitul anului 1946 22 secțiuni culturale la uniunile sindicale, 1200 secțiuni culturale la sindicate, 3000 de secțiuni culturale la întreprinderi. Funcționau 3000 de biblioteci sindicale cu 700 000 volume, 600 coruri sindicale, 200 orchestre și fanfare, 500 echipe teatrale [2]. Toate acestea reprezentau o puternică bază organizatorică pentru educarea socialistă a maselor muncitoare.

Vorbind despre aceste realizări de început *Scînteia* punea întrebarea: „ce anume s-a schimbat în Romînia", la care răspundea printr-o înșiruire bogată „de la campania de lichidare a analfabetismului, pînă la accesul tot mai sporit al publicului la teatru și încununarea uitatului pînă ieri G. Bacovia, de la ateneele și bibliotecile populare pînă la Teatrul Muncitoresc din cartierul Giulești — dar toate aceste înfăptuiri de început nu sînt și nici n-au pretenția să fie decît niște începuturi, niște jaloane pur și simplu, dar care arată celor ce au ochi de văzut și urechi de auzit că regimul democratic al Romîniei înțelege să abordeze în planurile și opera

[1] *Contemporanul*, nr. 10 din 23 noiembrie 1947.
[2] *Scînteia*, din 6 noiembrie 1947.

lui de guvernămînt *aceste drumuri,* pînă la el sau lăsate în paragină sau nedesțelenite" [1].

Cultura burgheză reacționară al cărei caracter retrograd s-a accentuat în anii 1930—1944 deținea încă mijloace puternice și variate de propagandă, cu posibilități largi de influență. Nivelul cultural scăzut al maselor, slaba participare a muncitorilor și țăranilor la formarea intelectualității, accentuau, prin caracterul de clasă al slujitorilor culturii, trăsăturile reacționare ale culturii dominante romînești. Această situație și-a spus într-o anumită măsură cuvîntul în bătălia dintre forțele democratice și reacționare în perioada transformării revoluției burghezo-democratice în revoluție socialistă.

Principala preocupare a forțelor reacționare era aceea de a împiedica participarea intelectualității la lupta revoluționară alături de muncitori și țărani. Căutînd să sădească disprețul față de mase, mizînd pe influența esteticii maioresciene și a filozofiei idealiste care cultivau izolarea creatorului de artă sau a filozofului de realitate, presa reacționară *(Dreptatea, Liberalul, Democrația)* ducea o campanie deșanțată împotriva culturii progresiste. Ura față de filozofia clasei muncitoare îi ducea pe acești reacționari la idei absurde, lipsite de logică, care dovedeau atît rea voință, cît și o crasă necunoaștere a adversarului pe care-l combăteau, marxism-leninismul. Renasc vechi teze vulgarizatoare aparținînd celor mai înveterați inamici ai marxismului. În revista *Ethos,* care apărea la Iași, și unde se observau și unele tendințe de apropiere de marxism-leninism, se emiteau teze idealiste cu privire la filozofie și artă. Într-un articol despre filozofie se susținea de pildă că aceasta este cu totul dezinteresată, nu tinde la eficiență, că speculația filozofică înseamnă contemplare. În acest articol nici nu se pomenește de existența filozofiei marxiste.

Mult mai net apare această concepție antiștiințifică în articolul *Arta ca expresie a spiritului* din aceeași publicație. Arta este considerată ca un refugiu din viață, mai ales pentru titani. „Atît în operele care reprezintă un refugiu al vieții, cît și în cele ce adoptă o atitudine afirmativă în fața ei, prin creația artistică se încearcă o evadare din realitatea brută, empirică" [2]. Această idee este dezvoltată, arătîndu-se că arta este o fugă de realitate, o rază de seninătate și fericire în mijlocul „unei lumi care în brutalitatea ei numai paradiziacă nu poate fi" [3]. Iată ce idei se vehiculau în acea perioadă în unele publicații care, în linii generale, nu se postau pe pozițiile dușmănoase regimului democrat-popular, dar în mod obiectiv, serveau intereselor forțelor reacționare, care în *Dreptatea* prin condeiul lui Vladimir Streinu, Const. Tonegaru, N. Carandino și a altora împroșcau cu noroi pe oamenii de cultură progresiști și regimul democratic care se străduia să pună cultura în slujba maselor populare. *Dreptatea* pleda și ea pentru „autonomia esteticului" binecunoscuta teză a reacționarului Maiorescu. „Curentul literar pur se naște din ideea independentă și din

---

[1] Miron Radu Paraschivescu, *S-a schimbat ceva...,* în *Scînteia* din 20 ianuarie 1947.
[2] *Ethos,* p. 21.
[3] *Rev. cit.,* p. 24.

sufletul individului nou. Deci ca să avem o literatură adevărată, să punem creația respectivă în afara sferelor de minore preocupări" [1].

Partidul Comunist a combătut aceste teze reacționare care tindeau să rupă pe intelectual de popor.

„Intelectualul trădează știința cînd se înregimentează în rîndurile reacțiunii sau cînd se izolează în turnul său de fildeș, pentru că astfel nu ajută la păstrarea purității gîndirii, ci o sterilizează, o rupe de rădăcinile vii ale vieții și adevărului" [2].

Partidul își exprimă deplina încredere în forțele creatoare ale intelectualității, care înțelege tot mai mult aspirațiile poporului.

„Cu ajutorul intelectualilor vom crea o Romînie nouă în care omul va fi respectat pentru munca sa, va căpăta echivalentul muncii sale, va participa la conducerea treburilor publice, își va inobila sufletul cu tezaurul cunoștințelor științifice și al creațiilor artistice"... [3].

Împotriva tezelor reacționare despre libertate, privită ca un fenomen asocial, neistoric, partidul comunist demonstra caracterul de clasă al conceptului de libertate, prevenind îndeosebi intelectualitatea asupra primejdiei pe care o prezintă considerarea în general a libertății. „Născută din lupte, libertatea poartă atributele luptei : ea e totodată și scut și suliță. Și dacă vrem să dăm acestui cuvînt măreț un conținut real, trebuie să ne întrebăm *cui* îi este scut libertatea și spre *cine* este îndreptat vîrful sulițe. Numai atunci cînd scutul apără imensa majoritate, majoritatea truditoare a poporului, numai cînd minoritatea infimă, dar bazată pe puterea banului și pe lipsa de scrupule... găsește în calea ei sulița, numai atunci libertatea este efectivă. Pentru a fi reală, libertatea trebuie să aibă sens unic.

Ea trebuie să servească democrația, progresul, adevărul..." [4].

Replica împotriva tendințelor antipopulare în artă și literatură o dădeau nu numai presa de partid, ci și personalități care, fără a fi comuniști, înțelegeau puternica legătură dintre artă și realitate. Astfel G. Bacovia scria „Sătul de arta de salon, artistul combină acum freamătul din el însuși, cu ecourile maselor populare și le contopește" [5].

În consolidarea pozițiilor culturii democratice, în atragerea intelectualității pe poziții înaintate, partidul comunist a folosit atît ideile clasicilor marxism-leninismului, cît și experiența pe acest tărîm a P.C.U.S. Hotărîrile C.C. al P.C.U.S. din 1946—1947 în problemele ideologice, discuțiile filozofice din U.R.S.S. din acea perioadă au contribuit la lămurirea unor probleme principiale pe tărîmul artei și literaturii. Contactul cu gîndirea literară, artistică, filozofică sovietică a înlesnit punerea în valoare a patrimoniului național progresiv, dezvoltarea culturii romînești. Creatorii noștri erau îndrumați să se elibereze de concepția că trebuie să fie doar secundanți ai creației spirituale occidentale, de a nu mai fi doar „mici francezi", ci „mari romîni" în artă, literatură, știință, ducînd mai

[1] *Dreptatea* din 9 februarie 1946.

[2] Gh. Gheorghiu-Dej, *Cuvîntare în fața intelectualilor*, „Scînteia" din 15 noiembrie 1946.

[3] *Ibidem.*

[4] *Scînteia*, 16 februarie 1947, S. Brucan, *Jocul de-a libertatea.*

[5] *Contemporanul*, nr. 4 din 11 octombrie 1946.

departe tradițiile naționale progresiste și însușindu-și tot ceea ce e valoros, în creația spirituală a omenirii.

Bătălia forțelor democratice pentru a cuceri domeniul artei și literaturii a fost încununată de succes. Se manifestă în această perioadă, cu vigoare creația lui M. Beniuc, E. Jebeleanu, G. Bogza, M. Banuș, apar tineri scriitori și poeți care își afirmă în literatură crezul lor revoluționar. În *Orizont, Contemporanul, Revista literară, Viața Românească*, în paginile culturale ale cotidianelor de partid sau democratice, proza și poezia militantă în slujba revoluției, arată pașii viguroși ai culturii noi. Aceasta a produs panică în rîndurile ideologilor culturii burgheze reacționare care lansează atunci așa-zisa teorie despre „criza culturii". Sigur că acea cultură legată de categoriile sociale perimate mergea spre prăbușire, dar se ridică, pe baza valorificării a tot ceea ce a existat în cultura anterioară, cultura nouă, tot mai puternică, cultura populară. Un admirabil răspuns a dat marele nostru scriitor Mihail Sadoveanu acelora care denigrau pe scriitorii militanți în slujba poporului. „Cît scriitorul se mărginea să rămînă în cercul destul de restrîns al cetitorilor săi, socotit nu luptător conștient cît „amuseur" al ceasurilor de plictis, nu era pentru nimeni nici supărare, nici primejdie. Însă îndată ce scrisul său a avut ca vehicul rotativa unei gazete zilnice, el devenea trădător" [1].

Realismul socialist care a fecundat creația artiștilor și scriitorilor sovietici era tot mai mult însușit de către slujitorii artei și literaturii din Romînia. Era combătută teza vulgarizatoare care pretindea că realismul socialist duce la uniformizarea operelor de artă. „Bogăția și diversitatea de genuri, de temperamente artistice, adesea de tradiții literare sau artistice, caracteristică vieții culturale din Uniunea Sovietică a răsturnat de mult părerea preconcepută a unora că noua societate nu va putea favoriza creația artistică și va duce la o uniformizare a ei. Dar această diversitate nu a putut împiedica procesul de formare a unei comunități de concepții artistice la majoritatea scriitorilor sovietici. Formula realismului socialist este expresia acestei comunități de concepții artistice" [2].

Scînteia, propagînd tezele fundamentale ale marxism-leninismului în domeniul culturii, arăta că sarcina intelectualului este de a fi alături de lupta poporului. „Fără conținutul dătător de viață al realității sociale, arta și gîndirea sînt sterpe și neviabile. Intelectualul crează... pentru popor" [3]. Acad. Simion Stoilov, răspunzînd la o anchetă a *Scînteii*, cu privire la misiunea intelectualului, arăta că acesta are o mare răspundere în educarea justă a opiniei publice.

Presa de partid, Editura P.C.R., dădeau o mare atenție valorificării tradițiilor progresiste ale poporului romîn ca mijloc de educare a poporului. Erau prezentate în articole, studii, broșuri, contribuția unor mari scriitori și gînditori înaintați la lupta pentru progres a poporului romîn.

---

[1] Prefață la broșura cuprinzînd *Documentele Congresului Uniunii Sindicatelor de Artiști, Scriitori și Ziariști*, 1945.

[2] L. Răutu, *Despre realismul socialist*, în *Revista literară*, nr. 32 din 21 septembrie 1947.

[3] *Scînteia*, 2 mai 1945.

Merită relevat în această perioadă lucrarea tov. C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*. Deși influențată de o anumită terminologie a școlilor filozofice occidentale, totuși ideile de bază ale lucrării, legătura dintre etică și viață, contigentarea socială a fenomenului etic, etica ca motor al acțiunii, sînt valoroase. „*Etica nouă*, dacă nu vrea să rătăcească în regiuni aeriene, trebuie deci să pornească de la *situația concretă istorică* a omului actual. Ca să justifice numele de «filozofie practică», etica trebuie să se înrădăcineze în solul trăirilor concrete ale oamenilor de azi și să cuprindă îndemnul la acționarea capabilă să soluționeze criza socială și politică în care ne zbatem" [1]. Merită relevată de asemenea următoarea idee cu privire la problema utilității violenței revoluționare. „Chiar cînd omul nou este silit să acționeze cu duritate, chiar cînd actele sale parcă se depărtează de criteriul echității, atitudinea aceasta este o reacție față de fapta brută a adversarului, față de perfidia sau răutatea lui animalică" [2].

O contribuție importantă la spulberarea unui mit a adus-o și studiul lui Nestor Ignat, *Cazul Blaga* în care se face o precizare foarte necesară în înțelegerea falsului renume pe care verbiajul „exotic" al lui Blaga i-l crease. „Gînditor diletant și pentru diletanți, L. Blaga a avut un deosebit succes în cercurile snobe, pentru care filozofia este o modă, printre semidocții doritori de lustru filozofic, printre ratații încîntați să găsească o atît de înaltă justificare... [3].

Dar în aceeași revistă întîlnim poeziile confuze, cu tonuri de desnădejde și de îndemn la resemnare ale Emmei Romano [4] în care se pot citi astfel de versuri: „Inclin greoi, stindardul tinereții, / Învins în luptă aprigă nedreaptă / Împresurat de silnicia vieții / Și a vremii care trece și nu iartă". Sau „Te lupți din greu, să urci departe către zare / Drum neîngăduit / Încumentîndu-te ostenești. / De ești mic, mijlociu, puternic sau foarte mare, / Te întorci o pastă amorfă ce nu tresare / Ori cît de tare ai încerca s-o mai lovești".

Apăreau de asemenea articole diversioniste ca cel al lui Ernest Ene [5], care ignora complet reforma agrară democratică din 1945 și influența ei asupra satului. Deși recunoaște cauzele de natură economico-socială ca determinate în înapoierea gospodăriei țărănești, autorul face afirmații ca acestea „țăranul nostru... mînîncă neîndestulător de cele mai multe ori nu pentru că nu are, dar pentru că nevasta nu știe să prepare alimentele ce le are în casă. O gospodărie țărănească, oricît de redusă, poate — cu grijă și muncă — să aibă legumele, carnea și grăsimile necesare [6]. Aceasta era o poziție greșită, menită a abate atenția de la soluțiile reale ale situației grele a țărănimii muncitoare. Acestor păreri greșite li se opune crezul politic, exprimat poetic de Mihai Beniuc în *Trebuie să învingem* și *Lanuri viitoare* [7]. El chema la luptă: „De-acuma, însă

[1] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*. Ed. de stat, 1946, p. 10.
[2] *Ibidem*.
[3] *Viața românească*, XXXVIII, nr. 1/1946, p. 54.
[4] *Ibidem*, nr. 4—5/1946.
[5] *Ibidem*, *Însemnări din satul meu*, nr. 6—7/1946.
[6] *Ibidem*, *Însemnări din satul meu*, nr. 6—7/1946, p. 51.
[7] *Ibidem*, an. XXXVI din noiembrie 1944.

nu-i / Timp de cuvinte / Hai! fiii veacului, / Nainte, Nainte! / În rînduri să ne strîngem / chiar de ne ia dracul, / Trebuie să învingem!". În celălalt poem, Beniuc scria „Cu pluguri trase de tractoare / Vom ara țarina tristeții / Sub bălăriile de azi ale vieții / Aud crescînd mărețele / lanuri viitoare!".

Congresul Uniunii Sindicatelor de Artiști, Scriitori și Ziariști care a avut loc în noiembrie 1947, a reafirmat poziția fermă a intelectualității romînești de a contribui la transformările revoluționare ce se petreceau în țara noastră. Rezoluția Congresului glăsuia „În fața acțiunii hotărîte a întregului popor, în frunte cu clasa muncitoare, în fața entuziasmului cu care clădește el edificiul Romîniei noi și pășește neabătut pe drumul democrației populare, artiștii, scriitorii și ziariștii din Romînia își iau angajamentul de a cînta în creațiile lor efortul uriaș al poporului, de a face din fiecare operă de artă o făclie și o sursă de inspirație pentru elanul creator al maselor...".

Teoria marxist-leninistă este eficientă numai în măsura în care reușește să dinamizeze masele, să se transforme într-o forță materială; acest adevăr a fost verificat și în practica partidului clasei muncitoare din țara noastră. Pe măsura creșterii conștiinței revoluționare a maselor, se consolida și puterea populară. Victoria în alegerile din noiembrie 1946 a marcat un moment de seamă în lupta pentru trecerea la revoluția socialistă, deoarece a permis forțelor democratice să ia curs spre înfăptuirea unor măsuri cu caracter anticapitalist. Ulterior s-a înfăptuit lichidarea influenței politice a partidelor burghezo-moșierești, alungarea ultimilor reprezentanți ai burgheziei din guvern și apoi proclamarea R.P.R. ca formă de stat a dictaturii proletariatului.

În aceste succese hotărîtoare, munca ideologică a Partidului Comunist, în colaborare cu celelalte forțe democratice, pe baza frontului unic muncitoresc, a avut o contribuție de mare însemnătate. Am încercat să relevăm unele aspecte în cele de mai sus.

АСПЕКТЫ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ В ПЕРИОД ПЕРЕХОДА ОТ БУРЖУАЗНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ К СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В РУМЫНИИ (1945—1947)

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

В настоящей работе автор рассматривает некоторые аспекты идеологической борьбы в Румынии в период 1945—1947 годов. В эти годы демократические силы во главе с Румынской Коммунистической партией боролись за завершение буржуазно-демократической революции

и превращение ее в революцию социалистическую. В результате установления 6 марта 1945 года народно-демократического режима, руководящая роль в государстве перешла к рабочему классу, а социалистическая идеология направляла революционную деятельность руководящей силы в государственной революции.

В идеологической борьбе, которая велась для поднятия революционного сознания масс, для того чтобы убедить их в необходимости социалистической революции, выявились некоторые своеобразные ее стороны, создавшиеся в результате исторических условий, в которых происходила народная революция в Румынии. Эти особенности анализируются в рамках настоящего исследования.

Автор анализирует также отношение обеих сторон к трем основным вопросам, стоявшим перед народными массами, а именно: 1) о судьбах Румынии; 2) о соотношениях румынского народа и национальных меньшинств; 3) о борьбе, ведшейся в области культуры (в искусстве, литературе, философии).

Отрицая необходимость социалистической революции, идя по пути возрождения старой скомпрометированной буржуазной демократии, пользуясь всеми средствами для дальнейшего закабаления Румынии иностранными трестами, выступая против патриотического настроения писателей, артистов и мыслителей, направивших свою деятельность на служение народу и твердой ногой вступивших на путь революции, реакция в этой борьбе отступала шат за шагом.

Революционным силам, основавшим свою пропагандную деятельность на научных идеях марксизма-ленинизма, правильность которых была проверена общественной практикой, удалось разбить ретроградные мировоззрения, завоевывая все более сильные позиции в сознании масс, отвернувшихся от реакции и все с большей уверенностью вступавших на путь социалистической революции.

В заключение указывается, что идеологическая работа Румынской Коммунистической партии и других демократических сил увенчалась успехом. Экономические и политические позиции реакционных сил были уничтожены, и революционные силы одержали полную победу на выборах в ноябре 1946 года, а год спустя последние представители буржуазии были удалены из демократического правительства. Десять лет назад, 30 декабря 1947 года, была создана Румынская Народная Республика — государственная форма диктатуры пролетариата. Румынский народ вступил под руководством марксистско-ленинской партии на путь социалистического строительства.

QUELQUES ASPECTS DE LA LUTTE IDÉOLOGIQUE DURANT LA PÉRIODE DE TRANSITION DE LA RÉVOLUTION BOURGEOISE-DÉMOCRATIQUE À LA RÉVOLUTION SOCIALISTE, EN ROUMANIE (1945—1947)

(RÉSUMÉ)

Dans cette étude, l'auteur expose certains aspects de la lutte idéologique menée pendant la période 1945—1947 en Roumanie. Au cours de ces années, les forces démocratiques, ayant à leur tête le Parti Communiste Roumain, luttent afin d'achever la révolution bourgeoise-démocratique et de la transformer en révolution socialiste. Par l'instauration du régime démocratique populaire le 6 mars 1945, la classe ouvrière obtient le rôle dirigeant dans l'Etat, et l'idéologie socialiste guide l'activité révolutionnaire de la force dirigeante dans la révolution et dans l'Etat.

Au cours de la lutte idéologique menée pour élever la conscience révolutionnaire des masses et les convaincre de la nécessité de la révolution socialiste, certains aspects particuliers se manifestèrent, résultant des conditions historiques dans lesquelles s'est déroulée la révolution populaire en Roumanie ; ces particularités sont analysées dans la présente étude.

L'auteur traite également de l'attitude idéologique des deux camps adverses, dans trois questions principales qui se posaient aux masses populaires : 1° les destinées de la Roumanie ; 2° relations entre le peuple roumain et les minorités nationales ; 3° lutte dans le domaine de la culture (art, littérature, philosophie).

Du fait qu'elle niait la nécessité de la révolution socialiste, suivait la voie qui devait mener à la renaissance de l'ancienne démocratie bourgeoise compromise, militait pour continuer d'asservir la Roumanie aux trusts étrangers, combattait l'attitude patriotique des écrivains, artistes et penseurs — dont l'activité était mise au service du peuple qui marchait fermement dans la voie de la révolution —, la réaction perdit une bataille après l'autre.

Les forces révolutionnaires, qui basaient leur activité de propagande sur les idées scientifique du marxisme-léninisme, dont la justesse a été vérifiée par la pratique sociale, réussirent à écraser les conceptions rétrogrades, à conquérir des positions toujours plus fortes dans la conscience des masses qui, tournant le dos à la réaction, s'engagèrent d'un pas toujours plus ferme dans la voie de la révolution socialiste.

En conclusion, l'auteur démontre que la lutte idéologique du Parti Communiste et des autres forces démocratiques fut couronnée de succès. Les positions économiques et politiques des forces réactionnaires furent écrasées, les forces révolutionnaires obtinrent une victoire catégorique aux élections de novembre 1946 et, un an plus tard, les derniers représentants de la bourgeoisie furent écartés du gouvernement démocratique. Le 30 décembre 1947 marque l'instauration de la République Populaire Roumaine — forme d'Etat de la dictature du prolétariat. Sous la conduite du parti marxiste-léniniste, le peuple roumain s'est engagé dans la voie de la construction socialiste.

DESPRE CUNOAȘTEREA ETICĂ A OMULUI NOU

DE

Acad. C. I. GULIAN

În istoria eticii, Socrate are desigur meritul de a fi tratat pentru prima oară o serie de probleme și categorii etice. „Cunoașterea de sine" a filozofului idealist Socrate a apărut însă în istoria moralei ca unul din simptomele descompunerii societății antice grecești, ca expresie a tendințelor reacționare ale aristocrației grecești de a frîna cunoașterea naturii, de a-l întoarce pe om spre sine însuși.

O dată cu orînduirea feudală, „cunoașterea de sine" a devenit un subtil mijloc de tortură morală în mîinile bisericii: „creștinul" era îndemnat — și chiar constrîns — de către duhovnic să se închidă în sine, să se cerceteze și să se martirizeze cu păcate imaginare, pentru a-și recunoaște „nimicnicia" în fața „perfecției" lui dumnezeu, pentru a-și da sufletul pe mîna duhovnicului. Chiar spirite de seamă ca Pascal, n-au făcut altceva, din acest punct de vedere, decît să umilească omul, să-i submineze încrederea în sine. Este semnificativ că Pascal, care a fost un mare matematician și fizician, care a încarnat în această privință cele mai frumoase promisiuni ale gîndirii raționale din veacul XVII, ca moralist n-a găsit o lozincă mai bună decît „prostirea" în fața lui dumnezeu („il faut s'abêtir").

Moraliști și mari scriitori burghezi (Montaigne, La Rochefoucauld, Goethe, Stendhal) au pornit la zugrăvirea și explicarea conștiinței umane cu scopul vădit de a se complace în contemplarea de sine, admirîndu-și slăbiciunile și acceptîndu-și scăderile din punctul de vedere al unei clase mulțumită de sine, în plină ascensiune economică și politică. O dată cu începutul descompunerii burgheziei și pînă în zilele noastre, ideologii, scriitorii și artiștii burghezi, de la Nietzsche, Strindberg, Arțibașev, Gide etc., pînă la existențialiști, analiza psihologică a servit și servește uneori drept pretext pentru exibarea cinică a celor mai josnice instincte. Sub lozinca „supraomului", a „actului gratuit", a „vitalismului", a „filozofiei vieții" etc. „moraliștii" burghezi au dat glas tendințelor agresive fasciste, urii față de om — urii față de mase.

Pînă la apariția moralei socialiste, istoria moralei a cunoscut o continuă pervertire a acestui minunat și necesar aspect al cunoașterii, care este cunoașterea de sine. În cadrul unei morale active, îndreptată spre desființarea exploatării și construirea socialismului, cunoașterea de sine își capătă un sens nou, sănătos, pozitiv, necesar. În locul sterilei și plicticoasei analize egotiste a sărăciei sufletești pe care o înfățișează eroii de azi ai literaturii burgheze decadente, literatura socialistă, psihologia și pedagogia sovietică au pus în plină lumină atît bogăția cît și forța, puritatea dar și contradicțiile vieții spirituale a omului nou.

Cunoașterea de sine a omului nou nu este nici autocontemplare narcisică, nici autocomplacere sau autoadmirație. Ea nu mai este nici scop în sine, nu duce nici la deznădejdea și umilința necesară bisericii, nici nu justifică cinic („naturalist") dezlănțuirea instinctelor anarhice, ci este un mijloc, unul din mijloacele realizării țelurilor moralei socialiste și comuniste. Dacă vrem să ne cunoaștem pe noi înșine sau pe tovarășii noștri — scopul nu este satisfacerea unei curiozități superficiale, ci cunoașterea *obiectivă* a posibilităților și limitelor, a calităților și lipsurilor oamenilor ca pîrghii primordiale ale construirii socialismului.

Pentru clasa muncitoare, cunoașterea obiectivă a ceea ce poate da fiecare membru al său, — cunoașterea măsurii lui de energie și pricepere, de principialitate și devotament față de cauza revoluției și a comunismului — nu este un lux, ci o *necesitate*. Aceasta o ilustrează cel mai pregnant faptul că de la începuturile sale, partidul social-democrat rus a pus problema cunoașterii oamenilor, a cadrelor și că această sarcină a devenit obligatorie nu numai pentru existența partidelor comuniste și muncitorești din întreaga lume, — ci și pentru aparatul statului socialist, — a pătruns cu alte cuvinte în viața maselor populare care construiesc socialismul.

În societatea burgheză, cunoașterea omului de către celălalt este sau viciată de interese personale, sau în cel mai bun caz, sterilă. Pe capitalist, negustor, director de întreprindere, inginer sau contramaistru — omul îl interesează ca forță de muncă ce poate fi exploatată, ca robot sau unealtă ce poate fi folosită pînă la uzare și epuizare. Aprecierile „morale" pe care le face asupra muncitorului atunci cînd îl socotește „bun" — se traduc prin „util" și „cuminte", —atunci cînd îl decretează „rău", prin „inutilizabil" sau „periculos".

Pentru cetățeanul mijlociu din țările capitaliste, semenul său este un rival, un concurent la bucata de pîine mizeră, ale cărui cusururi sînt „bine de știut", pentru o eventuală înlăturare, sau este un „coleg" de cancanuri, cheluri, ale cărui slăbiciuni sînt tolerate pentru ca la rîndul lui să le tolereze și el pe ale celorlalți. Chiar atunci cînd oamenii se interesează unii de ceilalți cu cele mai bune intenții de „a-l aduce pe calea cea dreaptă" pe cel care greșește, bunele lor intenții morale sînt lovite de sterilitate, pentru că acea „cale dreaptă" nu este decît codul funciar ipocrit al moralei burgheze, cod bun numai pentru mase.

Moraliștii burghezi au scos de multe ori în evidență — cu o anumită bucurie răutăcioasă — caracterul relativ, subiectiv al aprecierilor și judecăților morale pe care le fac oamenii unii asupra altora. Ei nu și-au

dat seama că această relativitate și subiectivitate, această neputință de cunoaștere și apreciere etică obiectivă a oamenilor, se datorește în primul rînd condițiilor specifice ale societății bazate pe exploatare. În societatea care idolatrizează egoismul, individualismul, subiectivismul, este fatal ca cele mai „obiective" păreri ale unui om asupra altuia să fie viciate de *propriile* gusturi, păreri, prejudecăți, interese, de propria vanitate, ambiție, de iraționalul „simpatiei și antipatiei" etc. În societatea bazată pe exploatare, pe egoism și rivalitate, dorința de a fi obiectiv, de a judeca nepărtinitor pe oameni cu care se află în diferite relații sociale, — rămîne o intenție sterilă, o iluzie neputincioasă. În aceste condiții, ale societății împărțite în clase, numai proletariatul, în virtutea instinctului său sănătos de clasă, este capabil să ia o poziție etică obiectivă față de oameni: să-i aprecieze în măsura în care ei servesc cauzei revoluției, și să disprețuiască pe șovăielnici și lași, să urască dușmanul de clasă.

Cunoașterea etică obiectivă nu-i posibilă decît atunci cînd există *condiții obiective* care permit oamenilor să fie obiectivi, să-și depășească subiectivitatea. Cu alte cuvinte, trebuie ca, în primul rînd, condițiile istorice, raporturile de clasă — să determine în conștiința oamenilor o ieșire din cercul limitat al impresiilor și părerilor personale; — să existe și să se manifeste *conștiința de clasă*, determinată de lupta de clasă în societatea capitalistă sau colectivismul în socialism. Numai în una din aceste situații, conștiință individuală se depășește, își subordonează subiectivitatea unor criterii suprasubiective. Oamenii muncii — în condițiile capitalismului — nu mai reacționează față de patron sau față de țăran ca individ față de individ, ci întrucît fac parte din clase anumite, întrucît patronul reprezintă clasa capitalistă, întrucît țăranul este un țăran sărac, mijlocaș sau chiabur și reprezintă o categorie socială ce poate fi atrasă sau nu spre cauza proletariatului. Aceasta însă în societatea capitalistă.

În societatea socialistă, *posibilitatea* cunoașterii și judecării etice obiective este sporită la maximum. Baza ei este acum conștiința claselor prietene, unitatea moral-politică, țelul lor comun — construirea comunismului. În lumina acestui scop comun al întregului popor se realizează cunoașterea și aprecierea, valorificarea sau condamnarea morală. Firește că individual, fiecare cetățean poate fi mai mult sau mai puțin principial, se poate lăsa influențat de interese și legături personale, mai poate fi mai mult sau mai puțin supus unor șovăieli, unei lipse de fermitate sau unei impulsivități care, într-un fel sau altul, știrbesc principialitatea, împiedică realizarea curată a cunoașterii și judecării etice obiective. Tocmai de aceea, fiindcă și în această privință mai există rămășițe ale capitalismului în conștiința oamenilor, este cu deosebire pilduitoare critica exercitată de prieteni, rude, superiori etc. În romanul *Maria* al lui Medînschi eroina principală, care dintr-o țărancă simplă și obișnuită să se mărginească la rolul secundar și mărginit de „soție" a devenit un om întreg, o personalitate de sine stătătoare, care trăiește pe propriile picioare, cu toată dragostea care o leagă de soțul său, îi pătrunde slăbiciunile, orgoliul rănit, *îl cunoaște și îl face să se cunoască*, îl ajută

să treacă printr-un proces de reeducare, să recunoască valoarea soției sale, să accepte egalitatea etică a femeii (unul din lucrurile cele mai grele pentru țărani), să-și recunoască slăbiciunile și neprincipialitatea purtării sale viițiate de orgoliu și să reintre în colectiv cu inima împăcată.

Cunoașterea etică obiectivă este un lucru minunat, ca orice manifestare a cunoașterii, a pătrunderii adevărului. În decursul istoriei societății, oamenii au putut realiza destul de repede cunoașterea naturii, și-au putut forma tot atît de repede gustul artistic și subtilitatea gîndirii logice. Cetățeanul atenian din veacul IV înaintea erei noastre prețuia epopeele homerice, materialismul lui Democrit, subtilitatea analizei logice a lui Aristotel. Dar cunoașterea lui etică era iremediabil mărginită de prejudecățile de bază — adică de clasă — ale orînduirii sclavagiste. Însuși Aristotel, creierul universal al Greciei antice, îi considera pe sclavi ca pe niște unelte, „născuți să fie sclavi". Cetățeanul „democrat" din Grecia antică trăia cu conștiința senină că el este menit „de la natură" să-și trateze cea mai mare parte din semenii săi cu dispreț și cruzime.

În viața morală a societății burgheze — cunoașterea omului n-a putut și nu poate să desfășoare — în imensa majoritate a cazurilor — curiozitatea care, ca fenomen psihologic, degenerează repede în lăcomie de senzație, de indiscreție, de bîrfeală etc. Balzac a lăsat un tablou sugestiv al vieții morale a burgheziei și micii burghezii — mai ales provinciale — otrăvită de curiozitate bolnăvicioasă, de intrigi și calomnii. Astăzi o bună parte din literatura burgheză este bîntuită de o curiozitate morbidă pentru tot ceea ce-i animalic, primitiv, josnic, canibalic, în om.

În morala socialistă, atenția sănătoasă față de oameni, izvorîtă din dorința de a folosi și de a ajuta oamenii, de a-i pune în cele mai potrivite locuri de muncă, de a descoperi slăbiciunile și calitățile lor *nu întrucît sînt ale lui x sau y, ci întrucît ele pot servi sau dăuna construcției comunismului* — această „curiozitate" este o datorie. Fără această „curiozitate" nu poate fi îndeplinită nici sarcina vigilenței revoluționare. Birocratul care ridică un zid de hîrtoage între el și oameni este dăunător statului socialist nu numai prin faptul că pierzînd contactul cu realitatea dăunează procesului muncii, dar și prin faptul și mai grav că poate rămîne orb față de manifestările dușmanului de clasă. Nu sînt prea departe de această vină gravă nici cei care, fără să fie birocrați, din lipsă de perspicacitate, văd numai probleme și chestiuni abstracte, fără să mai vadă oamenii cu care împreună trebuie să se transforme sau cei care, din lipsă de elan și vitalitate, se închid în munca lor, devin apatici față de oameni, rutinieri, se retrag în fața vieții, a noului, a problemelor vii care implică răspundere, curaj, inițiativă.

Fie că este determinată de lipsă de pricepere sau de lipsă de atașament față de sarcinile obștești, renunțarea sau neglijarea cunoașterii oamenilor are urmări cu același caracter de gravitate.

În literatura rusă Gorki a dat semnalul cunoașterii etice a omului simplu, a poporului rus. Gorki a știut-să afle calea descoperirii omului nou, mai întîi în oamenii „de la fund", în vagabonzii care protestează

împotriva înăbușirii morale a societății burgheze, apoi în simplii muncitori, care, ca *Mama* se trezesc la viața conștientă, înlătură timiditatea, frica și ignoranța și se avîntă în furtuna revoluției. La originea umanismului socialist, a umanismului luptei pentru desființarea exploatării, se află dorința vie, de mare valoare etică, de a descoperi omul chiar în înfățișările cele mai descurajatoare. O vie ilustrare a căpătat această temă umanistă în crezul lui Gorki, din *Copilăria mea*. Vorbind despre urîțenia morală a vieții oamenilor sub regimul țarist, el scria: „Mai e și altă pricină, mai pozitivă, care mă silește să zugrăvesc aceste grozăvii. Deși sînt dezgustătoare, deși ne apasă strivind pînă la moarte o mulțime de suflete frumoase, sufletul rus e totuși destul de sănătos și de tînăr, așa încît începe să le învingă și le va învinge. Dar această viață a noastră apare uimitoare nu atît prin stratul gros și fecund al mîrșăviei dobitocești de tot felul, ci prin faptul că prin stratul acesta răzbate, totuși, învingător, ceea ce este luminos, sănătos, creator, crește ceea ce este bun — omenesc — stimulînd speranța nestrămutată în renașterea noastră pentru o viață luminoasă, omenească".

Etica, psihologia și literatura burgheză decadentă — să ne gîndim de pildă la romanele lui Céline — se fălesc mai de mult cu redarea „obiectivă" a esenței morale a omului, cu înfățișarea naturalistă a omului ca un ghem încîlcit de instincte și patimi, răscolit de cele mai brutale și josnice porniri! „Ecce homo" — clamează acești reprezentanți ai naturalismului și „obiectivității" în fața tabloului degradant și calomnios pe care l-au compus. De fapt acesta este chipul omului așa cum îl doresc ideologii imperialiști, ai căror stăpîni tremură în fața calităților morale ale maselor — mai ales în fața energiei și voinței lor de luptă. Tabloul „obiectiv", ca rezultat al „contemplării științifice și artistice", nu-i decît expresia dorinței — care n-are nimic cu obiectivitatea cunoașterii etice — de a îndemna omul simplu la blazare, silă de sine, cinism și desfrîu. Ce poate avea comun această imagine perfid construită cu adevărul despre om, cu redarea necesară a slăbiciunilor și mărginirii morale firești pe care le îndură omul simplu sub presiunea ideologiei burgheze, dar și a capacităților lui etice uriașe pe care le ascund ideologii burghezi?

★

Cunoașterea și analiza etică a fost și este întotdeauna determinată de interesele de clasă, — nu există „contemplare" obiectivă a omului în sensul unei fotografieri a lui din planeta Marte. Nu există o cunoaștere și zugrăvire a omului ca scop în sine: orice tablou al omului cuprinde implicit dezaprobarea sau îndemnul de a-l lua drept model.

În morala comunistă, cunoașterea etică, analiza acțiunilor noastre proprii cît și ale celorlalți au totdeauna un scop practic: de a ajunge la o anumită concluzie, necesară transformării noastre sau a altora, a îmbunătățirii muncii sau a atitudinii față de colectiv etc.

Nici cei pentru care cunoașterea omului are un accent „profesional" — scriitorul, pedagogul etc. — nu se opresc niciodată la plăcerea sau interesul tehnic de a cunoaște oamenii pentru a-i cunoaște — deși această

cunoaștere își are valoarea ei. Și ei urmăresc — întocmai ca orice om nou — numai cu mijloace diferite și sporite — același scop etic al transformării omului.

Cunoașterea etică nu se mărginește la aprecieri subiective personale. Părerile individuale asupra unui tovarăș se confruntă, se întregesc și numai în măsura în care ele concordă și se poate degaja din ele o generalizare, o concluzie comună, — capătă valoarea și tăria unei aprecieri obiective, colective.

Cunoașterea etică ne apare, în concluzie, ca un corolar al vieții etice intensive, ca o manifestare a seriozității cu care privim problema acționării și judecării etice. Cunoașterea nu-i însă un scop în sine; acolo unde apare astfel, ea ascunde, în fond, o poziție individualistă, o distanță voită sau ostilă față de problemele colective. Cunoașterea obiectivă a omului, a ceea ce-i istoricește „bun" și „rău" în oameni nu poate servi drept pretext pentru naturalism moral, pentru pesimism sau pentru idealizare sentimentală. Asupra acestui ultim punct trebuie să ne oprim, deoarece noi înșine am tratat cu insuficientă claritate această problemă *(Introducere în etica nouă,* cap. II, *Două critici ale eticii idealiste).*

Încercînd să arătăm care a fost semnificația criticii pe care au făcut-o moraliștii burgheziei în ascensiune moralei perimate, antice și feudale, care culmina în noțiunea de virtute stoică sau creștină, n-am luat o atitudine precisă, critică, față de acest „criticism etic". Deși am arătat că este o critică insuficientă, nedialectică, lipsită de analiza serioasă a categoriilor posibilității și imperativului, n-am scos în evidență caracterul de clasă al acceptării omului „așa cum este" — temă centrală la moraliștii burghezi.

Luptînd împotriva idealului etic perimat pe care îl impunea biserica, moraliștii burghezi au pus, în locul idealului intangibil și anacronic, pe omul real însuși, — adică pe burghezul din veacurile XV—XVII sau XX. Pentru a documenta și sprijini teza că omul este propriul său model etic, moraliștii burghezi au trecut la atenta și minuțioasa descriere a „condiției" sau „naturii" umane. Autocunoașterea și cunoașterea morală este pusă în slujba afirmării principiale că omul n-are nevoie să-și impună vreo depășire a „naturii" sale, nu trebuie să se simtă umilit de mărginirea, slăbiciunile și imperfecția lui. Ca exponenți ai burgheziei în ascensiune, ai individualismului satisfăcut de sine, de viață, de puterea economică și spirituală de care începea să fie conștientă, Montaigne, La Rochefoucauld și alți moraliști dau o replică fermă moralei religioase: n-are nici un rost să ne îngrozim de „păcat", nici să ne înjosim pentru pretinsa noastră imperfecție morală. Burghezul sincer nu mai are reacția repulsiei față de cusururile morale pe care le înfiera biserica; răutatea, egoismul, ambiția, amorul propriu, lipsa de tărie sufletească etc. Toate aceste vicii pe care le blestemau predicatorii, îi apar lui Montaigne drept „constitutiv" umane. Pentru greșelile care provin din slăbiciunea noastră. Montaigne spune că răspunde „...natura, care ne-a lăsat într-o astfel de imperfecție și slăbiciune" [1]. Noul criteriu, atît al

[1] Montaigne, *Essais,* I, Ed. Nelson, p. 80.

calităților cît și „păcatelor", este natura. Pentru burghezie, ca și pentru moraliștii ei, tot ce-i „natural" este și legitim din punct de vedere etic.

Cunoașterea etică devine un mijloc de proclamare a noii table de valori a burgheziei: juisarea de toate bunurile și plăcerile vieții nu numai fără nici o urmă de regret ascetic (care ar fi fost pură ipocrizie), dar și afirmînd cu hotărîre „naturaleța" egoismului.

O astfel de concluzie a cunoașterii omului este străină eticii marxiste. Cu toate deosebirile dintre Montaigne și filozofii burgheziei în descompunere, naturalismul etic este expresia unei atitudini generale a individualismului burghez, care manifestă, prin psihologism, tendința de rezistență față de orice clintire din loc a individualismului, egoismului. Se poate numi „psihologism" sau „naturalism" etic tendința psihologilor, moraliștilor și scriitorilor burghezi, care neagă posibilitatea depășirii eului pe motivul că omul „este așa cum este" și nu poate fi altfel.

Dacă umaniștii renașterii proclamau individualismul cu o anumită „măsură", în epoca descompunerii burgheziei Nietzsche a făcut apologia brutalității și cruzimii, considerînd că instinctele bestiale prezintă „nevinovăția devenirii" (Die Unschuld des Werdens).

Această sforțare a ideologilor burghezi — din ultimul veac — de a dizolva etica în psihologism, este departe de a fi o simplă „eroare metodologică", — o nerespectare a specificului fenomenului etic, o desconsiderare a categoriilor etice. Aici avem de-a face cu dorința tenace urmărită de a desființa normativul pentru a deschide zăgazurile instinctelor, plăcerilor și tuturor scopurilor egoiste. „Cunoașterea" omului ajunge să se soldeze cu anihilarea rolului conștiinței — aceasta e soarta paradoxală a cunoașterii în mîinile psihologilor și eticienilor burghezi. „Trăirea" ajunge să fie opusă reflectării; „natura" umană este opusă oricărui ideal etic; etica nu mai servește decît să legitimeze „condiția umană", „datul" uman; efortul etic și lumina gîndirii sînt înlăturate pentru a face loc domniei iraționalului, stărilor afective primare, anxietății sau disperării. În publicistica din Romînia, Nae Ionescu, M. Eliade, Cioran au ilustrat aceste poziții.

Umanismul marxist respinge teza metafizică, cu substrat reacționar, despre „natura umană" ca ceva static, veșnic, neschimbător, respinge ideea că omul este „dat". Istoria moralei ne arată că nu există o astfel de entitate morală încremenită. Omul nu este un „dat", ci un fenomen care poate fi modelat, creat și creator, capabil să fie influențat și schimbat, capabil să-i influențeze și să-i schimbe pe alții, capabil să fie determinat în viața lui etică de legile istorice și capabil, la rîndul lui, să prefacă realitatea materială și spirituală.

Teza programatică despre cunoașterea „obiectivă" a „datului" uman nu-i sinceră și științifică, cum se pretinde. De ce în acest „dat", psihologii și ideologii burghezi decadenți văd numai iraționalul, slăbiciunile, neputința, primitivismul, animalicul? De ce caracterizează omul numai prin subiectivism și egoism? De ce ochiul atît de pătrunzător al ideologilor burghezi — cînd este vorba de aspectele negative ale ființei umane — este lovit de o bruscă cecitate atunci cînd trebuie

să recunoască dialectica depășirii, a sublimării și a obiectivării etice, minunata putere a omului de a uita de sine, de a se jertfi pentru realizarea valorilor etice sociale?

Aceasta nu înseamnă că umanismul socialist se instalează principial pe o poziție necritică față de slăbiciunile umane, că umanismul socialist urmărește o apologetică a omului simplu numai pentru că masele au fost defăimate de către ideologii burghezi. Etica marxistă respinge teza metafizică despre viciile „veșnic umane", analoagă afirmației teologice despre „păcatul originar", dar trebuie să dea o mare atenție tuturor laturilor negative ale ființei morale deformate de veacuri de asuprire socială (și morală). „Păcatele" oamenilor, adică lipsurile, șovăielile, contradicțiile lor — nu sînt „constitutiv" umane, ci pecetea istorică trecătoare a ideologiei egoismului, lașității, asupririi și fricii.

Cunoașterea etică a omului are pentru noi un scop și un rezultat complet opus cunoașterii „obiective", axată pe interesele de clasă ale burgheziei: evidențierea, scoaterea la lumină, aducerea la plină conștiință a ceea ce societatea capitalistă a introdus în om, purificarea conștientă, perseverentă, răbdătoare, prin critică și autocritică, de reziduurile moralei burgheze. Scopul cunoașterii nu mai este de a justifica individualismul și egoismul ei, dimpotrivă, de a-l pregăti cît mai temeinic pe om pentru morala socialistă, a anulării dialectice, colectiviste, a individualismului. Rezultatul cunoașterii etice pentru noi nu este auto-liniștirea și îngîmfarea sfidătoare care zac în lozinca „omul este așa cum este", — în teoria „naturaleții" greșelilor și slăbiciunilor, în „nevinovăția" revărsării instinctelor (Nietzsche), ci tocmai în reliefarea raportului dialectic dintre *posibilitățile* etice ale omului și *normele* eticii socialiste.

Este bine și necesar ca omul nou să vadă cît mai clar cît de înalte și exigente sînt principiile moralei socialiste. Această distanță dintre *real* și *ideal* nu ne mai sperie — așa cum îi speria pe moraliștii burghezi. Acestora, morala depășirii intereselor egoist-mărginite — apare ca o morală *dogmatică,* ca un „imperativ categoric", dur, auster, copleșitor de înalt și inaccesibil. Principiile moralei socialiste — în primul rînd *colectivismul* — nu este inaccesibil *în sine.* El poate apare astfel — și trăim de multe ori greutatea și efortul de a realiza acest principiu — numai *în măsura în care noi înșine* mai sîntem oameni vechi, în măsura în care ne trage îndărăt sau „în jos" trecutul, balastul educației burgheze. Dar principial orice *valoare* etică este determinată de *necesitatea* istorică. Acest determinism obiectiv, al legilor obiective ale istoriei, este chezășia posibilității realizării idealurilor morale socialiste. „Oamenii — a scris Marx — nu-și propun decît sarcini pe care le pot realiza". Cunoașterea etică a omului nu-i suficientă dacă nu-i fundată pe cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sociale. Moraliștii burghezi n-au văzut că închiderea cunoașterii în sfera subiectivă duce la o înfundătură. Concluziile lor sceptice, cinice, pesimiste și calomnioase despre „natura umană" ca funciar slabă, ferecată de slăbiciuni și patimi egoiste, sînt lovite de sterilitate, sînt neștiințifice, fiindcă ignoră *determinismul obiectiv* al istoriei, caracterul de clasă al normelor etice, și faptul că

determinismul obiectiv este hotărîtor în chestiunea „naturii" umane, — mai concret, în problema depășirii egoismului.

În cadrul eticii marxiste, cunoașterea etică (psihologie-morală) se dovedește absolut necesară, ca un moment pregătitor, cu adevărat obiectiv, care arată omului atît calitățile cît și lipsurile lui morale, îi desenează și valorifică critic posibilitățile și greutățile lui față de idealul etic socialist, îi arată cît a urcat spre el și cît mai are de urcat, îi evidențiază — pe baza istoriei științifice a moralei — (și aceasta e un sprijin extrem de important, pe care îl dă etica marxistă) — că idealul colectivist este *posibil, realizabil* și că momentele de descurajare se datorează sau coincid cu momentele în care mai ne învăluie vălul vieții vechi.

ОБ ЭТИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ НОВОГО ЧЕЛОВЕКА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор говорит о значении познания людей и о самопознании в марксистской этике.

В истории этики, например у Сократа, самопознание — средство для отхода от общественной жизни; в христианской этике познание и самопознание являются теологическими средствами для унижения человека, для подчинения его божеству и церкви. У моралистов подымающейся буржуазии познание человека ведет к натуралистической этике (Монтень). В упадочной буржуазной этике, психологии и литературе был создан искаженный, пессимистический или циничный образ человека.

Автор указывает, что в пролетарской морали познание человека является необходимостью, определяемой целями революционной борьбы и задачами построения нового социалистического общества. Коллективные отношения обеспечивают основы объективного познания и оценки людей друг другом; это познание больше не искажается принципиально конкуренцией и соперничеством, что все же не значит, что принципиальное отношение при суждении о людях осуществляется автоматически.

С теоретической точки зрения, марксистская этика должна уделить больше внимания вопросам личной жизни, внутренней жизни, так как этическая жизнь нового человека не сводится к деятельности (работа, дисциплина), а включает также внутреннее к ней отношение. Последнее, конечно, не является ценностью «само по себе», а связано с целями коллектива.

DE LA CONNAISSANCE ÉTHIQUE DE L'HOMME NOUVEAU

(RÉSUMÉ)

L'auteur traite de l'importance que présente la connaissance des hommes ainsi que la connaissance de soi-même dans l'éthique marxiste.

Dans l'histoire de l'éthique, chez Socrate par exemple, la connaissance de soi-même est un moyen de s'éloigner de la vie sociale ; dans l'éthique chrétienne, la connaissance de l'homme et de soi-même sont des instruments théologiques, employés pour humilier l'homme, le rendre dépendant de la divinité et de l'église. Chez les moralistes de la bourgeoisie en ascension, la connaissance de l'homme mène à une éthique naturaliste (Montaigne). L'éthique, la philosophie et la littérature bourgeoises décadentes présentent une image déformée, pessimiste ou cynique, de l'homme.

L'auteur montre que, dans le cadre de la morale prolétarienne, la connaissance de l'homme est une nécessité déterminée par les objectifs de la lutte révolutionnaire et par les tâches imposées par l'édification de la nouvelle société socialiste. Les relations collectives assurent les bases d'une connaissance et d'une appréciation objectives des hommes entre eux. En principe, cette connaissance n'est plus viciée par la concurrence et la rivalité, ce qui ne signifie pas que l'attitude juste pour juger les hommes soit automatiquement réalisée.

Au point de vue théorique, l'éthique marxiste doit prêter une attention accrue aux problèmes de la vie personnelle, de la vie intérieure, car la vie éthique de l'homme nouveau ne se réduit pas à l'activité (travail, discipline), mais implique aussi une attitude intérieure. Bien entendu, cette dernière ne représente pas une valeur en soi, mais est reliée aux objectifs de la collectivité.

CU PRIVIRE LA TIPIC ȘI ESENȚIAL ÎN ARTĂ

DE

MARCEL BREAZU

Problema „tipicului" în artă este problema centrală a artei realiste, problema oglindirii adecvate a *esenței* realității în opera de artă, în modalitatea specific estetică. Dacă — așa cum arată estetica marxist-leninistă — arta este una din formele de cunoaștere a realității, rezolvarea problemei tipicului trebuie să lămurească *relația dintre obiect și subiect* în această formă de cunoaștere, care este cunoașterea artistică.

În „Manuscrisele economico-filozofice" Marx arată că: „...prin aceea că, pe de o parte realitatea obiectivă îi apare omului în societate peste tot ca realitate a forțelor esențiale umane, ca realitate umană și deci, ca realitate a *propriilor* sale forțe esențiale, toate *obiectele* îi apar ca o obiectivizare a sa proprie, ca obiecte care confirmă și concretizează individualitatea sa, ca obiecte ale *sale,* cu alte cuvinte el *însuși* devine obiect. *Cum* îi apar ca ale sale, aceasta depinde de *natura obiectelor* și de *natura forțelor esențiale* corespunzătoare ei, căci tocmai caracterul *determinat* al acestui raport constituie modul specific, *real* al afirmării. *Ochiului* un obiect îi apare altfel decît *urechii,* și obiectul ochiului *este* altul decît cel al urechii. Specificul oricărei forțe esențiale constituie tocmai *esența* sa *specifică,* deci și modul specific al obiectivizării sale, al *existenței* sale vii, obiective, reale. De aceea omul se afirmă în lumea obiectivă nu numai prin gîndire, ci prin *toate* simțurile sale" [1]. In aceste cîteva rînduri sînt exprimate cu o densitate compactă numeroase idei, care desfășurate și explicitate sînt menite, credem, să proiecteze o lumină vie asupra problemei căreia îi căutăm soluția. Să vedem.

Lumea materială există independent de existența vreunei conștiințe apte să o reflecte. Oricît ar părea această afirmație de evidentă — pînă la a căpăta aspectul de truism — ea a fost negată, cum știm, de idealismul subiectiv și nu numai cu secole în urmă, dar chiar în veacul nostru. Este cunoscută lupta pe care a trebuit s-o dea Lenin împotriva

[1] K. Marx - F. Engels, *Despre artă și literatură,* București, E.P.L.P., 1953, p. 34.

empiriocriticilor pentru a arăta, fără putință de replică, cît de ridiculă era poziția lui Bazarov, de pildă, care susținea că nu putem conta pe o realitate exterioară cognoscibilă, întrucît simțurile noastre sînt „subiective". „Alte simțuri — spune Lenin — decît cele omenești, adică „subiective", nu pot exista, dat fiind că noi judecăm din punctul de vedere al omului, și nu al strigoiului". Dar citîndu-l pe Engels pe care Bazarov încerca să-l interpreteze în sprijinul tezelor sale, Lenin arată limpede că „întrucît percepțiile noastre senzoriale sînt confirmate de experiență, ele nu sînt „subiective", adică arbitrarii sau iluzorii, ci exacte, ca atare, reale..." Și Lenin conchide : „...problema *fundamentală* pentru materialism"... este... „a existenței lucrurilor în afara conștiinței noastre... Nu poți fi materialist fără a soluționa în mod afirmativ această chestiune, dar poți fi materialist avînd diferite păreri în problema criteriului exactității imaginilor pe care ni le dau simțurile" [1].

Am amintit de această replică a lui Lenin pentru a evita înțelegerea denaturantă a adevărurilor enunțate de Marx pe care le-am citat mai sus. Lumea materială există deci independent de prezența vreunei conștiințe, există „în sine". Dar această lume există „pentru noi", în măsura în care este reflectată de capacitatea noastră de cunoaștere, de simțurile noastre „subiective" (pentru că nu avem altele), care însă reflectă realitatea aproximativ exact, cu un grad de aproximație din ce în ce mai mic pe măsură ce ansamblul facultății noastre cognitive (care, cum se știe, este mult mai amplă decît reflectarea senzorială) aduce corecțiile necesare oglindirii inițiale. „Obiectul ochiului — spune Marx — *este* altul decît cel al urechii..." Înseamnă asta oare că în realitatea înconjurătoare, „în sine", acest obiect, cu calități capabile să impresioneze retina, *diferă* de el însuși, cînd are *și* capacitatea de a impresiona terminațiile nervoase ale organului lui Corti, din urechea internă ? Evident, nu asta susține Marx ! O vioară, o privighetoare, sau un bariton, sînt *obiecte* atît pentru ochi cît și pentru ureche. Dar aceste obiecte se descoperă omului social „ca forțe esențiale", în măsura în care devin o „realitate a *propriilor* sale forțe esențiale... ca obiecte care confirmă și concretizează individualitatea sa, ca obiecte ale *sale*"... Iată prin urmare, că în „însușirea" acestor obiecte, omul și le simte ca ale sale, ale *conștiinței* sale, ca obiecte „pentru el", în măsura în care ființa lui socială — cu tot ceea ce istoria omenirii i-a pus la dispoziție pentru a oglindi mai complex realitatea [2] — poate cuprinde din existența obiectivă a acestei realități. Trebuie să subliniem cu putere că acest fel de a înțelege relația între obiect și subiect nu are nimic comun cu „coordonarea principială" a lui Avenarius care relua la începutul veacului nostru, cum a arătat Lenin, o teză veche de mai bine de o sută de ani, a lui Fichte. Avenarius și Mach, ca și empiriocriticii sau ca neopozitiviștii contemporani, urmăreau să ajungă prin „coordonarea" între „subiect" și „mediu", la teza „complexului de senzații" ca singura realitate despre care putem vorbi ; în vreme ce teza

[1] Lenin, *Opere*, vol. 14, București, E.S.P.L.P., 1954, p. 103.

[2] „*Dezvoltarea* celor cinci simțuri — spune Marx — este o muncă a întregii istorii universale..." (K. Marx - F. Engels, *Despre artă și literatură*, p. 35).

marxistă, reprezintă depășirea materialismului metafizic și înțelegerea adîncă a legăturii dialectice dintre un obiect cu existență *reală*, indubitabilă, și conștiința umană, care oglindește subiectiv (în înțelesul de *„în subiect"* și *nu* în înțelesul de *arbitrar)* acest obiect real.

Esența realității obiective poate fi deci reflectată de subiectivitatea umană în mod adecvat, însă în forme diferite, în funcție de modul de oglindire, care, la rîndul său, este condiționat de dezvoltarea societății. De asemenea — cum arată Marx în rîndurile citate mai înainte — caracterul determinat al raportului dintre obiect și subiect „constituie modul specific, *real* al afirmării", iar „omul se afirmă în lumea obiectivă nu numai prin gîndire, ci prin *toate* simțurile sale".

Într-o altă lucrare [1], am arătat că „ideea ca adevăr", deci ca oglindire adecvată a realității, poate exista ca idee științifică — sau ca idee artistică. Ideea artistică reprezintă o anumită formă de reflectare, un anumit raport între obiect și subiect. În ideea artistică obiectul apare altfel decît în ideea științifică, tot așa cum „ochiului un obiect îi apare altfel decît urechii". Arta reflectă realitatea altfel decît știința, într-un mod care presupune unitatea senzorialului cu afectivul și intelectivul. Dar pentru a putea realiza o oglindire adecvată — și asta înseamnă arta realistă —, ideea artistică trebuie să se întrupeze în *imaginea tipică*.

Este necesar să ne oprim puțin asupra accepției acestui termen pentru a încerca să înlăturăm confuzii, din păcate larg răspîndite în lucrările noastre de estetică sau de critică literară și artistică. Dacă vom reuși să risipim aceste confuzii vom înțelege, credem, mai bine în ce măsură putem vorbi de *„tipic"* în legătură cu diferitele ramuri ale artei. Vom vedea de asemenea prin intermediul cărei facultăți umane poate fi oglindită realitatea în modalitatea „imaginii tipice", sau ca să ne referim la expresia lui Marx, cărui „ochi" al conștiinței îi apare „obiectul" ca „obiect al artei" [2].

Vorbim îndeobște de „trăsătura tipică", ca de o trăsătură *caracteristică*, cu alte cuvinte, caracterizantă din punct de vedere *calitativ*, deci semnificativă pentru *esența* respectivă, a unui obiect sau a unui proces, a unui lucru sau a unui fapt, a unei persoane sau a unui eveniment. Tipică pentru un pîrău este fluiditatea sa neastîmpărată ; pentru o lege astronomică inexorabilitatea ei, în care nu poate interveni (cel puțin deocamdată) nici o ființă umană ; pentru un oportunist — versatilitatea lui ; pentru mișcarea revoluționară — avîntul său. Această trăsătură *nu epuizează* totalitatea laturilor esențiale ale obiectului sau procesului respectiv ; dar *o ilustrează*, ne *dă o idee adecvată despre esența acestuia* ; oglindește deci exact, just, această totalitate. Ideea științifică, „ca adevăr" [3]

---

[1] Vezi M. Breazu, *Ideea artistică și ideea științifică*, în *Viața românească*, nr. 7/1957.

[2] În lucrarea de față nu ne vom opri asupra modalităților *ontice* ale tipicului. Fără îndoială că problema existenței reale a unei „concentrări de esență", în anumite obiecte sau procese concrete individuale, în așa fel încît acestea să fie ilustrative pentru un *gen* întreg — este o problemă interesantă și care nu ar trebui neglijată într-un studiu mai larg al tipicului. Dar noi ne-am propus să analizăm aici *tipicul în artă*, ca rezultat al actului de *cunoaștere* și creație artistică, ca produs al procesului de *selecție* și *ordonare*, cu ajutorul căruia fantezia artistică făurește opera de artă.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, E.S.P.L.P. 1956, p. 158.

care oglindește esența proceselor sau obiectelor, reprezintă cuprinderea „concretului logic" ca sinteză a determinărilor multiple. În „tipic" — această sinteză se oglindește ca o trăsătură (sau ca o sumă de trăsături) *concret-senzoriale*. Iată deci, un prim element deosebitor între oglindirea esenței în „ochiul" științei și oglindirea în „ochiul" imaginii tipice.

Dar pentru a găsi această trăsătură artistul trebuie să opereze o *selectare* severă a multitudinii de trăsături a obiectului sau faptului real, trăsături care se îngrămădesc în cîmpul observației sale. Aici intervine acea facultate deosebită care este talentul. Fără îndoială că selectarea aceasta este o operație complexă, în care deliberarea artistului joacă un rol important. Așa cum arată V. Ivanov într-un articol publicat în *Kommunist*, nr. 7/1957, „procesul de creație nu este spontan. Nu se poate admite ca artistul, începînd să lucreze la o operă, să nu știe ce vrea să spună (dacă nu luăm în serios afirmațiile artiștilor decadenți)... pentru sine artistul a stabilit și și-a restabilit ideea" [1]. Întrucît obiectul sau procesul oglindit de opera de artă este o sumă de determinări, pentru a-l zugrăvi veridic, artistul trebuie să-l situeze într-un fel, în textura complexă a realității. *Concepția lui despre lume* — amplă sau rudimentară, justă sau denaturată — nu poate să nu joace aici un rol important. Selecția este influențată neapărat de viziunea de ansamblu a artistului asupra realității. Dar aici mai intervine și un alt factor. Elementul semnificativ, selectat de artist, trebuie să vorbească nu numai intelectului său, sau intelectului celui ce-l va regăsi în opera de artă. Acest element trebuie să pună în vibrație, *prin intermediul calităților sale concret senzoriale* și afectivitatea artistului, pentru a o zgudui apoi și pe a consumatorului de artă. Artistul trebuie să depisteze acele trăsături semnificative pentru esența fragmentului de realitate oglindit, care au capacitatea de a *convinge* prin punerea în vibrație a complexei facultăți umane care este *sensibilitatea artistică*. Pentru declanșarea *emoției estetice*, nu este suficientă alegerea deliberată a unei trăsături care să *semnifice* doar pentru inteligență mai mult decît altele. Dindărătul înțelegerii lucide — și la artist și la spectator — se agită o magmă aperceptivă, care nu are nimic misterios dar care cere multă perspicacitate și multe, foarte multe cunoștințe, pentru a putea fi analizată la lumina cercetării științifice. În acest amestec, care clocotește în adîncurile sensibilității artistice, intră fără îndoială și oarecare elemente bio-fiziologice. Dar bogăția lui cea mare este datorită aluviunilor imense pe care societatea le-a adus aici. *Specificul național* și *interesele de clasă* sînt izvoarele cu cel mai mare debit, care alimentează aceste străfunduri. Asta aduce în procesul cunoașterii artistice puternice elemente afective. Iată de ce artistul nu poate face *selecția* elementelor pe care le va reține pentru făurirea imaginii sale, ca un rece cercetător de laborator sau de bibliotecă, care cîntărește impasibil, *sine ira et studio*, elementele dozate cu rigurozitate de balanța farmaceutică. Nici Flaubert și nici Zola — în pretențiile lor de a fi detașați total de materialul ales din realitate — nu puteau să aibă dreptate. De altfel în celebra afirmație a lui Flaubert — „Emma sînt

[1] V. Ivanov, *Talentul și concepția despre lume în creația artistului*, în *Kommunist*, nr. 7/1957, p. 37.

eu" — răzbate recunoașterea participării întregii lui ființe (cu idei, sentimente și năzuințe) la crearea personajului Emmei Bovary.

Artistul selectează și recombină (deși simultan îndeplinite, e vorba de două operații distincte) *trăsăturile selectate,* punînd în acțiune imaginația sa creatoare, *fantezia artistică.* Se petrece aici un proces cognitiv de o natură cu totul deosebită de a procesului prin intermediul căruia *rațiunea* oglindește esența realității. Depistarea generalului manifestat prin individual se realizează de cele mai multe ori, cum vom vedea, prin născocirea unor elemente care nu au o existență ca atare în realitate, a unor *ficțiuni,* care nu sînt însă mai puțin izvorîte din realitate. Pentru artist — arată Gorki — „a născoci înseamnă a extrage dintr-o serie întreagă de date reale, sensul lor de bază și a-l întrupa într-o imagine" [1]. Și tot Gorki spune pe drept cuvînt: „Creația este actul care are loc în momentul cînd activitatea memoriei atinge gradul de intensitate necesar pentru a declanșa din rezerva de cunoștințe și impresii — faptele, imaginile și amănuntele cele mai caracteristice, mai reliefate exprimîndu-le în cuvinte cît mai precise, mai colorate și accesibile tuturor" [2]. Acest proces se petrece nu numai la literat ci și la ceilalți artiști. Iată de pildă, ce relatează George Enescu, în legătură cu creația *Poemei romîne:* „Încercasem să pun în această suită simfonică cîteva din amintirile mele de copil, transpuse sau dacă vreți, stilizate. Era o evocare foarte îndepărtată: ea trezea imagini familiare ale țării mele natale, pe care o părăsisem cu opt ani înainte. Astăzi încă mai regăsesc în ea aroma și peisajele patriei mele" [3]. La fel, Baudelaire spune: „Întregul univers vizibil nu este decît un magazin de imagini și de semne, cărora *imaginația* le va da un loc și o valoare relativă; este un soi de păsune pe care imaginația trebuie s-o digere și s-o transforme" [4].

Dar această „transformare" a realității presupune tocmai crearea, prin *ficțiune,* a unor împrejurări care să permită consumatorului de artă să seziseze cu ușurință, prin intermediul amănuntelor *întîmplătoare, necesitatea* obiectivă care își face drum nestăvilit. Pentru a izbuti să depistezi trăsătura tipică revelatoare a sintezei determinărilor este necesar ca personajul unei opere de artă să se desfășoare în textura solicitărilor multiple, care-l determină să acționeze într-un fel determinat, semnificativ pentru esența lui. Iată de ce este atît de adîncă definiția dată de Engels realismului: personaje tipice în împrejurări tipice! În acțiune se manifestă ceea ce este mai adînc în om — sau mai precis spus, în reacțiunea față de anumite solicitări. În artele figurative, și îndeosebi în *literatură* tocmai de aceea se cere înfățișarea personajelor în *acțiune,* pentru că atunci mai cu seamă se poate evidenția *esența* lor, prin intermediul tipicității actelor înfăptuite. „Cînd e vorba de un personaj principal — spune Ibrăileanu, în *Creație și analiză* — desfășurat într-un roman, ceea ce-i ține în conștiința noastră tipul identic sie însuși, consecvent cum se zice, este

---

[1] M. Gorki, *Despre literatură,* București, E.S.P.L.A., 1956, p. 613.

[2] *Ibidem,* p. 618.

[3] Vezi Andrei Tudor, *Enescu,* București, 1956, p. 38.

[4] Baudelaire, *Salon de 1859,* citat după André Gide.

mai ales reacțiunea lui *tipică* nedezmințită la împrejurările, la incitațiile lumii externe" [1].

Observația e pătrunzătoare. Ceea ce face ca tipicul să oglindească esența concretă (sinteza determinărilor) este tocmai situarea personajului în legătură cu lumea înconjurătoare, reacția lui activă față de această lume. Numai atunci imaginea tipică este *vie*, cînd ca și în viață, personajul este solicitat de multitudinea factorilor care îi determină existența sa specifică. Ceea ce face viu personajul este tocmai *reacția* lui, acțiunea lui („pasivitatea" este tot o formă de acțiune, și anume cea negativă) în raport cu chemările mediului.

Imaginația artistului trebuie să *creeze* deci cît mai *semnificative* împrejurări în care să fie posibilă depistarea esenței personajelor și *sensul esențial* al desfășurării evenimentelor. Să ne amintim de extraordinarele instrumente de cunoaștere a societății care sînt *ficțiunile* romanelor lui Balzac, Dickens, Tolstoi, Gorki.

Deși arta oglindește *esența* realității, prin intermediul elementelor *fenomenale, întîmplătoare,* artistul nu este silit să folosească aceste elemente în mod brut, așa cum sînt ele în realitate. Fantezia creatoare născocește detalii care *nu* au existat în fapt, pentru a releva o *esență* care realmente a existat. Iată de ce nu putem fi de acord cu obiecțiile pe care de pildă, D. I. Suchianu le-a făcut într-o cronică cinematografică, filmului lui John Huston, *Moulin Rouge.* Cronicarul îi reproșa creatorului filmului că a ignorat o sumă de fapte care s-au petrecut în viața lui Toulouse-Lautrec și a născocit altele care nu s-au petrecut. Foarte bine a făcut Huston de vreme ce a reușit, prin elementele *născocite,* să pună în evidență, *cu forța artei,* esența umană a eroului său și esența socială a epocii. Filmul artistic nu este documentar științific și *imaginea tipică* nu este capitol de lucrare sociologică sau istorică.

Drepturile fanteziei de a nu ține seama de calchierea meschină, naturalistă, a realității, dacă necesitatea oglindirii *esenței* cere acest lucru, ni-l reamintește Anatole France în cartea lui despre Rabelais. „Gargantua, spune el, își modifică talia de la un moment la altul. Rabelais nu este stînjenit dacă trebuie să-i dea o statură convenabilă în diferite împrejurări: uriaș, cînd este eroul popular al poveștilor bătrînești, principe de proporții oneste și cu înfățișare onorabilă cînd este amestecat în viață și introdus de cel mai profund dintre comici în comedia umană" [2]. Imaginația artistului făurește instrumente de oglindire a realității care sînt de natură specifică, dar adecvate reflectării autentice.

Imaginația creatoare este deci un mijloc de investigație a realității — așa cum este și observația științifică. Atunci cînd imaginația artistului realist construiește ficțiuni care se mulează pe un sîmbure dens de realitate, aceste ficțiuni sînt *instrumente* care îngăduie sezisarea expansiunilor probabile ale acestui sîmbure; sau îngăduie sezisarea prelungirilor laterale deja existente, care pentru omul comun rămîn îndeobște ascunse. O operă de artă ne poate folosi la pipăirea — vizuală sau auditivă a

[1] G. Ibrăileanu, *Pagini alese,* București, E.S.P.L.A., 1957, vol. II, p. 146.
[2] Anatole France, *Rabelais,* Paris, 1928, p. 49.

viitorului, după cum ne poate învăța să descoperim în jurul nostru aspecte ale realității pe care nici nu le bănuiam existente. Butada lui Oscar Wilde: „natura începe să semene din ce în ce mai mult cu peisajele domnului Whistler" — devine adevăr, dacă o înțelegem ca o subliniere a procesului de deșteleníre a văzului nostru, care arat de pictor rodește în contactul cu natura, senzații pînă atunci doar potențiale. Balzac „face concurență stării civile" pentru că fantezia lui creează personaje, ce devin instrumente de cunoaștere a tipurilor societății vremii sale. Gorki imaginează un Pavel Vlasov care îngăduie previziunea, analogă celei științifice, a apariției unor asemenea oameni în viitorul imediat consecutiv făuririi operei de artă. Beethoven ne dezvăluie starea noastră de spirit în fața naturii, în *Simfonia lui pastorală* sau în *Sonata lunii*.

Iată cum imaginația creatoare este deci instrument de investigație pentru observarea prezentului și studiul trecutului — ca și mijloc de previziune în viitorul care se conturează. Imaginația creatoare pătrunde deci către esența realității tot așa ca investigația științifică — și reușește la artiștii autentici să oglindească această esență în *imaginile tipice* pe care le făurește. Mai mult. Datorită înzestrării deosebite a artiștilor, fantezia lor reușește să-i facă să pătrundă către miezul realității mai bine decît ei o pot face cu ajutorul conceptelor lor logice. Așa se explică cazurile cunoscute ale lui Balzac sau Tolstoi, care în ficțiunile lor artistice au reușit să oglindească mai autentic esența realității decît o făceau în viziunea lor conceptuală despre lume, în raționamentele lor [1].

Capacitatea aceasta de a sezisa semnificativul concret care relevă esența lucrurilor, se dezvoltă la om în cursul *practicii sociale*. Plehanov a demonstrat asta în cunoscutele lui *Scrisori fără adresă*: „Atîta timp cît omul primitiv rămîne vînător — spune Plehanov — tendința sa spre imitare, îl face, între altele, pictor și sculptor. Motivul este limpede. Ce anume îi trebuie lui *ca pictor?* Îi trebuie spirit de observație și îndemînarea mîinii. Întocmai aceleași însușiri îi sînt necesare și *ca vînător*. Activitatea sa artistică este, așadar, o manifestare a înseși însușirilor pe care le dezvoltă în el lupta pentru existență" [2]. Folosind un bogat material documentar, Plehanov arată cum variază aceste aptitudini în funcție de îndeletnicirile principale ale societăților primitive. Citîndu-l pe Grosse, Plehanov subliniază că la popoarele păstorești și agricole — superioare din alte puncte de vedere vînătorilor — aptitudinile plastice nu se dezvoltă. Iată deci, cum „cîmpul stilistic" misterios despre care, cum vom vedea mai încolo, vorbește Lucian Blaga, își pierde dintr-odată aura tenebroasă și capătă o explicație la lumina zilei. Dacă așa stau lucrurile într-un stadiu rudimentar al dezvoltării sociale, cu atît mai mult atunci

[1] N-am vrea să se deducă de aici că — așa cum susținea Schopenhauer de pildă — arta ar fi un mijloc de cunoaștere a realității superior cunoașterii științifice. Cunoașterea artistică este numai o *altă* formă de cunoaștere decît cea științifică, și, așa cum am arătat în altă parte, problema superiorității unei forme de cunoaștere asupra alteia este o problemă oțioasă. Ceea ce rezultă din cazurile citate, arată numai că pentru acei oameni cu o înzestrare deosebită pentru cunoașterea artistică, cum sînt marii artiști, fantezia *lor* artistică este un instrument de investigație a realității, care *la ei* acționează mai eficient decît facultatea lor cognitivă logică.

[2] Plehanov, *Scrisori fără adresă*, București, Ed. Cartea rusă, 1957, p. 139.

cînd relațiile dintre membrii societății, între clasele sociale, se complică — mulțimea de factori noi care intervin, concură la orientarea activității artistice a societății în anumite direcții. Sigur că explicarea apariției talentului individual al lui Giotto de exemplu, prin intensificarea schimburilor comerciale în lumea secolului al XIII-lea, ar fi simplistă și vulgarizatoare. Dar explicarea apariției schimbării *generale* de orientare în creația plastică a societății feudale, explicarea depășirii hieratismului bizantin și înclinarea de a descoperi perspectiva și expresivitatea figurilor întîlnită în pictura lui Giotto, ca o *chintesență* a orientării artistice a epocii — explicarea aceasta prin cauze sociale este perfect întemeiată. Acest lucru îl întrezăresc și esteticieni și istorici ai artei nemarxiști, atunci cînd cercetează faptele cu intenția de a face cu adevărat operă științifică. Iată, într-o recentă istorie a picturii gotice, Jacques Dupont și Cesare Gnudi arată că, în această epocă, cînd „Franța reunește țările de limbă franceză mai demult romanizate, cînd... orașele maritime ale Balticei unite de liga hanseatică coordonau întreaga activitate economică a țărilor din nord, în timp ce pe Rin și pe Dunăre înflorea o nouă civilizație orășenească și mercantilă... cînd renașterea paralelă a gîndirii, artei și literaturii se dezvoltă pe seama curentelor politice și sociale" [1] omenirea a pornit cu un elan imens „la căutarea unei mai mari libertăți, la cucerirea unei vieți spirituale mai bogate, ceea ce *permite să se descopere noi însușiri ale realității sensibile*" [2] (sublinierea noastră — *M. B.*). Nu numai un singur istoric al artei relevă aceste adevăruri. Într-o lucrare ceva mai veche, L. Hourticq, vorbind de condițiile care, în aceeași epocă au dus la înlocuirea *mozaicului* prin *frescă*, în decorarea catedralelor, arată că această înlocuire cu îndepărtate cauze sociale a făcut să se descopere „un mijloc simplu, rapid, minunat de docil la toate impulsurile sensibilității" [3]. Printr-o rețea extrem de complicată, baza economică a societății ajunge să exercite deci o influență, care dacă nu este directă nu e mai puțin eficientă, asupra capacității artistului de a-și dezvolta anumite aptitudini în sezisarea elementelor concrete, particular-individuale, care ilustrează trăsături generale, profunde, *esențiale*, ale realității.

Această influență a bazei economice se manifestă în primul rînd în *atitudinea* artistului față de realitatea oglindită, atitudine care înrîurește procesul lui de *selecție* și de *structurare* în jurul unui sens a imaginii tipice. În deplină conștiență, această atitudine, care derivă din poziția de clasă a artistului — devine atitudine *partinică*. Nu ne vom opri acum asupra problemei partinității și nici asupra problemei specificului național ca *elemente fundamentale* în procesul de făurire a imaginii tipice. Acestea cer o amplificare a analizei, care depășește cadrul prezentului studiu.

Vrem însă să subliniem că indiferent de cercetarea adîncită care mai așteaptă încă să fie făcută în această direcție, indiferent de complexitatea imensă, care face ca procesul de creație artistică să apară încă adînc cufundat într-o mare de necunoscute — nu putem totuși vorbi de acest

[1] *La peinture gothique*, Geneva, Ed. Skira, 1954, p. 14.
[2] *Ibidem*, p. 50.
[3] Louis Hourticq, *La peinture des origines au XVI-ème siècle*, Paris, 1926, p. 93.

proces ca de o taină de nepătruns, ca de un mister incognoscibil. Iată de ce socotim că este nevoie să ne oprim puțin asupra unei doctrine care făcea atît din creația artistică cît și din obiectul investigației fanteziei creatoare, un mister învăluit în cele mai opace odăjdii. Este vorba de doctrina lui Lucian Blaga.

După Lucian Blaga „arta este o aspirație înfrînată spre revelarea misterului" [1]. În conformitate cu întreaga lui doctrină mistică, Blaga conferă artei doar calitatea de a fi un efort uman neizbutit, întrucît „misterul" pe care artistul se străduiește să-l releve este ținut, grație „cenzurii transcendente" sub șapte peceți de către „Marele Anonim", gelos pe de o parte de a-și salva „centralismul existențial", și generos, pe de altă parte cu ființa umană, întrucît tocmai această opreliște creează „o condiție prealabilă pentru destinul creator al omului" [2]. S-ar părea că în această expunere concisă a poziției lui Blaga încercăm să folosim o ridiculizare ieftină. Dar formulele citate nu ne aparțin, ele sînt ale filozofului însuși și revin nu o dată cu o consecvență demnă de o teză mai puțin fantezistă — pe parcursul unor opuri vaste. De la primele lui lucrări și pînă la cele din urmă publicate, Blaga s-a învîrtit mereu în jurul acelorași afirmații. Omul s-ar deosebi, după el, de restul universului, pînă la a constitui un „regn aparte", pentru că ar fi o ființă care-și are existența „în orizontul misterului și în vederea revelării" [3]. O dată cu apariția omului în univers s-ar produce o „mutație ontologică" și s-ar ivi acest orizont „care nu face decît să adîncească nefericirea în orizontul vital cotidian". Dar care este cauza acestui orizont? „Acest orizont se ivește fiindcă se ivește" [4] — ne răspunde Blaga. El constată numai că această operație dă omului o demnitate pe care „o plătim cu un spor de nefericire" [5]. Cine ar putea să spună că la un gînditor care face risipă de erudiție, care încearcă să aducă în sprijinul unor teze de detaliu argumente faptice dintre cele mai diverse — un asemenea răspuns poate găsi măcar un început de credit științific? Blaga simte poziția lui totalmente șubredă în miezul ei și încearcă să mai schițeze și un alt răspuns, pe care l-am amintit mai sus: dacă omul apare în orizontul misterului, dacă în activitatea lui creatoare de cultură, el acționează în virtutea unor impulsuri inconștiente — „valorile abisale" — asta se datorează unei tendințe a „Marelui Anonim" de a ne izola de „mistere", în scopurile arătate. Ce altceva poate fi tot acest corpolent edificiu al sistemului lui Blaga (în care nu o dată apar observații de detaliu de mare subtilitate) decît străduința de a da strălucire filozofică unor vetuste teze obscurantiste de cea mai teologală speță. Și nu sîntem oare obligați să ne întrebăm ce rol social poate juca o asemenea filozofie, elaborată mai ales în anii ascensiunii fascismului? Și cum să nu simțim oare impulsul de a respinge din toate puterile această doctrină a „neo-damnației" într-o

[1] L. Blaga, *Trilogia valorilor*, București, 1946, p. 567.
[2] *Ibidem*, p. 692.
[3] *Ibidem*, p. 179.
[4] *Ibidem*, p. 584.
[5] *Ibidem*, p. 585.

epocă cînd toate eforturile noastre converg spre făurirea fericirii omului ?

Ca și alți filozofi idealiști, Blaga neagă deci capacitatea artei de a ajunge la oglindirea esenței realității. „Arta și cunoașterea coincid... exclusiv sub un aspect negativ al lor, spune el. Ele coincid numai în eșecul lor, adică prin imposibilitatea de a cuceri misterele în chip adecvat" [1]. „Mister" înseamnă pentru Blaga, ceea ce omul se străduiește să cunoască, dar este sortit să rămînă incognoscibil. Pentru a arăta că omul este o ființă calitativ deosebită, Blaga îi rezervă destinul de a încerca „să pătrundă misterul". În limbaj firesc, asta înseamnă că omul este ființa care gîndește — ceea ce, după cum se vede, nu este o descoperire chiar atît de originală... Pentru Blaga *„tipicul"* nu este decît un „nisus formativus", o năzuință formativă, cum spune el într-o lucrare mai veche [2], năzuință care „se găsește îndeosebi la vechii greci (cu reveniri în timpurile nouă)" [3] și reprezintă doar o „matrice stilistică" a acestora. Tipicul nu ar reflecta deci, după Blaga, realitatea, ci ar reprezenta o înclinare subconștientă a spiritului Eladei de a configura toate creațiile ei culturale după „liniile de forță" ale acestei orientări: „Tipicul rotunjit și organic limitat e așa de mult o categorie de temelie a mentalității grecești încît Aristotel nu poate să admită drept mișcare originară decît cea cercuală" [4]. Această categorie formativă se întîlnește, după Blaga, și în organizația socială și în idealul de viață și în creația artistică a vechilor greci.

În lucrări ulterioare Blaga face oarecare corectări acestor opinii dar în esență poziția lui nu se schimbă. Cel mult terminologia devine din ce în ce mai personală, constituind singura-i originalitate. Cu oricît talent literar ar fi scrise lucrările acestea, strălucirea stilistică nu poate salva precaritatea ideilor. Estetica — așa cum o înțelegem noi — este cercetare științifică și nu se poate face decît cu mijloace științifice, chiar dacă esteticianul (ca orice om de știință, de altfel) își aduce uneori în ajutor un limbaj sugestiv. Pînă la urmă însă imaginea nu poate înghiți argumentul științific și nu poate justifica eludarea lui. Ori argumentația lui Blaga, chiar dacă de multe ori se referă la fapte, pînă la urmă eșuează în figuri de stil („omul este o ființă acreditată unei ordini duminecale, ale unei ordini poruncite în altă zi de geneză") sau mai rău în simple lipiri de etichete, în născocire de „cuvintele", cum arată Lenin că fac toți cei ce sînt în impas de demonstrație științifică.

Trebuie deci să respingem, ca în întregime nefundată și ca avînd un rol social ultra-reacționar, doctrina estetică a lui Blaga.

★

Este însă necesar să revenim asupra înțelesului categoriei de „tipic", pentru a evita confuzii nefaste legate de sensuri deosebite (dar socotite identice) în care a fost înțeleasă.

---

[1] L. Blaga, *Trilogia valorilor*, p. 597.
[2] Idem, *Filozofia stilului*, București, 1924.
[3] *Op.* cit., p. 50.
[4] *Ibidem*, p. 53.

Tipicul este deci — semnificativul pentru o anumită esență. Într-o definiție mai veche și care a fost pe drept cuvînt criticată într-un editorial din *Kommunist*, nr. 18/1955 — tipicul era considerat ca „esență a forței sociale respective" oglindite în opera de artă. S-a arătat nu o dată că definiția îngusta sfera categoriei estetice și — statuată rigid — ducea la dogmatizarea criticii literare și artistice.

Imaginea tipică, în măsura în care este realizată într-o operă de artă realistă, oglindește într-adevăr laturi esențiale ale realității. Dacă imaginea nu izbutește să pătrundă dincolo de aspectele superficiale, dacă este „naturalistă" și nu realistă — dacă nu înfățișează deci „caractere tipice în împrejurări tipice" — atunci nu are decît un caracter tautologic, nu sporește cu nimic cunoașterea umană și rămînînd în zone superficiale ale sensibilității artistice, nu izbutește să declanșeze emoția estetică. Dar dacă am socoti că în dezvăluirea esenței realității în imaginea tipică se oglindește exclusiv realitatea unei anumite forțe sociale care acționează într-o epocă dată — atunci am condamna capodoperele artei realiste la o viață foarte scurtă. După dispariția de pe arena istoriei a proprietarilor de sclavi, teatrul lui Eschyl sau al lui Aristofan ar fi urmat să aibă doar o valoare documentară; tot așa Shakespeare, după dispariția nobilimii feudale; și la fel Balzac — după instaurarea societății socialiste.

În imaginea tipică se oglindește însă — cum s-a arătat de atîtea ori în anii din urmă — mai mult decît numai esența de clasă dintr-o anumită epocă istorică. În operele de artă autentică se înfăptuiește îmbinarea între această esență cu un caracter istoric limitat și cea cu un caracter tot istoric, în cele din urmă, dar mult mai larg, a ceea ce s-a numit permanența umană.

Dar dacă noi vorbim despre obligativitatea tipicului de a oglindi *esența umană*, atunci putem oare să considerăm că această categorie estetică, a tipicului, este operantă în toate ramurile artei? Este absurd — s-a spus — să vorbim despre *tipic* în arhitectură sau în arta decorativă, așa cum vorbim despre tipic în literatură sau în pictura de gen. E adevărat. Extinderea dogmatică a aceluiași sens al tipicului în diferitele ramuri ale artei nu poate fi decît absurdă.

Dar tipicul — socotim noi — este totuși o categorie valabilă pentru toate ramurile artei. Numai că trebuie să vedem în ce accepție o întrebuințăm pentru fiecare caz în parte.

O catedrală gotică nu realizează o imagine *tipică* care oglindește ca atare realitatea [1]. Dar această catedrală este tipică pentru atitudinea artiștilor care au creat-o, față de problemele vremii lor. În condițiile societății feudale, într-o epocă cînd din anumite cauze social-economice, religia era forma determinantă a conștiinței sociale, în slujba căreia erau situate toate celelalte forme ale conștiinței sociale — catedrala gotică

[1] Deși, dacă ținem seama de faptul că o catedrală gotică este, cum spune S. Reinah: „o adevărată enciclopedie a științei umane, în care se găsesc motive din regnul vegetal și animal... că marii sculptori care au ornat cu lucrările lor catedralele din Reims, Chartres, Paris și Amiens erau realiști în sensul cel mai înalt al cuvîntului, că ei căutau în natură principiile de decorație" — dacă ținem seama deci că în *ansamblul* ei o asemenea operă de artă e mai mult decît o simplă clădire, atunci trebuie să privim altfel și problema oglindirii realității.

relevă cu *tipicitate* esența stării de spirit a epocii respective. Pentru epoca construirii comunismului edificiul *Universității Lomonosov* din Moscova este *tipic* pentru ceea ce constituie astăzi factorul dominant al culturii sovietice.

Nu este vorba aici — nici în cazul catedralei gotice, nici în cazul palatului cultural — de „stilul" arhitectural respectiv, ci de ceea ce concepția artistică, care prezidează la edificarea unor asemenea construcții, manifestă ca tipicitate pentru sensul general al orientării conștiinței sociale a unei anumite epoci. Se poate vorbi deci de un tipic al ansamblului culturii unei epoci, pe care-l oglindește o operă de artă neiguurativă, relevantă fiind pentru esența socială a acelei epoci.

Același lucru se poate spune despre „tipicitatea" unui peisaj sau — și mai simplu — a picturii unui mănunchi de flori. Iată, în această privință, cum lămurește, după părerea noastră, acad. T. Vianu problema. Vorbind despre florile lui Luchian, acad. Vianu spune: „...florile lui Luchian trebuie înțelese și simțite în *ansamblul operei lui* (subl. noastră — *M. B.*), în legăturile lor cu toate firele țesăturii lui tematice. Creează un artist opere felurite fără raporturi între ele, sau mai de grabă, o operă unică, opera vieții lui? Tema centrală a picturii lui Luchian a fost un anumit raport dintre natură și civilizație, *caracteristic* (subl. noastră — *M. B.*) țării noastre din trecut și pe care mi se pare că-l întrevăd" [1].

Iată deci că un tablou înfățișînd niște anemone poate fi *tipic* (caracteristic) pentru o anumită stare socială, pentru un anumit moment istoric, dacă știm să-l privim în perspectiva trebuitoare. El nu înfățișează „personaje tipice în împrejurări tipice", dar nu este mai puțin realist și nu realizează mai puțin un anumit gen de „imagine tipică".

Dar această tipicitate este altceva decît tipicitatea pe care o căutăm în *literatura* realistă și confuziile între cele două concepții ale noțiunii de tipic, nu pot duce decît la vulgarizarea cea mai groasă a analizei tipicului ca oglindă a esenței realității.

★

Pentru a deveni comunicabilă, oglindirea esenței realității de către artist — trebuie să-și capete întruparea în *imaginea tipică*. Nu vom intra aici într-o analiză cu pretenții exhaustive a imaginii artistice. Vom încerca însă să ne apropiem de acele trăsături care sînt strîns legate de specificul exprimării esenței realității prin *tipizarea* artistică. Unele din aceste trăsături aparțin oricărei imagini artistice. Noi le analizăm însă numai sub perspectiva *oglindirii veridice* a realității, prin tipicitate.

Am văzut că artistul pătrunde către miezul obiectelor și proceselor prin zăbovirea asupra laturii lor concrete, care vorbește simțurilor. În loc să urce treapta senzorială a cunoașterii cu un pas grăbit, pe vîrful picioarelor, artistul apasă cu întreaga lui conștiință pe această treaptă și nu se grăbește să ajungă cu un minut mai devreme, la abstracție. Iată deci că nu va putea face comunicabilă intuiția lui senzorială, decît obli-

[1] T. Vianu, *Revista în expoziția lui Luchian*, în *Gazeta literară*, nr. 37 (183).

gîndu-l și pe consumatorul de artă să se oprească, cu zăbava cuvenită, asupra aspectului fenomenal al lucrurilor. Acest aspect fenomenal există însă numai în obiectele individuale — nu în noțiuni, judecăți și raționamente. De aici obligația cunoscută — teză fundamentală a esteticii materialiste — ca în imaginea tipică generalul să fie exprimat prin individual (sau particular).

Această obligație trebuie însă să fie puțin nuanțată. Iată că un pictor, Corneliu Baba, face portretul lui Sadoveanu; un poet, Eugen Jebeleanu, face portretul literar al lui Bălcescu; un dramaturg, Camil Petrescu face portretul lui Caragiale. Ei aleg un *prototip*[1] prin care se manifestă în realitate, întrupată într-un *individ*, o anumită esență: în tabloul lui Baba, masivitatea uriașă, „de Ceahlău", a creatorului care a plămădit literar oamenii și peisajele țării noastre; în poemul lui Jebeleanu, clocotul și dîrzenia revoluționarului care arde pentru fericirea oamenilor; în piesa lui Camil Petrescu, licărul viu și neastîmpărat al inteligenței ascuțite care nu suferă prostia, îngîmfarea, necinstea, poza și fățărnicia. În toate aceste cazuri *generalul este întrupat în individual.*

Dar V. Em. Galan a creat un tip de activist de partid, Anton Filip, care nu mai este transcrierea literară a unui prototip viu. Szobotka a sculptat esența momentului de frămîntare a celui ce caută soluția unei probleme, dar eroul lui în mintea căruia „se naște o idee" nu mai este portretul unui personaj-prototip; Moromete al lui Marin Preda este întruparea tipică a țăranului romîn dintre cele două războaie mondiale, care fără să aibă o lumină limpede, vrea totuși să vadă dincolo de mizeria și demagogia în care e amenințat să fie înecat dar, — după cîte știm — romancierul nu a desemnat aici un portret al unei cunoștințe personale.

E vorba în toate aceste cazuri de selectarea trăsăturilor caracteristice pentru un anumit tip și care se încheagă în forma unei imagini *particulare* și nu individuale. Nu putem fi deci de acord nici cu cei ce socotesc că în imaginea tipică generalul se manifestă exclusiv prin individual nici cu cei care rezervă tipizării doar „cîmpul particularului"[2]. Amintim, în treacăt, că în comediile lui Molière, esența se manifestă prin particular în vreme ce în romanele realiste se manifestă prin individual.

Individuală sau particulară — forma de exprimare a generalului în imaginea tipică trebuie să fie concret-senzorială, trebuie să-l pună pe consumatorul de artă în contact cu *aspectul fenomenal* al realității, așa cum cel ce privește un tablou sau ascultă un poem este obișnuit să perceapă acest aspect fenomenal în viața lui cotidiană.

Caracterul popular al artei realiste a tuturor epocilor se manifestă și în această cerință. Dacă opera de artă ar cere, aceluia pe care-l delectează, un efort laborios pentru a fi înțeleasă, dacă spectatorul ar trebui să fie posesorul unui complicat bagaj de cunoștințe tehnice legate de meșteșugul artistului sau obișnuitul unor exerciții logico-argumentative

---

[1] Sensul termenului *prototip* nu este cel platonician, ci cel de existență reală, așa cum este el înțeles în estetica sovietică.

[2] N. Tertulian, *Cuvînt în cadrul Primului congres al scriitorilor din R.P.R.*, E.S.P.L.A., 1956, p. 387.

îndelungate — spontaneitatea vie a plăcerii artistice, suculența ei, caracterul ei tulburător, ar fi înlocuite de o satisfacție de alt tip, analogă satisfacției omului de știință care dezleagă o problemă. Iată ceea ce-i propun — în cel mai bun caz — teoreticienii artei abstracte omului avid de bucurii artistice. Raynal de exemplu, susține că: „pictura care pentru a fi înțeleasă are nevoie de puncte de comparație împrumutate realității, apare ca o artă destinată mai curînd amatorilor decît profesioniștilor. Amatorul vrea să știe „ce *reprezintă* asta?", profesionistul „ce *este* asta" [1]. „Amatorul" — adică imensa masă de oameni care așteaptă de la artă satisfacerea nevoilor sale estetice, nu-l interesează pe artistul „abstract". El trebuie să creeze, după părerea lui Raynal, numai pentru cercul restrîns de inițiați care se mulțumesc să cerceteze „ce este" abstractizarea extremă a artistului, care fuge de aspectul fenomenal al obiectelor. Un „suprematist" pictează de pildă, „un pătrat alb pe un fond alb" și pretinde să sugereze o esență profundă a realității. Un cubist susține că ovalul care înfățișează pe pînza plană imaginea unui vas circular (pentru că așa apare în viața de toate zilele, în perspectivă, acest contur circular al vasului, oricărui om cu văzul normal) ar reprezenta o denaturare a realității, și de aceea propune să fie figurat pe pînză acest contur, tot ca circular, așa cum deducem noi că este în fapt, în urma unei analize de *tip științific*, a realității vasului. Că în felul acesta pînza pictată alătură o serie de forme geometrice *care nu pot vorbi direct apercepției vizuale* a „amatorului", asta nu-l interesează pe cubist. El îi cere acestui „amator" nu exercitarea obișnuitelor sale funcții senzoriale, ci cunoașterea unor procedee care sînt legate de capacitatea de abstractizare. Iată de ce, după părerea noastră, arta „abstractă" nu poate vorbi cu adevărat sensibilității artistice, care *începe* cu vibrația senzorială în fața aspectului fenomenal al realității.

Artistul poate însă ajuta la dezvoltarea și rafinarea senzorialității umane. Paleta cromatică a coloriștilor venețieni sau „paleta" sonoră a compozitorilor romantici, a dus la îmbogățirea simțurilor umane „subiective" (după expresia lui Marx), la intensificarea capacității de a percepe realitatea din ce în ce mai nuanțat. Asta s-a înfăptuit însă plecînd tot de la realitate și de la raportul normal între obiectul reflectat și căile prin intermediul cărora acest obiect se oglindește în conștiință. Educația artistică înseamnă și din acest punct de vedere o îmbogățire a posibilităților umane de cunoaștere a realității.

Dar dacă elementul senzorial este indispensabil cunoașterii și bucuriei artistice, el nu este elementul determinant. Un om nu poate trăi fără pulsația inimii. Dar bătaia inimii nu-l caracterizează încă. Un om se definește ca individualitate deosebită printr-o serie de alte caractere și îndeosebi prin trăsăturile psihicului său. O imagine artistică nu poate exista fără să fie *concret-senzorială*, dar această trăsătură sine qua non nu o caracterizează încă. Pentru a putea vorbi de caracterizarea ei deplină trebuie să vedem ce anume vehiculează aceste elemente concret-senzoriale ale imaginii tipice. Fără îndoială, *poezia filozofică* a lui Eminescu

[1] Citat după Ch. Oulmont, *Les lunettes de l'amateur de l'art*, Paris, 1927, p. 78.

— *Glossa* de exemplu — este poezie *și* nu expunere științifică a unor idei, pentru că versurile vorbesc sensibilității artistice *și* prin ritmul lor *și* prin sonoritatea cuvintelor anume alese *și* prin imaginea senzorială pe care le sugerează aceste cuvinte. Dar poezia lui emoționează *nu numai* prin aceste trăsături senzoriale ale limbajului eminescian. Paul Valery, care susține că literatura este pur și simplu „nimic altceva decît un soi de extindere și de aplicație a unor proprietăți ale limbajului" [1] — uită că însăși poezia lui are intenția să transmită cititorului și altceva decît simple sonorități. De altfel și el recunoaște că în constituirea poeziei intră elemente „perfect heteroclite: muzicale, raționale, semnificative, sugestive și care cer o legătură urmărită sau întreținută între un ritm și o sintaxă, între un *sunet* și un *sens*" [2]. De aceea trebuie subliniată în toată absurditatea ei pretenția inițială a suprarealiștilor că „gîndirea se naște în gură" [3] și că spontaneitatea emoției artistice provine tocmai din lipsa de idei coerente.

Să vedem atunci care sînt cerințele minime pe care trebuie să le împlinească imaginea tipică, concret-senzorială, care închide într-un aspect individual-particular, o semnificație generală — pentru a vorbi cu putere sensibilității artistice.

a) Această imagine trebuie să fie *organizată, structurată* în jurul unui nucleu central, care-i dă sensul. Am arătat de ce credem că o expresie simplificată la extrem, de tipul unei formule matematice sau a unei scheme geometrice, nu poate pune în vibrație sensibilitatea artistică. Imaginea tipică trebuie să vorbească spectatorului, cititorului, privitorului printr-o mare bogăție de aspecte. Artistul mare lucrează cu generozitate de mijloace. Nu trebuie confundată însă această generozitate de mijloace cu ceea ce Stanislavski denumea pitoresc: „a încărca la socoteală". Șolohov are o bogăție imensă de elemente cu care zugrăvește un erou sau un eveniment. De la înfățișarea lui fizică la îmbrăcăminte și de la intonația glasului pînă la nuanțele expresiilor lui, fiecare personaj se înfățișează într-o complexitate de trăsături care-l fac viu și unic. Peisajul lui Șolohov trăiește în toate particularitățile lui, de la colorit la mirezme și de la forme la mobilitate. Dar nimic nu este de prisos. Tablourile lui Surikov abundă în detalii. În *Boeroaica Morozova* găsești și costumație și peisaj și expresie a figurilor și gesticulație fără economie. Dar cine poate pretinde că este acolo ceva superfluu? Detaliile sînt subordonate întregului pentru ca *expresia sensului adînc* să iasă mai puternic în evidență. În artele cele mai puțin „discursive", cum este baletul, această necesitate a subordonării detaliilor sensului general este tot atît de necesară. Iată ce spune de exemplu Galina Ulanova: „Prin ele însele mișcările izolate nu înseamnă nimic concret. Nu există nici un pas care să înlocuiască direct chiar cele mai simple cuvinte cum ar fi «mă duc» sau «mă gîndesc». O mulțime de pași însă, în succesiunea lor logică, în frumoasa și dinamica lor îmbinare poate și trebuie să exprime varietatea

[1] Paul Valery, *Introduction à la poétique*, Paris, 1938, p. 11.
[2] *Ibidem* p. 54—55.
[3] Tristan Tzara, *Le surréalisme et l'après guerre*, Paris, 1948, p. 20.

sentimentelor, profundele emoții umane, fericirea dragostei și amarul despărțirii, chinurile gelozieі și povara presimțirii, speranța și dezamăgirea, bucuria și deznădejdea, avîntul către o faptă eroică și înfăptuirea ei" [1].

Toate aceste stări de spirit sînt exprimate într-un număr de gesturi și de pași riguros necesari pentru a făuri tocmai imaginea artistică în măsură să emoționeze. Am numit *„grație"* această pricepere a artistului de a-și proporționa exact mijloacele, scopului urmărit. Firește că termenul este aplicabil în primul rînd coregrafiei, dar credem că poate fi extins la toate artele. Grație — manifestă geniul lui Rembrandt cînd pune într-un portret exact atîtea „tușe" de penel cîte îi trebuie; grație — Shakespeare cînd nu lasă nimic superfluu în cuvintele eroilor săi; grație — Beethoven cînd nu pune un singur sunet de prisos în cuartetele sale; grație — Maiacovski, cînd în vigoarea accentelor lui nu lasă să străbată nici o stridență.

În plăcerea estetică pe care o dă utilizarea a exact atîtor detalii cîte sînt necesare pentru a pune în relief ideea centrală — nici sărăcie și nici încărcare — se regăsește credem satisfacția omului în fața unei munci umane perfect adaptată țelurilor ei [2].

b) În directă legătură cu această grație, cu această „adresă", indispensabilă unei imagini tipice izbutite, trebuie pusă și alegerea de către artist a *materialului* celui mai potrivit intențiilor lui și a folosirii acestui material în conformitate cu calitățile sale naturale. Marx ne-a dat indicații prețioase în această privință atunci cînd a vorbit despre capacitatea omului de a da „fiecărei specii măsura care-i este inerentă". Este cunoscut faptul că un titan ca Michel Angelo își alegea singur în carierele de la Carrara, marmura care-i trebuia pentru statuile sale, pentru că așa cum s-a spus, el vedea numai în anumite blocuri de marmură statuia viitoare. Marii compozitori cunosc timbrele și întinderea instrumentelor cu care pot să obțină anumite sonorități. Poeții își „ciocănesc" cuvintele pe care le utilizează. Fără cunoașterea virtuților materialului artistic, fără cunoașterea tehnicii ramurii respective de artă, cele mai bune intenții amenință să se prăbușească. Nu o dată un material de calitate inferioară degradează proiecte artistice valoroase. Putem oare să ne închipuim catedrala din Köln construită din tencuială ? Și cum ar fi arătat oare bijuteria arhitectonică care este Biserica Trei-Ierarhi din Iașii noștri, dacă n-ar fi fost făcută din piatră ? Dar de aici pînă la idolatrizarea materialului „pentru material" este o distanță. Nu credem că numai simpla lustruire a unei bucăți de bronz de calitate poate conferi valoare artistică *Păsării măiestre* a lui Brîncuși de exemplu, dacă în lucrarea amintită nu există nici o semnificație profundă.

Artistul trebuie să se ferească să pună în serviciul exprimării oricărei idei artistice întregul său bagaj de cunoștințe tehnice, toată gama de procedee posibile. Cînd face asta fără să existe necesitatea interioară a adec-

---

[1] *Sovietskaia muzika*, nr. 4/1955.

[2] „Intre unitate și uniformitate, spunea Diderot, este diferența dintre o melodie frumoasă și un sunet continuu".

vării expresiei la idee — puritatea emoției estetice, claritatea cunoașterii artistice și virtutea educativă a operei sale suferă deopotrivă, tot așa cum suferă în situație opusă, din cauza sărăciei de mijloace tehnice necesare, sărăcie care face exprimarea scheletică, descărnată sau estropiată (cînd versurile unui poem șchioapătă de exemplu, sau sintaxa lui este stîngaci forțată ; cînd există un exces de valorație într-un tablou sau o împestrițare a coloritului ; cînd sînt îngrămădite puzderie de timbre instrumentale). Dacă tema solicită o tratare somptuoasă, prezentarea sărăcăcioasă ratează valoarea artistică ; dacă tema cere simplitate de mijloace, abundența de procedee apare ca „încărcătură".

Între alegerea *mijloacelor* de expresie, un rol nu de mică importanță îl are cunoașterea de către artist a procedeelor tehnologice pentru fabricarea materialelor pe care le întrebuințează : fabricarea pînzei și a vopselelor, a instrumentelor muzicale, a materialului scenografic ș.a.m.d.

Dar toate aceste cunoștințe, încă o dată, trebuie folosite cu măsura necesară. Uneori artistul renunță în cursul elaborării operei sale, cînd este un artist autentic, la anumite efecte care i-au putut apărea inițial ca pline de promisiuni.

Iată un exemplu. Neprințev, autorul celebrului tablou *Repaus după luptă,* spune în legătură cu elaborarea lucrării sale : „Pe măsură ce lucram m-am convins că trebuie să renunț la *contrastele de lumini* prevăzute la început... Această soluție nu o puteam folosi, deoarece un asemenea procedeu, *pur exterior,* ar fi fost în contradicție cu sarcina mea principală — năzuința spre o cît mai mare veracitate și spre oglindirea cît mai fidelă a vieții. Lumina blîndă și difuză de iarnă, asemănătoare luminii amurgului, îmi permitea să arăt mai deplin și mai variat expresia fețelor. De aceea a trebuit să aleg această lumină, deși îmi complica considerabil întreaga muncă" [1].

Prin urmare folosirea materialului adecvat și a procedeelor artistice cerute de ideea artistică, finisarea meșteșugită a materialului și întrebuințarea iscusită a procedeelor — constituie încă o condiție pentru ca imaginea tipică să-și poată îndeplini cu eficiență funcția de *oglindire a esenței* realității.

c) O altă trăsătură a imaginii artistice este *strălucirea* ei, capacitatea de a exprima cu *pregnanță,* cu *vervă,* adevărul. Expresiei științifice i se cere rigurozitate, exactitate. În sarcina ei stă numai să convingă. Imaginea tipică trebuie însă să releve esența, izbind puternic în sensibilitatea artistică, pentru a face să tresară întreaga conștiință : senzorialitate, afectivitate, inteligență. Trebuie să pună în mișcare resorturi profunde ale năzuințelor noastre, să entuziasmeze sau să indigneze, să îndemne la acțiune. O „imagine artistică" care te lasă placid — nu este imagine artistică. De la primul contact cu o adevărată operă de artă, cel ce o recepționează devine extrem de interesat, de curios. Cine ia în mînă *Război și pace* a lui Tolstoi nu o mai poate părăsi cu ușurință. Cine privește *Procesiunea* lui Repin se desprinde cu mare greutate de tablou.

---

[1] *Probleme de literatură și artă,* nr. 2/1956, p. 66 (sublinierile sînt ale noastre — *M. B.*).

Cine ascultă *Manfred* a lui Ceaikovski nu poate părăsi sala de concert, nu poate să închidă aparatul de radio pînă la ultimul acord.

De unde vine această *forță* a imaginii artistice? Tocmai de la complexitatea ei; tocmai de la faptul că nu este închisă acolo numai o abstracție ca în formula științifică, ci un adevăr care se adresează tuturor compartimentelor conștiinței umane.

Dar de aceea pregnanța aceasta nu este de calitate cînd se adresează numai unei anumite zone psihice. G. Călinescu remarca pe drept cuvînt: „Ceea ce distinge pe marii interpreți este puritatea. Lăutarul se agită, vine cu arcușul pînă la urechea ta, îți răscolește visceralia". La fel, Tudor Vianu spune în legătură cu spectacolul *Vrăjitoarele din Salem*: „Publicul... va simți totdeauna ca o acțiune abuzivă biciuirea lui nervoasă, terorizarea prin țipăt și delir" [1]. Nu o asemenea strălucire ieftină este strălucirea artei mari. Vioiciunea, verva imaginii tipice autentice stă în capacitatea de a sublinia cu pregnanță adevărul pe care-l conține, de a face evidentă *esența* pe care o oglindește, de a transmite prin bogăția ei spumoasă mesajul pe care îl aduce artistul.

d) Formula științifică epuizează exprimarea întregului adevăr pe care-l conține. O lucrare științifică are obligația de a spune *tot* ce are de comunicat omul de știință care investighează un anumit domeniu. Exprimarea esenței prin imaginea tipică trebuie să lase însă un loc larg fanteziei proprii a consumatorului de artă. Capacitatea de a *sugera* este încă una din trăsăturile imaginii tipice.

„Poetul — spunea Engels — nu este obligat să ofere cititorului de-a gata rezolvarea istorică pe care o va da viitorul conflictelor descrise de el" [2]. Este în aceste cîteva cuvinte condamnarea artistică a acelei literaturi care avea pretenția de „a spune tot", de a aborda toate problemele care se pun într-un anumit moment — „și problema colonială..." — pentru ca cititorul să fie instruit prin lectura lucrării literare, așa cum ar trebui să se instruiască printr-o broșură didactică. Dacă în jurul operei de artă nu plutește un „halo", o aureolă de sugestii, un „cîmp" de idei și sentimente abia atinse — dacă cititorului, spectatorului sau auditoriului nu îi este solicitată propria lui bogăție aperceptivă — ideile, sentimentele și năzuințele care sînt în el pe punctul de a se contura — atunci porțile visului, pe care trebuie să le întredeschidă arta, rămîn ferecate.

Nu este vorba aici nici de o stare confuză, tulbure în care imaginea artistică ar trebui să-l cufunde pe consumatorul de artă: și nici de solicitarea unui laborios efort de judecată. Sugestia operei de artă indică o direcție bine determinată pe care lunecă gîndurile spectatorului — fără să-i solicite în același timp încordarea rațională la care îl cheamă o lucrare științifică. În imaginea tipică — esența realității se relevă tocmai în această modalitate, menită să declanșeze emoția în care se contopesc zguduirea senzorialității, clocotul afectivității și luciditatea intelectului.

e) În sfîrșit, în imaginea tipică, ca formă de expresie a unui adevăr pe care-l are de comunicat artistul, trebuie să se manifeste puternic per-

[1] Vezi *Contemporanul*, nr. 43/1957.
[2] K. Marx-F. Engels, *Despre artă și literatură*, București, E.S.P.L.P., 1954, p. 133.

sonalitatea lui *unică, originală,* încă neîntîlnită. Lucrarea științifică comunică un adevăr nou fără obligativitatea de a o face într-o formă care să *surprindă* prin originalitatea ei. Nimic nu-l împiedică pe omul de știință să găsească și o expresie originală. Dar această originalitate nu face parte integrantă din adevărul științific. Adevărul artistic comunicat de imaginea tipică trebuie însă să aducă *mesajul personal* al artistului, în care este angajată întreagă ființa lui, în care se manifestă *atitudinea* lui personală față de adevărul oglindit, în care apare *omul,* omul integral, din artist.

De aceea reacția acelora care primesc mesajul artistului este de altă natură decît a acelor ce află — prin formula științifică — adevărul științific. Pe savant, ca savant, îl poți admira. Pe artist, ca artist, nu se poate să nu-l iubești. Cine a vibrat cu amplă intensitate ascultînd *Simfonia a IX-a* a lui Beethoven, privind portretul *Mamei* lui Rembrandt, citind *Cîntare omului* a lui Arghezi, nu se poate să nu fi simțit în același timp adîncă recunoștință, dragoste nesfîrșită, pentru vrăjitorii care i-au procurat asemenea delectare.

De aici și marea, imensa forță educativă a artei. „Ideea devine o forță materială cînd cuprinde masele" — spunea Marx. Este cu atît mai de nestăvilit această forță cînd este stîrnită de relevarea ideii, a adevărului, într-o genială operă de artă.

ТИПИЧНОЕ И СУЩЕСТВЕННОЕ В ИСКУССТВЕ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор разбирает вопрос отражения сущности действительности в искусстве посредством типичного образа. Таким образом он ставит себе целью провести не онтологический, а гносеологический анализ типичного. Исходя из указаний Маркса и Ленина, он рассматривает соотношение между объектом и субъектом в художественном познании, пытаясь определить его особенность. Автор указывает, что соответствующее художественное отражение может быть осуществлено только посредством типичного образа. Затем он пробует проанализировать значение выражения «типичное», указывая, что во избежание широко распространенного заблуждения нужно понять, что значение это не идентично для всех отраслей искусства ; в музыке и архитектуре например, под «типичным» понимается другое, чем в литературе. Далее в исследовании производится анализ процесса типизации художником и уточняется место, занимаемое в этом процессе отбора и организации значительных для сущности действительности элементов художественной фантазией, мировоззрением художника, его классовой принадлежностью, национальными особенностями, причем подвергаются критике старые догматические положения, относящиеся к этим вопросам. Затем излагается и защищается тезис художественной фантазии как средства исследования сущности действительности и указывается, что у людей с известным дарованием, каковыми являются художники, творческая

фантазия ведет к соответствующему познанию действительности иногда более действенно, чем рациональное изучение. Критикуя ретроградную доктрину Лучиана Блага о тайном характере сущности действительности, которую искусство якобы не может выявить, автор указывает, что в художественном познании ничто не может быть тайным и то, что еще недостаточно известно, сможет быть выявлено более глубоким исследованием.

Во второй части работы анализируются те черты, посредством которых типичный образ отражает соответствующим образом и чисто художественно сущность действительности.

LE TYPIQUE ET L'ESSENTIEL EN ART

(RÉSUMÉ)

L'auteur aborde le problème qui consiste à trouver la manière dont l'essence de la réalité se reflète dans l'art, par l'intermédiaire des images typiques. C'est donc une analyse gnoséologique et non une analyse ontologique du typique que l'auteur se propose de faire. Prenant les indications de Marx et de Lénine pour point de départ, il examine la relation entre l'objet et le sujet dans la connaissance artistique — et essaye d'en déterminer les traits spécifiques. L'auteur démontre que le reflet artistique, adéquat ne peut être réalisé que par l'intermédiare de l'image typique. Il essaye ensuite d'analyser le sens du terme «typique», en soutenant que, afin d'éviter des confusions très répandues, il est nécessaire de comprendre que l'acception n'en est pas identique pour toutes les branches de l'art; par exemple en musique et en architecture, „typique" signifie autre chose qu'en littérature. L'étude développe ensuite l'analyse du *processus de typisation,* par l'artiste, en précisant quelle est la place qu'occupent dans ce processus — de *sélection et d'organisation* des éléments significatifs pour l'essence de la réalité — la fantaisie artistique, la conception du monde de l'artiste, son appartenance de classe, le spécifique national, et en critiquant les anciennes positions dogmatiques qui étaient adoptées dans les problèmes respectifs. Plus loin l'auteur expose, avec arguments à l'appui, la thèse de la fantaisie artistique comme moyen d'investigation de l'essence de la réalité, et démontre que, parmi les hommes possédant certains dons artistiques, l'imagination créatrice mène à une connaissance adéquate de la réalité, parfois plus efficiente que la connaissance rationnelle. Tout en critiquant la doctrine rétrograde de Lucian Blaga qui parle du caractère *mystérieux* de l'essence de la réalité — caractère que l'art ne saurait exprimer — l'auteur soutient que la connaissance artistique n'a rien de mystérieux et que ce qui est encore insuffisamment connu pourra être élucidé par des recherches approfondies.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, sont analysés les traits caractéristiques par l'intermédiaire desquels l'image typique reflète d'une manière adéquate et spécifiquement artistique, l'essence de la réalité.

MODALITATEA CUNOAȘTERII *

DE

HENRI WALD

Toate ființele se adaptează la mediul lor înconjurător. Altfel ar pieri. Însă ceea ce îl deosebește pe om de toate celelalte ființe este capacitatea lui de a „adapta" mediul său ambiant la nevoile sale. În activitatea oamenilor, adaptarea la mediu a cedat locul muncii de transformare a naturii. Întrebîndu-se „care este trăsătura caracteristică ce deosebește ceata maimuțelor de societatea omenească ?" Engels răspunde : „Munca"[1]. Între *acțiunile animalelor* și *activitatea omenească* există o deosebire calitativă. „...animalul — scrie mai departe Engels — nu face altceva decît *să se folosească* de natura înconjurătoare și să provoace în ea schimbări prin simpla lui prezență, pe cînd omul, prin schimbările pe care le provoacă, supune natura scopurilor sale, o *stăpînește*" [2].

Antropoizii s-au transformat în oameni din momentul în care au izbutit să intervină conștient în mersul lucrurilor. „Dominația asupra naturii, care a început o dată cu dezvoltarea mîinii și cu munca, lărgea cu fiecare nou progres orizontul omului" [3] precizează Engels. Cunoașterea lumii de către om a început și s-a dezvoltat mereu în procesul muncii, în activitatea practică. Practica este *singura legătură nemijlocită* dintre subiect și obiect, dintre om și lumea exterioară. Practica este activitatea *materială* a oamenilor în toate domeniile vieții sociale și, în primul rînd, în domeniul producției. „Ca o activitate urmărind însușirea elementelor naturii, sub o formă sau alta, munca este o condiție naturală a existenței omenești, o condiție independentă de oricare formă socială pe care o îmbracă schimbul de materii dintre om și natură" [4], scrie Marx. Practica, munca, nu este acțiunea spontană a naturii asupra oamenilor, ci activi-

* Fragment din volumul *Introducere în logica dialectică*, în curs de pregătire.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 173.

[2] *Ibidem*, p. 179.

[3] *Ibidem*, p. 171.

[4] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, E.S.P.L.P., 1954, p. 26—27.

tatea conștientă prin care oamenii transformă *materialmente* mediul lor înconjurător.

De aceea, nu este de loc de mirare că oamenii pot să oglindească, prin conștiința lor, realitatea obiectivă. Omul nu este altceva decît o formă de organizare a materiei, la al cărei nivel de activitate, existența devine conștientă de ea însăși.

Punînd subiectul într-un contact material cu obiectul, practica se vădește a avea două laturi: una obiectivă și cealaltă subiectivă. Practica este un proces în care *activitatea obiectivă* asupra lucrurilor se împletește cu *trăirea și gîndirea subiectivă* a acestei activități.

Oamenii nu cunosc lumea prin contemplare, ci prin muncă. Cunoașterea se îmbogățește pe măsură ce se extinde și se intensifică dominația oamenilor asupra forțelor spontane ale naturii și ale societății. Pe vremea cînd omul nu izbutise să fabrice de cît niște unelte extrem de grosolane, el nu dispunea de cît de niște cuvinte invariabile și izolate, care exprimau un conținut sincretic, global.

Are dreptate Roger Garaudy cînd afirmă că „...putem reconstitui limbajul (și deci și gîndirea — *H.W.*) omului primitiv, analizînd uneltele descoperite în săpături: aceste unelte sînt depozitarele gîndirii acestor oameni, ele sînt gîndurile lor fosilizate..." [1].

Practica este aceea prin care structura dialectică a obiectului cunoașterii determină structura dialectică a cunoașterii obiectului. Fără înțelegerea rolului practicii în procesul cunoașterii, teoria reflectării rămîne un cerc vicios. Ne mulțumim cu copia pentru că nu putem avea originalul; dar dacă nu putem avea originalul, de unde știm că ceea ce avem este copia lui?...

Așa raționează, de pildă, și logicianul romîn Mircea Florian. „Teoria cunoștinței-copie, se lovea de un obstacol de netrecut, deși pînă acum ea s-a menținut cu bine fiindcă l-a ocolit sau l-a ignorat. Obstacolul este întrebarea elementară: de unde știm că conținuturile de conștiință (percepțiile, ideile) sînt copii sau fotografii ale lucrurilor externe? Expresia de copie ar fi justificată dacă, o dată cu copiile, am avea și lucrurile însele pentru a le compara. Dar la ce-ar mai servi copiile sau imaginile dacă sînt avute chiar lucrurile, iar dacă nu sînt avute chiar lucrurile, cu ce drept vorbim de copiile lor? E aici un cerc vicios: mă folosesc de copii, singurele ce-mi sînt date, pentru a avea lucrurile însele și apoi recurgem la lucruri, pentru a vorbi de copii sau imagini" [2]. Raționînd astfel, M. Florian este nevoit să ajungă la concluzia că „între dat și conștiință nu există nici o distanță" [3], că „cunoștința este o posesie nemijlocită a obiectului de către o conștiință" [4], și că deci „teoria-copie ca și teoria-construcție a cunoștinței sînt deopotrivă de gratuite" [5].

---

[1] Roger Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, Paris, 1953, p. 183. Vezi și Bunak, *Nașterea limbajului după datele antropologiei.* Lucrările Institutului de etnografie al Academiei de științe a U.R.S.S., t. XIV, p. 205—285.

[2] Mircea Florian, *Ce este cunoștința?*, Casa școalelor, 1947, p. 36.

[3] *Ibidem*, p. 56.

[4] *Ibidem*, p. 57.

[5] *Ibidem*, p. 46.

Este adevărat că din punctul de vedere ontologic, subiectul nu este nimic altceva decît un obiect care gîndește. Dar, din punctul de vedere gnoseologic, subiectul care gîndește se deosebește calitativ de obiectul gîndit. În vreme ce obiectul gîndit este infinit, gîndurile prin care îl reflectă subiectul sînt finite; obiectul cunoașterii este absolut, în vreme ce cunoștințele noastre despre el sînt relative; lucrurile sînt esențe fenomenalizate, ideile noastre despre ele sînt fenomene esențializate; în realitatea obiectivă, cauza precede efectul, dar în oglindirea subiectivă a realității obiective, cunoașterea efectului precede cu mult cunoașterea cauzei.

Mircea Florian este perfect îndreptățit să sublinieze că „cunoștința nu e o *relație* între eu și lucruri" [1], că „gîndirea nu e invenție, ci descoperire" [2], dar, luptînd împotriva „mitului activității creatoare a gîndirii", care se află la baza idealismului subiectiv, el a subapreciat orice fel de activitate, atît activitatea practică a subiectului asupra obiectului, cît și activitatea teoretică de cunoaștere a obiectului de către subiect. Contestînd existența oricărei distanțe dintre subiect și obiect și a oricărui „conținut de conștiință", Mircea Florian trîntește poarta principală a filozofiei în nasul idealismului, dar uită să tragă zăvorul. Idealismul se poate strecura oricînd înapoi, deoarece suprimarea distanței dintre subiect și obiect și a subiectivității formelor de cunoaștere anulează criteriul suprem al adevărului și permite oricui să se prezinte ca deținător al adevărului [3].

„Disputa asupra realității sau nerealității unei cugetări izolate de practică este o chestiune pur scolastică" scrie K. Marx în a II-a teză asupra lui Feuerbach.

Fără îndoială că noi nu putem afla nimic despre lumea exterioară altfel decît prin formele subiective ale cunoașterii. „Se înțelege — observă Engels — că noi nu vom ști niciodată *cum* percep furnicile razele chimice. Celui care se amărăște din pricina asta, n-avem ce-i face" [4]. Însă noi putem ști dacă percepțiile și ideile noastre oglindesc fidel realitatea obiectivă, confruntîndu-le, prin practică, cu mersul firesc al lucrurilor. Dacă lucrurile merg în sensul presupus de ideile noastre, înseamnă că ideile noastre sînt adevărate, înseamnă că formele noastre subiective oglindesc desfășurarea obiectivă a lucrurilor. În procesul practicii numai *presupunerile noastre* sînt subiective; *comportamentul lucrurilor* este obiectiv.

Dacă am reușit să descoperim o lege obiectivă a unui anumit gen de lucruri, noi putem acționa cu o mai mare eficacitate asupra oricărui

---

[1] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 57.

[2] *Ibidem*, p. 54.

[3] Nu au dreptate nici acei filozofi contemporani care consideră că *dialectica* este incompatibilă cu *monismul*.

„Opoziția dialectică — scrie unul dintre aceștia — se caracterizează, în primul rînd, prin tendința de a scăpa de reducerea celor doi termeni la unul singur". (Aline Lion, *Notes sur une nouvelle formule du nouvement dialectique*, în *Actes du XI-ème Congrès international de philosophie*, vol. XIV, p. 212). Însă monismul dialectic materialist nu reduce cei doi termeni la unul singur, ci explică numai că subiectul a luat naștere, printr-un salt calitativ, din obiect.

[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 244.

lucru care aparține acelui gen. „Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea..." [1], scrie Bacon.

Deci noi putem cunoaște lumea așa cum există ea independent de om, dar nu o putem cunoaște decît omenește. Cu alte vorbe, numai *felul* în care cunoaștem noi lumea este subiectiv ; *ceea ce* izbutim să cunoaștem, prin practică, este însă obiectiv.

Mircea Florian are dreptate cînd combate idealismul subiectiv arătînd că „acțiunea, care aparține corpului, a fost transpusă conștiinței și astfel creația din faptă a devenit o „creație interioară" [2], dar nu putem fi de acord cu el cînd susține că „problema rămîne aceeași dacă, în loc de creație, se concedă spiritului numai activitatea de prelucrare sau de ordonare și „organizare" [3].

„Totdeauna a gîndi este a explora zăcămintele ascunse ale experienței" [4], afirmă Mircea Florian. Se poate reduce oare toată această încordată activitate a gîndirii la „o susținută desfășurare de atenție ?" [5]. Oare noțiunea să nu fie nimic altceva decît *„raportul* obiectului cu un cuvînt oarecare" ? [6]. Oare „legile logice sînt legile gîndirii" ? [7]. E greu de admis că „ceea ce ne este prezentat exclusiv ca lege a gîndirii este în realitate o lege a vorbirii" [8].

Activitatea gîndirii este determinată și de mersul firesc al lucrurilor și de acțiunea practică a oamenilor asupra lor. Dialectica realității obiective determină, prin intermediul practicii, dialectica procesului de cunoaștere. Structura dialectică a *obiectului* cunoașterii determină în procesul practicii, structura dialectică a *cunoașterii* obiectului. Unitatea contradictorie dintre esență și fenomen, calitate și cantitate, general și individual, necesar și întîmplător etc. determină unitatea contradictorie dintre senzorial și rațional. Prin practică, dialectica obiectivă determină dialectica subiectivă.

Subiectivitatea formelor cunoașterii — neglijată de vechii materialiști și exacerbată de idealiști — începe chiar cu senzațiile. „Conștiința — scrie Max Raphaël — diferențiază acțiunea lumii exterioare asupra realității sale specifice, ajungînd la percepții în care conținutul obiectiv apare sub o formă subiectivă" [9].

Simțurile omului se deosebesc fundamental de simțurile celorlalte ființe. Liliacul, de pildă, aude mai multe sunete decît omul, dar, din mai puținele sunete pe care le aude, omul a creat simfonii nemuritoare. În procesul de transformare a naturii, simțurile omului, în necontenită conlucrare cu rațiunea lui, sezisează lucrurile mai palid decît animalele, dar mai multilateral decît ele. „Căci nu numai cele 5 simțuri, ci și așa-zisele simțuri spirituale, simțurile practice (voința, dragostea etc), într-un

[1] F. Bacon, *Noul organon,* Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 35.
[2] Mircea Florian, *op. cit.,* p. 50.
[3] *Ibidem,* p. 48.
[4] *Ibidem,* p. 54.
[5] *Ibidem.*
[6] Mircea Florian, *Curs de logică,* III, 1944—1945, p. 60.
[7] *Ibidem,* p. 23.
[8] *Ibidem.*
[9] Max Raphaël, *La théorie marxiste de la connaissance,* N.R.F., 1937, Paris.

cuvînt simțul *uman*, umanitatea simțurilor ia naștere abia prin existența obiectului *său*, prin natura *umanizată*" [1], subliniază Marx. În această privință există deosebiri chiar între oamenii diferitelor epoci. „Conștiința senzorială a fetișistului — scrie Marx — este alta decît a Grecului antic, pentru că existența lui senzorială este alta" [2].

Mînuind unelte rudimentare, cu ajutorul cărora nu reușeau să modifice decît superficial mediul lor ambiant, oamenii primitivi erau mult mai sensibili la *diferențele* dintre lucruri decît la *identitatea* lor. Conștiința oamenilor înapoiați este covîrșită de impresiile pe care i le stîrnește contactul nemijlocit cu aspectele individuale ale lucrurilor. Experiența lor senzorială este pe cît de vie, pe atît de săracă. Choctawii, de pildă, au nenumărate cuvinte pentru diversele specii de stejar, dar n-au cuvîntul stejar, pentru că le lipsește noțiunea de stejar.

Dacă simțurile noastre nu s-ar fi călit în muncă, ci ar fi rămas „ca niște clape pe care le atinge natura ce ne înconjoară..." [3] după cum crede Diderot, oamenii n-ar fi ajuns să descopere nici însușirile esențiale ale lucrurilor și nici legile lor de dezvoltare. Este adevărat că însușirile esențiale ale lucrurilor nu iau naștere cu prilejul muncii, dar se dezvăluie numai în procesul muncii. O experiență senzorială ruptă de practică nu poate să ducă decît la o gîndire senzorial-concretă. Practica socială este aceea care rafinează simțurile și împinge, în cele din urmă, cunoașterea omenească de pe treapta sensibilității pe treapta logică [4].

Senzațiile — primul moment al reflectării senzoriale — oglindesc diversele însușiri fenomenale ale lucrurilor și relațiile superficiale dintre ele. Grupîndu-se, senzațiile formează apoi *percepțiile*, care oglindesc o întreagă parte a laturii fenomenale a lucrărilor. Re-prezentarea unor percepții care au oglindit lucruri ce se află acum departe în timp sau în spațiu formează *reprezentările*.

Atenția, concentrînd conștiința asupra anumitor lucruri, ajută gruparea senzațiilor în percepții, *memoria* face posibilă reprezentarea, iar *imaginația* participă la trecerea de la sensibil la inteligibil.

Trebuie să se țină seama că toate aceste funcțiuni sînt contradictorii. Atenția la un anumit lucru este simultană cu neatenția la un alt lucru; memorizarea anumitor însușiri, presupune uitarea altora; imaginarea unor lucruri noi înseamnă negarea unor imagini existente [5].

Reprezentările presupun nu numai *memorizarea* oglindirii cîtorva însușiri fenomenale, ci și *uitarea* oglindirii celorlalte însușiri fenomenale.

---

[1] Karl Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, E.P.L.P., 1953, p. 35.

[2] *Ibidem*, p. 34.

[3] Diderot, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1956, p. 274.

[4] De superioritatea gîndirii logice față de reflectarea senzorială nu se îndoia nici Diderot, deși saltul calitativ de la sensibil la inteligibil nu l-a înțeles. „O singură demonstrație — notează el — mă frapează mai mult decît cincizeci de fapte", iar ceva mai departe subliniază: „Sînt mai sigur de judecata mea, decît de ochii mei", (*Op. cit.*, p. 41).

Într-adevăr, cu ajutorul judecăților, oamenii pot să cunoască și ceea ce nu se vede sau chiar ceea ce este invizibil.

[5] Imaginea oglindește realul, iar imaginația poate să reflecte și posibilul.

Reprezentările, nedepășind oglindirea individualității lucrurilor, se apropie totuși cel mai mult de rațional, sînt ultimul moment al senzorialului. Reprezentările nu mai reține din oglindirea senzorială decît cele mai constante însușiri fenomenale ale lucrurilor percepute.

Neatenția față de celelalte lucruri, uitarea celorlalte însușiri fenomenale și depășirea imaginilor curente sînt negațiile dialectice senzoriale care pregătesc negarea dialectică a întregului senzorial și formarea conceptului. În vreme ce, între o percepție și o reprezentare există, din punctul de vedere gnoseologic, numai o deosebire *cantitativă*, deoarece, spre deosebire de percepție, reprezentarea oglindește *mai puține* însușiri individuale ale lucrurilor, între o reprezentare și o noțiune există o deosebire *calitativă*, deoarece noțiunea nu mai reflectă *nici o* însușire individuală a lucrurilor. Reprezentările nu pot reflecta decît însușiri individuale, în vreme ce noțiunile reflectă numai însușiri generale. Cunoașterea nu poate să treacă de la senzorial la logic decît printr-un salt calitativ.

Saltul calitativ de la senzorial la rațional a fost explicat, de cele mai multe ori, printr-un cerc vicios, chiar și de către unii filozofi marxiști. „Omul — scrie Marcel Breazu — *utilizînd* proprietățile flăcărilor la prepararea alimentelor sau la topitul metalelor, *a desprins* însușirile lor comune și le-a abstractizat, folosind în același timp *cuvîntul*, pentru a fixa în conștiință această abstracție, dîndu-i denumirea respectivă“ [1].

Dar *cum* ajungem să descoperim însușirile comune, mai exact, generale [2] ale tuturor lucrurilor de același gen ? *Aceasta* este întrebarea la care trebuie să se răspundă. După ce au fost descoperite însușirile generale, abstractizarea lor nu este greu de înțeles. Ceea ce trebuie explicat este însă procesul prin care cunoașterea ajunge să oglindească însușirile generale. Altfel lăsăm teoria reflectării să se sprijine, în continuare, pe un cerc vicios : *oamenii descoperă însușirile esențiale prin abstractizarea însușirilor esențiale !...*

De fapt, desprinderea însușirilor generale din unitatea lor cu însușirile individuale prin care ele se manifestă înseamnă tocmai *abstractizare*. Complexul fonetic nu intervine numai să fixeze rezultatul abstractizării, abstracția, noțiunea, ci participă la însăși formarea noțiunii [3].

A pretinde că noțiunile se formează prin reținerea însușirilor generale și prin neglijarea însușirilor individuale înseamnă a susține că formarea noțiunilor este imposibilă fără noțiuni deja formate, de vreme ce însușirile generale nu pot fi oglindite altfel decît prin noțiuni.

În activitatea practică oamenii nu pot acționa decît asupra însușirilor individuale ale lucrurilor. Prin senzațiile determinate de contactul nemijlocit cu lucrurile, oamenii nu pot să oglindească decît latura fenomenală a lucrurilor. Atunci cum este posibilă reținerea însușirilor generale cu care oamenii nu pot să aibă de-a face în activitatea practică ? În

---

[1] Marcel Breazu, *Rolul practicii în cunoaștere*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 21.

[2] Spre deosebire de însușirile generale care sînt totdeauna esențiale, însușirile comune pot fi și fenomenale.

[3] Ceea ce am încercat să demonstrez în lucrarea : *Rolul limbajului în formarea și dezvoltarea ideilor*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, îndeosebi, p. 36 și urm.

activitatea de transformare a mediului înconjurător, oamenii nu acționează, de pildă, asupra durității unor pietre, ci numai asupra unor pietre dure. Un tîmplar nu poate să dreagă însușirea de a fi scaun, ci numai lucrurile individuale care au această însușire.

Dar însușirile individuale ale lucrurilor sînt mereu altele. De aceea reflectarea lor în conștiința oamenilor nu se consolidează, ci, dimpotrivă, se estompează. Oglindirile însușirilor individuale se șterg reciproc. În procesul practicii oglindirea senzorială a însușirilor individuale pălește necontenit. La un moment dat, acționînd mereu asupra *diferitelor* lucruri de *același gen* și articulînd mereu același complex sonor, oamenii izbutesc, brusc, printr-un salt dialectic, să oglindească și însușirile generale, fixînd reflectarea lor în noțiuni. Astfel, oglindirea senzorială a însușirilor individuale este depășită de oglindirea rațională a însușirilor generale. Saltul calitativ de la sensibil la inteligibil se realizează printr-o *negare dialectică*: *se neagă* oglindirea senzorială, *se păstrează* legătura dintre subiect și obiect, stabilită prin ea, și *se constituie*, astfel, formele logice ale reflectării.

Așadar, procesul care se desăvîrșește prin formarea conceptului nu constă în *reținerea* însușirilor generale, ci în *neglijarea* însușirilor individuale. Abstractizarea este deci precedată și pregătită de un proces *negator*.

Printre cei care n-au înțeles că prin abstractizare oamenii nu pot decît să *pregătească* reținerea însușirilor esențiale ale lucrurilor, dar în nici un caz să le *rețină* chiar, a fost și autorul acestor rînduri, care nu de mult, scria: „Intîlnind mai des, în practica lor socială, însușirile comune și generale ale lucrurilor decît însușirile lor individuale nerepetabile, oamenii încep să le numească, transformînd reflectarea lor în noțiuni“ [1].

Abstractizarea, prin care se formează conținutul noțiunilor, și generalizarea, prin care se formează sfera lor, sînt cele două muchii ale rezultatului inducției. Abstractizare și generalizare înseamnă dezvăluirea esenței și a generalului și formarea conceptului.

Trecînd, prin inducție, de la reflectarea fenomenului la reflectarea esenței, cunoașterea lasă impresia că se îndepărtează de realitatea obiectivă. De fapt, ea se îndepărtează numai de suprafața lucrurilor, dar se apropie de miezul lor. „Mișcarea cunoașterii *către* obiect poate întotdeauna să meargă numai dialectic: a da înapoi pentru a nimeri mai bine...“ [2], observă Lenin.

Conștiința omenească nu poate să desprindă generalul din lucrurile individuale de același gen decît îndepărtîndu-se de latura individuală a acestor lucruri.

În acest proces de distanțare a conștiinței umane față de realitatea obiectivă, rolul hotărîtor l-a jucat caracterul social al practicii omenești. „Primul sistem de semnalizare — scrie Roger Garaudy — s-a născut în

[1] Henri Wald, *Rolul limbajului în formarea și dezvoltarea ideilor*, Ed. Acad. R.P.R., 1957, p. 36. Insă invocarea practicii nu explică deloc *modul* în care cunoașterea saltă de pe treapta senzorială pe cea rațională, ci indică numai *cauza* acestei treceri.

[2] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 253.

procesul relațiilor directe ale animalului cu natura, cel de-al doilea, în procesul relațiilor dintre oameni în societate, în procesul relațiilor indirecte ale omului cu natura, prin relațiile sociale" [1]. Desigur, trebuie să se țină seama de faptul că însăși dezvoltarea societății este determinată, în ultimă instanță, de perfecționarea uneltelor, care, totodată, „...menite să sporească activitatea corporală, micșorează participarea directă a întregului corp la actul cunoașterii" [2] și sporește, astfel, independența relativă a gîndirii, fără de care oamenii n-ar putea cuprinde generalul.

Inducția este tocmai procesul prin care conștiința omenească își cîștigă independența necesară față de mediul înconjurător pentru a putea pătrunde în esența lucrurilor.

Așadar, inducția nu este o *formă logică* ci un *proces gnoseologic* [3]. Inducția nu este un raționament, după cum pretind atîtea manuale de logică presupuse aristotelice, ci numai trecerea de la senzorial la rațional. Inducția nu este „raționamentul cu ajutorul căruia din premise singulare sau particulare obținem o concluzie generală" [4] ci, înainte de toate „este trecerea de la cazuri particulare la universal" [5]. Că prin „cazuri particulare" înțelege lucrurile individuale, sensibile și nicidecum „judecățile particulare", ne atrage atenția Aristotel însuși cînd ne spune că „...a induce este imposibil pentru acela care nu are senzație: deoarece tocmai cazurilor particulare sînt acelea cărora li se aplică senzația" [6].

„Inducția — subliniază logicianul romîn A. Joja — e deci mișcare de la planul sensibil la cel logic; mersul de la concepte la concepte este o deducție" [7].

Cele mai multe manuale de logică deosebesc inducția de deducție, susținînd că în vreme ce deducția se desfășoară de la general la particular, inducția se desfășoară invers. Specificul calitativ al inducției rămîne astfel nedezvăluit. Totuși, există unii logicieni contemporani care recunosc că gîndirea logică începe exact de unde se sfîrșește inducția, că începutul raționamentului coincide cu sfîrșitul inducției. „...cîtă vreme durează inducția, adevărata logică încă n-a început" [8] precizează Victor Brochard. Iar logicianul francez Louis Rougier afirmă răspicat: „Raționamentul este deductiv sau nu este" [9].

Inducția pregătește saltul calitativ de la senzorial la logic și se desăvîrșește prin formarea conceptului, adică printr-un act deductiv, de

---

[1] Roger Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, Paris, 1953.

[2] Max Raphaël, *op. cit.*, p. 41.

[3] Inducția cere un efort intelectual sensibil mai mic decît deducția. Inducția poate fi și spontană, în vreme ce deducția nu poate fi decît conștientă, științifică.

[4] S. N. Vinogradov și A. F. Guzmin, *Logica*, E.S., 1951, p. 123.

[5] Aristote, *Organon, V, Les topiques*, tome I, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1939, p. 29 (I, 12).

[6] Aristote, *Organon, IV, Les seconds analytiques, op. cit.*, p. 96—97, (I, 18).

[7] A. Joja, *Elemente pentru explicarea deducției și inducției* (II), în *Cercet. filoz.*, nr. 4, 1955, p. 243.

[8] Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, p. 430.

[9] Louis Rougier, *La structure des théories déductives*, Paris, 1921, p. VIII.

vreme ce un concept este, în primul rînd, predicatul concluziei unui silogism implicit. În momentul saltului de la senzorial la rațional inducția se răstoarnă, transformîndu-se în deducție, iar descoperirea generalului coincide cu identificarea genului unui anumit lucru care face parte din acel gen.

În momentul cînd se formează, de pildă, conceptul de „masă", inducția care l-a pregătit face loc următorului silogism simplu categoric de figura întîia, modul Barbara :

A. Toate obiectele care au însușirile a.b.c. sînt mese
A. Acest lucru are însușirile a.b.c.
A. Acest lucru este o masă [1].

Cînd spui „masă", spui, de fapt, că „acest lucru este o masă", pentru că este un „lucru care are însușirile a.b.c." și este știut că „toate lucrurile care au însușirile a.b.c. se numesc mese". În lumina genului „obiect cu însușirile a.b.c", l-am identificat și pe „acest lucru", ca fiind „o masă".

Între inducție și deducție există o unitate dialectică. Dacă nu se termină printr-o deducție, inducția nu este încă inducție. Orice deducție este, în ultimă analiză, rezultatul unei inducții.

În interiorul unității contradictorii a inducției cu deducția, inducția este primordială pentru că ea este baza deducției, ea îi furnizează acesteia materia primă din care își extrage formele ei specifice de reflectare.

La primordialitatea inducției față de deducție se gîndea, probabil, Herzen cînd scria că în vreme ce cartezianismul poate fi considerat „vestibulul adevărului", după o expresie a lui Leibniz, baconismul poate fi apreciat ca „depozitul lui cu provizii [2]".

Însă nici inducția nu poate să existe fără deducție. Dacă inducția care duce la descoperirea *generalului* și la *formarea conceptului* are neapărată nevoie de deducție pentru a se desăvîrși, inducția care duce la descoperirea *raporturilor generale* și la *formarea judecăților* universale are și mai multă nevoie de deducție, deoarece nu se mai poate desfășura fără noțiuni. Raporturile generale pe care le desprinde această inducție există între anumite lucruri, stări sau însușiri care pot fi identificate, numai în lumina unor concepte [3].

Trecerea cunoașterii de la oglindirea unor raporturi întîmplătoare la oglindirea unor raporturi *necesare* este de asemenea un salt calitativ în procesul reflectării. Este saltul gnoseologic de la *empiric* la *rațional*,

[1] Complexul fonetic : „masă", participă nemijlocit la însăși formarea noțiunii : „obiect cu însușirile a.b.c.".

[2] A. I. Herzen, *Textes philosophiques choisis*, Moscou, 1950, p. 288.

[3] Deoarece a identifica un lucru înseamnă a *re-cunoaște* genul din care face el parte, identificarea unui lucru este rezultatul repetării pe scurt a inducției care a dus la cunoașterea genului din care face el parte. Așa se explică potriveala dintre orice lucru din același gen și noțiunea care îi oglindește genul. Așa se explică de ce o anumită casă nu poate fi identificată cu ajutorul noțiunii de „dulap", de pildă.

de la judecăți *sintetice* la judecăți *analitice*, de la oglindirea *realului* la oglindirea *posibilului* [1].

Inainte de a fi săvîrșit saltul logic de la judecățile sintetice la cele analitice, inducția nu poate să aibă decît următoarea schemă :

X. Y. Z.	sînt	A
X. Y. Z.	sînt	B
Unii B	sînt	A

Schema acestei inducții seamănă cu un silogism simplu categoric de figura a III-a, modul Darapti, în care termenul mediu este însă nu un *gen*, ci o *colecție*. Predicatul premisei minore fiind nedistribuit, rămîne nedistribuit și ca subiect al concluziei, determinînd, astfel, caracterul particular al concluziei. Dar o asemenea concluzie nu face decît să totalizeze cazurile individuale cercetate. Ea nu depășește oglindirea realului. Deci, o asemenea inducție nu este o inducție [2]. Inducția trebuie să se termine printr-o judecată universală. Dar a trage din premisele de mai sus o concluzie universală înseamnă a extinde inadmisibil sfera termenului minor. O asemenea concluzie poate fi totuși trasă, dar ea rămîne o simplă ipoteză cîtă vreme nu este verificată experimental. Din momentul în care ipoteza a fost verificată experimental, inducția se răstoarnă transformîndu-se în deducție, iar vechea ipoteză devine, astfel, premisa majoră a noului silogism :

Toți B	sînt	A
X. Y. Z.	sînt	B
X. Y. Z.	sînt	A

De remarcat că premisa majoră a acestui silogism nu este o judecată totală, ci una universală. De aceea ar fi mai corect să o formulăm : „Orice B este A" ; subiectul ei nu oglindește o colecție, ci un gen.

Trecerea inductivă de la reflectarea unor raporturi neesențiale la reflectarea unor raporturi esențiale nu presupune totdeauna cercetarea unui imens număr de cazuri. „Mașina cu aburi — precizează Engels — a demonstrat în modul cel mai convingător că mișcarea mecanică poate fi obținută din căldură. O singură mașină cu aburi demonstra tot atît de convingător acest lucru ca și 100 000 de mașini" [3]. O dată descoperită esențialitatea unor raporturi, generalitatea lor este demonstrată. Generalitatea nu este altceva decît latura cantitativă a esențialității. Descoperirea esen-

[1] Inducția nu se desfășoară de la mai *puțin general* la general, ci de la *individual* la general. In inducție, judecățile particulare ocupă un loc intermediar, mărginindu-se să totalizeze cazurile individuale inspectate. Judecata universală cu care se termină inducția încetează de a mai fi o ipoteză de îndată ce practica a dovedit esențialitatea raportului pe care îl oglindește. Un „post hoc" prevăzut și produs cu intenție este cu certitudine un „propter hoc". Natura nu ascultă decît de cel care îi cunoaște legile. Neesențialul nu este obiect al științei.

[2] Principiul inducției este : „Dacă toți A care au fost observați sînt B, atunci toți A sînt B".

[3] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 232.

țialității este precedată de descoperirea generalității. Cînd este însă vorba de o invenție, esențialitatea este cunoscută înaintea generalității.

Neînțelegînd caracterul dialectic al saltului de la senzorial la logic, Dorolle ajunge la concluzia că inducția se bazează pe o dublă credință; în determinism și în uniformitate [1]. Dar, după cum remarca, pe bună dreptate, V. Brochard, „credința este echivalentul subiectiv al realității obiective" [2]. Inducția se bazează pe unitatea dialectică *obiectivă* dintre individual și general.

Neînțelegînd unitatea dialectică *obiectivă* dintre individual și general și, în consecință, nici unitatea dialectică *subiectivă* dintre senzorial și rațional, empiriștii au subapreciat rolul rațiunii, raționaliștii, pe acela al experienței, eclecticii le-au așezat paralel, iar iraționaliștii le-au respins pe amîndouă.

David Hume, de pildă, susține că „deși gîndirea noastră pare că posedă această libertate fără margini, vom constata totuși, la o examinare mai atentă, că ea e de fapt strînsă între limite foarte înguste și că toată această putere creatoare a *spiritului* se reduce numai la putința compunerii, transpunerii, creșterii sau micșorării materialului procurat de simțurile și experiența noastră" [3]. Puțin mai departe, Hume precizează: „...pretutindeni vom găsi că orice idee pe care o examinăm e o copie a unei impresii corespunzătoare" [4]. Gîndirea logică descoperă însă ceea ce experiența senzorială nu-i poate procura: *generalul*. Ideea nu este o copie a unei impresii ci, dimpotrivă, a unei esențe, care nu poate să impresioneze. Convins că „pentru a reproduce întru totul ordinea naturii, spiritul nostru trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea și izvorul întregii naturi, în așa fel, încît această idee să fie, la rîndul ei, izvorul celorlalte idei..." [5]. Spinoza consideră oglindirea senzorială ca fiind „singura cauză a falsității" [6]. Referindu-se la cel mai înalt gen de cunoaștere, Spinoza subliniază că „acest gen de cunoaștere merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui dumnezeu, la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor" [7].

Leibniz, pornind și el de la ideea că „același dumnezeu care este sursa tuturor bunurilor, este de asemenea principiul tuturor cunoștințelor" [8], crede că „cunoașterea faptelor este aproape ca aceea a străzilor Londrei, care este bună cîtă vreme acestea nu se schimbă" [9].

Nici Spinoza și nici Leibniz n-au înțeles că obiectul însuși este deopotrivă de individual și general, că cele două trepte contradictorii ale cunoașterii oglindesc succesiv cele două laturi contradictorii ale obiectului.

---

[1] M. Dorolle, *Les problèmes de l'induction*, Alcan, Paris, p. 143.
[2] V. Brochard, *op. cit.*, p. 393.
[3] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Societatea romînă de filozofie, p. 16.
[4] *Ibidem*, p. 17.
[5] *Spinoza*, E. S., București, 1952, p. 45.
[6] Spinoza, *Etica*, Ed. științifică, București, 1957, p. 128.
[7] *Ibidem*, p. 127.
[8] Citat de C. Noica în *Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, p. 38.
[9] *Ibidem*, p. 79.

Bacon și-a dat seama de necesitatea unirii acestor două trepte ale cunoașterii. „Astfel — scrie el — cea mai mare nădejde a noastră, de la care așteptăm totul, este alianța strînsă și trainică dintre cele două facultăți, experiența și rațiunea (unire care n-a fost încă săvîrșită") [1]. Dar, nesurprinzînd saltul dialectic prin care cunoașterea trece de la experiența sensibilă la gîndirea logică, Bacon nu a cerut decît ca cele două trepte ale cunoașterii să se întîlnească. „Empiricii — scrie el — asemănători furnicilor, se mulțumesc să strîngă și apoi să-și consume proviziile; raționaliștii, întocmai ca păianjenii, urzesc pînze, a căror materie este extrasă din propria lor substanță. Albina însă păstrează calea de mijloc: ea extrage materia primă din florile grădinilor și ale cîmpurilor, apoi cu o artă care îi este proprie, o preface și o digeră. Adevărata filozofie face ceva asemănător..." [2].

Bacon n-a izbutit să dezvăluie caracterul dialectic al unității dintre experiență și rațiune, dar nici nu le-a considerat complet eterogene, așezîndu-le spate în spate, după cum procedează empiriștii logici din zilele noastre.

Pentru un adept al empirismului logic, experiența senzorială acumulează fapte, iar gîndirea logică emite regulile sintactice ale organizării lor. Numind empirice propozițiile care se referă la fapte și tautologice pe cele care se referă la regulile de organizare a lor, empiriștii logici izolează cu desăvîrșire sensibilul de inteligibil. „Numai tautologiile sînt certe. Propozițiile empirice sînt toate niște ipoteze care pot fi confirmate sau infirmate de către experiența senzorială efectivă" [3], scrie Alfred Jules Ayer. Deci numai propozițiile care nu se referă la fapte sînt certe. După părerea lui Ayer, certitudinea poate fi obținută numai prin ruperea legăturii dintre senzorial și logic.

„Nimic nu se întîmplă în realitate, care să corespundă în mod riguros logicii" [4], afirma și Nietzsche în a doua jumătate a veacului trecut, ajungînd la concluzia că „în acest caz, logica ar fi un imperativ menit nu să ne ducă la cunoașterea adevărului, ci la definirea, combinarea, unui univers pe care avem datoria să-l privim ca adevărat" [5]. Prin Soeren Kierkegaard, Henri Bergson, Martin Heidegger și alții, anti-intelectualismul a încercat să ocolească atît experiența, cît și rațiunea și să găsească un alt mijloc de cunoaștere, mai autentic decît ambele. De la voința de putere a lui Nietzsche și pînă la disperarea, spaima, grija și dezgustul existențialiștilor de azi, iraționalismul a încercat mereu să așeze trăirea afectivă deasupra rațiunii.

Între existență și transcendență se întinde „împărăția tăcerii", după părerea existențialiștilor. Adevărul locuiește acolo. Omul poate să cu-

---

[1] F. Bacon, *op. cit.*, p. 80.

[2] *Ibidem*, p. 80. Mai tîrziu, Diderot a înțeles ceva mai mult: el a întrezărit și unul din rolurile practicii. „Observația adună faptele. Reflecția le combină. Experiența verifică rezultatele combinării". (Diderot, *op. cit.*, p. 189).

[3] A. J. Ayer, *Langage, Vérité et Logique*, Flammarion, Paris, 1956, p. 130.

[4] Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, N.R.F., 15e édition, Paris, 1942, p. 69.

[5] *Ibidem*, p. 71.

noască adevărul numai atunci cînd se află într-o „situație extraordinară", cînd tensiunea afectivă îi suspendă judecata. Existențialiștii văd în judecata omenească nu o oglindă a realității obiective, ci o cortină care cade mereu între existență și transcendență, zădărnicind cunoașterea adevărului.

Bergson, pentru care o bucată de fier este, ca și pentru Whitehead, „o continuitate melodică" [1], este supărat pe micul popor grec din antichitate „căruia aproximația nu-i mai era suficientă și care inventă precizia" [2] și încearcă să reducă la zero distanța dintre subiect și obiect cu ajutorul intuiției pe care o definește ca *„simpatia* prin care cineva se transportă în interiorul unui obiect... pentru a coincide cu ceea ce are el unic și, în consecință, inexprimabil" [3].

Martin Heidegger crede însă că *filozofia se află în slujba limbajului* și nu invers, că „filozofia este un mod eminent al spunerii" (eine ausgezeichnete Weise des Sagens) [4], că ea nu este altceva decît „corespondența care face să ajungă la limbaj apelul lansat de existența existentului" [5].

Iraționalismul a operat *o dublă răsturnare* a procesului cunoașterii: după ce a răsturnat raportul firesc dintre cele două laturi ale sensibilității: *latura cognitivă,* formată din percepții și reprezentări și *latura afectivă,* formată din emoții și sentimente, a răsturnat și raportul firesc dintre sensibilitate și gîndire.

Percepțiile oglindesc lucrurile în individualitatea lor, iar afectele semnalează conștiinței valoarea lor. Deci afectele joacă un rol secund în procesul cunoașterii. Pentru ca să aibă o anumită valoare, lucrurile trebuie înainte de toate să existe. Formele logice ale gîndirii oglindesc esența lucrurilor, iar formele extra-logice ale gîndirii oglindesc valoarea lor, desigur, implicit, prin reflectarea reacției afective a subiectului față de obiect [6]. Formele extra-logice ale gîndirii nu sînt deci afectele devenite conștiente prin intermediul limbajului, culorilor, sunetelor, pietrei etc.

Afectele nu sînt deci superioare rațiunii, din punctul de vedere gnoseologic, ci, dimpotrivă, inferioare ei.

Fără gîndire și limbaj, afectele s-ar pierde ca niște semnale neinterceptate. Valorile ar rămîne nedezvăluite dacă efectele n-ar avea cui să le semnaleze. „Sentimentul „descoperă" și „arată" valorile pe calea atracției și a repulsiei, și nu pe calea imaginii intenționale a obiectelor" [7], remarcă, pe bună dreptate, filozoful iugoslav Anton Terstenjac. Dar tocmai limbajul

---

[1] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant,* P.U.F., XII-ème éd., 1941, p. 78.
[2] Idem, *L'énergie spirituelle,* P.U.F., p. 88.
[3] Idem, *La pensée et le mouvant,* p. 181.
[4] Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?,* Günther Neske Pfullingen, 1956, p. 45.
[5] *Ibidem,* p. 46
[6] Altfel, valorile pot fi oglindite și explicit, prin judecățile de valoare, după ce practica socială le-a confruntat cu legile obiective ale dezvoltării societății.
[7] Antoine Terstenjac, *Le rôle cognitif des émotions,* Actes du XI-ème Congrès int. de phil., p. 99.

scoate dintre ghilimele cuvintele: descoperă și arată. „Nu există sens înainte de limbaj... după cum n-ar exista vis pentru cel care nu s-ar trezi niciodată“ [1], observă Jean Hyppolite.

Numai dezvăluirea unității dialectice dintre obiect și subiect în procesul practicii, dintre cele două laturi ale sensibilității și dintre sensibilitate și rațiune poate să ducă la o teorie științifică a cunoașterii.

De nevoia unei asemenea gnoseologii sînt conștienți și unii folozofi burghezi contemporani. „Se simte nevoia — spune Francesco Morandini — de a se găsi coincidența percepției senzitive cu intelectivul, ceea ce, în fond, nu este decît nevoia de a se descoperi trăsătura de unire dintre logic și real“ [2].

Numai că „trăsătura de unire dintre logic și real“ a fost deja descoperită acum mai bine de o sută de ani de către K. Marx și F. Engels: *Munca.*

СВОЙСТВО ПОЗНАНИЯ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Исходя из марксистского положения, что практика является узловым пунктом познания, автор раскрывает, неудовлетворительность существующих теорий о происхождении понятий и задается целью объяснить механизм перехода от чувственного к логическому.

Образование понятий обычно объясняется порочным кругом, позволяющим идеализму оборвать связь мышления с действительностью и преуменьшить таким образом познавательное значение мышления. Утверждается, что понятия образуются благодаря запоминанию общих свойств и забыванию свойств индивидуальных. Но как узнаются общие свойства, то есть свойства, которые имеют обязательно все вещи одного рода, чтобы затем их запомнить? Не это ли вопрос, на который нужно ответить? После того как были открыты существенные и общие свойства, их абстрактизация сама по себе понятна. Но нужно объяснить, как раз этот процесс нахождения общих свойств. Утверждать, что понятия образуются запоминанием общих свойств и игнорированием индивидуальных свойств, значит утверждать, что образование понятий невозможно без понятий, так как мышление может отражать общие свойства как таковые только при помощи понятий. Это значило бы, что идеализм прав, утверждая, что понятия являются или врожденными, или произвольными построениями человеческого разума. Идеализм радуется каждому пробелу знания.

---

[1] Jean Hyppolite, *Logique et existence,* Paris, 1953, p. 28, P.U.F.

[2] Francesco Morandini, *Conditions de le communication philosophique,* Actes du XI-ème Congrès int. de phil., p. 8—9.

Для диалектического материализма источник понятий больше не тайна. В процессе труда люди приходят в соприкосновение с индивидуальными свойствами вещей. В своей деятельности по изменению окружающей среды, люди изменяют не твердость камней, а только облик некоторых камней известной твердости. Но так как индивидуальные свойства вещей всегда различны, их отражение в сознании людей не закрепляется, а стушевывается, взаимно стирается, так, как это случается, когда на фотографической пластинке запечатлеваются одно на другом несколько изображений. В процессе труда чувственное отражение разных индивидуальных свойств беспрестанно тускнеет, пока, наконец, в результате постоянного воздействия на другие вещи того же рода, люди замечают общие свойства, закрепляя их отражение в понятиях путем произнесения звуковых комплексов. Чувственное отражение индивидуальных особенностей превосходится, таким образом, логическим отражением общих свойств.

Диалектико-материалистическое понимание перехода от чувственного к разумному окончательно рассеивает тайну, которой идеализм окружил источник понятий. Образование понятий — результат качественного скачка, диалектического отрицания: постепенно отрицается отражение индивидуальных свойств, сохраняется связь сознания с вещами, имеющими эти индивидуальные свойства, и таким образом образуются логические формы мышления.

Таким образом, процесс, заканчивающийся образованием понятий, заключается не в запоминании общих свойств, а, наоборот, в игнорировании индивидуальных свойств. Значит, абстрагированию предшествует и его подготавливает процесс отрицания, протекающий в процессе труда. Практика является причиной перехода от чувственного к логическому, а диалектический скачок является образом осуществления этого перехода.

В то время как домарксистские материалисты не поняли диалектического характера отражения понятий, а идеалисты опровергали отражательный характер диалектики понятий, диалектический материализм объясняет механизм качественного скачка от представлений к понятиям и дает, таким образом, впервые в истории логики научную теорию образования понятий.

Логику марксисту ясно, что, вопреки руководствам по логике, индукция является не логической формой, а гносеологическим процессом. Индукция является гносеологическим процессом, подготовляющим качественный скачок от чувственного к разумному и заканчивающимся образованием понятий и всеобщих суждений. Таким образом индукция распространяется не от менее общего к более общему, а от индивидуального к общему. Всеобщее суждение, являющееся заключением индукции, перестает быть предположительным в момент, когда практика проверила существенность отраженного им отношения.

Логическое диалектическое единство индукции и дедукции отражает действительное диалектическое единство индивидуального и общего, явления и сущности.

LA MODALITÉ DE LA CONNAISSANCE

(RÉSUMÉ)

Partant de l'idée marxiste que la pratique est le point nodal de la connaissance, l'auteur fait ressortir l'insuffisance des théories existantes concernant la genèse des notions et essaye d'expliquer le mécanisme qui permet de passer du sensoriel au logique.

La formation des notions est expliquée généralement par un cercle vicieux qui permet à l'idéalisme de rompre le lien qui existe entre la pensée et la réalité et de minimiser ainsi la valeur cognitive de la pensée. On affirme que les notions se forment par mémorisation des qualités générales et oubli des qualités individuelles. Mais comment arrive-t-on à découvrir les qualités générales, c'est-à-dire celles que possèdent nécessairement toutes les choses du même genre, pour se les remémorer ensuite ? N'est-ce point là la question même à laquelle on doit répondre ? Après que les qualités essentielles et générales ont été dévoilées, leur abstraction va de soi. Mais, ce qui exige d'être expliqué, c'est le processus grâce auquel se dévoilent les qualités générales. Prétendre que les notions se forment en retenant les qualités générales et en négligeant les qualités individuelles, revient à soutenir que la formation des notions est impossible sans les notions, puisque la pensée ne peut refléter les qualités générales, en tant que telles, qu'avec l'aide des notions. Cela signifierait que l'idéalisme a raison de prétendre que les notions sont soit innées, soit des constructions arbitraires de l'esprit humain. L'idéalisme jubile autour des lacunes de la science.

Pour le matérialisme dialectique, la source des notions n'est plus un mystère. Au cours de leur travail, les hommes viennent en contact avec les qualités individuelles des choses. Dans leur activité de transformation du milieu environnant, les hommes ne changent pas la dureté des pierres, par exemple, mais seulement l'apparence de certaines pierres d'une certaine dureté. Les qualités individuelles des choses étant sans cesse autres, leur reflet dans la conscience des hommes n'est pas consolidé, mais estompé, ces qualités s'effacent réciproquement, ainsi qu'il arrive lorsque sur un cliché photographique, plusieurs images se superposent. Au cours du travail, la réflexion sensorielle des différentes qualités individuelles pâlit continuellement et, à un moment donné, agissant toujours sur *d'autres* choses du *même* genre, les hommes surprennent les qualités générales, et fixent leur reflet dans des notions, en articulant des complexes sonores. La reflexion sensorielle des qualités individuelles est ainsi dépassée par la réflexion logique des qualités générales.

Dès que l'on comprend d'une manière matérialiste-dialectique le passage du sensoriel au rationnel, le mystère dont l'idéalisme entoure la source des notions se dissipe entièrement. La formation des notions est le résultat d'un saut qualitatif, d'une négation dialectique : on nie graduellement la réflexion des qualités individuelles, on garde le lien entre

la conscience et les choses qui possèdent ces qualités individuelles et on constitue, ainsi, les formes logiques de la réflexion.

Donc, le processus qui s'achève avec la formation des notions ne consiste pas à retenir les qualités générales, mais, au contraire, à négliger les qualités individuelles. L'abstraction est donc précédée et préparée par un processus négateur, qui se déroule pendant le travail. La pratique est la cause du passage du domaine sensoriel au domaine logique, et le saut dialectique est le mode selon lequel le passage se réalise.

Tandis que les matérialistes prémarxistes n'ont pas compris le caractère dialectique de la réflexion créant des notions, et que les idéalistes ont contesté le caractère de réflexion de la dialectique des notions, le matérialisme dialectique explique le mécanisme du saut qualitatif des représentations aux notions et donne ainsi, pour la première fois dans l'histoire de la logique, une théorie scientifique de la formation des notions.

Il apparaît clairement au logicien marxiste que, en dépit de bien des manuels de logique, l'induction n'est pas une forme logique, mais un processus gnoséologique. L'induction constitue le processus gnoséologique qui prépare le saut qualitatif du sensoriel au rationnel et qui s'achève par la formation des notions et des jugements universels. L'induction ne se déploie donc pas du moins général au plus général, mais de l'individuel au général. Un jugement universel — conclusion d'une induction — cesse d'être hypothétique, dès que la pratique a vérifié le fait que le rapport qu'il reflète est essentiel.

L'unité dialectique logique entre l'induction et la déduction reflète l'unité dialectique réelle entre l'individuel et le général, entre le phénomène et l'essence.

CU PRIVIRE LA CARACTERUL ȘTIINȚIFIC AL NOȚIUNII DE PROGRES

DE

C. BORGEANU

Ideea de progres a suscitat în jurul ei numeroase ciocniri ideologice. Insemnătatea acestei noțiuni rezultă din faptul că aproape mai mult decît oricare alta, ea a devenit un steag de luptă, un etalon în aprecierea diferitelor evenimente, clase, personalități. A discerne ceea ce este progresist de ceea ce este reacționar este sarcina nu numai a cercetătorului istoriei, dar și a luptătorului care trebuie să se orienteze în rețeaua complicată a evenimentelor sociale. Nu e de mirare de aceea că ideea de progres care în perioada revoluțiilor burgheze a evadat din paginile filozofilor și a devenit o idee extrem de populară, este astăzi obiectul sistematic al atacurilor filozofiei burgheze contemporane. Acest atac se desfășoară pe două direcții principale. Prima din aceste direcții stă în încercarea de a acredita ideea că dezvoltarea realității, îndeosebi a celei sociale, nu implică cîtuși de puțin progresul, ci dimpotrivă regresul sau stagnarea. Sînt reînviate teoriile ciclice după care nimic nou nu e sub soare, epoca noastră fiind, prin prismă istorică, contemporană cu cea a faraonilor egipteni (Toynbee).

Cea de a doua direcție de care ne vom ocupa mai de aproape în studiul de față stă în negarea caracterului științific al ideii de progres. Numeroși reprezentanți ai filozofiei și sociologiei burgheze susțin în această privință că trebuie să disociem noțiunea de evoluție sau mai bine zis de schimbare, care nu poate fi contestată, de noțiunea de progres. Aceasta din urmă ar presupune, în mod obligatoriu, o judecată de valoare, ceea ce implică după ei o apreciere subiectivă. Evoluția ar fi de aceea o noțiune științifică, iar progresul o noțiune morală. Să analizăm mai de-aproape unele argumente cu ajutorul cărora se încearcă negarea caracterului științific al noțiunii de progres.

Louis Weber [1], încearcă o critică a teoriilor asupra progresului de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și, folosind lipsurile acestor teorii, trage concluzii asupra caracterului iluzoriu al progresului în general și în special asupra progresului social.

Weber constată, pe bună dreptate, caracterul extrem de puțin precis al concepțiilor asupra progresului ale lui Condorcet, Turgot și ale pleiadei de autori care i-au urmat. Întrebarea privind sensul evoluției omului și societății ar primi, în cadrul acestor concepții, tot atîtea răspunsuri cîte păreri personale sînt. Weber crede că poate găsi două cauze ale acestei impreciziuni a diferitelor doctrine despre progres. Prima din aceste cauze se referă la caracterul extrem de complex al fenomenelor sociale. Viața socială s-ar prezenta ca fiind formată din domenii diferite care se dezvoltă pe linii diferite, adesea fără legătură între ele. Creșterea cunoștințelor omenirii nu ar fi astfel întovărășită de un progres moral. Dezvoltarea artelor n-ar avea nici ea legătură cu progresul intelectual. În general războaiele și masacrele celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea — arată Weber — dovedesc că mașina cu aburi și electricitate, drumul de fier și telegraful, n-au avut nici o influență asupra sufletului omenesc, ceea ce ne-ar duce la concluzia psalmistului: „O mie de ani înaintea ochilor tăi sînt ca o zi care trece și ca o veghe a nopții".

Cea de-a doua cauză pe care o indică Weber se referă de acum la însăși noțiunea de progres și anume la faptul că progresul nu numai în viața socială, dar chiar în biologie ar fi condiționat de judecăți de valoare care presupun un minimum de convenții asupra a ceea ce este bun sau rău, asupra a ceea ce este mai de dorit sau mai puțin de dorit. Astfel, în biologie, ideea unei ierarhii în organizare ar implica ideea unui țel existent sau fictiv către care această organizare gravitează pe măsură ce ea se complică, iar scara ierarhică constituită cu acest prilej nu poate să nu conțină elemente subiective. Weber caută să deceleze în toate doctrinele progresului aplicarea unui sofism asemănător lui „post hoc, ergo propter hoc" și anume „post hoc ergo melius hoc". Cu alte cuvinte, noțiunea de progres: 1) presupune la baza ei o judecată de valoare, o apreciere asupra a ceea ce e mai bun sau mai rău, care în concepția lui Weber ar implica un criteriu subiectiv, 2) presupune o schemă în care evenimentele succesive sînt considerate trepte progresiste în virtutea criteriului subiectiv enunțat mai sus, 3) este o noțiune net teleologică, deoarece postulează ca principiu faptul că omenirea ar tinde spre un țel, ar împlini un destin, ar tinde către realizarea din ce în ce mai completă a ei însăși. În concluzie, Weber califică toate teoriile progresului ca profesii de credință ținînd mai mult de domeniul sentimentului decît de cel al înțelegerii lucrurilor.

Mai pregnantă, mai tipică pentru încercarea de a tăgădui caracterul științific al noțiunii de progres, este analiza sociologilor americani R. M. Mac Iver și Charles H. Page [2]. Aceștia încep prin necesitatea stabilirii unei deosebiri nete între evoluția socială și progresul social. Evoluția

[1] Louis Weber, *Le rythme du progrès*, Paris, 1913.
[2] R. M. Mac Iver and Charles H. Page, *Society*, London, 1955.

societății este demonstrabilă, în timp ce progresul implică un criteriu subiectiv de valoare. Aceleași schimbări evolutive pot însemna pentru unii progres, pentru alții decadență, în conformitate cu tabela de valori de la care pornesc. Diferențierea, de exemplu, după acești autori este un fapt evolutiv. Societatea primitivă, este mai puțin diferențiată decît societatea modernă. Aceasta nu ne-ar putea duce, însă, la concluzia că ultima ar reprezenta un progres față de prima deoarece aceasta ar însemna că una este mai bună decît alta, că acceptăm un anumit ideal social. Or, din acest punct de vedere și primitivismul își are apologeții săi. Se poate susține — așa cum au făcut-o atîția — că societatea civilizată este mai coruptă, în timp ce cea primitivă este mai sănătoasă, mai naturală ș.a.m.d.

Ca demni reprezentanți ai „modului de viață american", sociologii mai sus citați văd în progres un fel de business, o problemă de cîștig și pierdere: „Orice realizare își are costul ei, și oamenii diferă adesea în a aprecia dacă nu cumva costul întrece valorile dobîndite. Popoarele primitive au dobîndit un grad mai înalt de organizare socială cu ajutorul sclavajului, dar a însemnat oare aceasta progres tot atît de sigur întrucît a însemnat evoluție? Propria noastră civilizație a înmulțit comoditățile și serviciile prin rutina mecanizată, standardizată. Avantajele și atracțiile urbanizării merg mînă în mînă cu aglomerarea și pierderea contactului liber cu natura. A cîntări cîștigul și pierderea în fiecare situație care apare este o judecată personală hazardată și totuși o astfel de socoteală este implicată în orice atribuire a progresului" [1].

În aceeași ordine de idei, Page aduce următorul tabel [2] care rezumă o cercetare monografică asupra unor popoare primitive:

	Poligamie	Nobilime	Sclavaj
Vînători inferiori	26	0	2
Vînători superiori	32	11	32
Agricultori 1	18	03	33
Păstori 1	53	20	37
Agricultori 2	43	15	46
Păstori 2	74	24	71
Agricultori 3	64	23	78

Ordinea în care sînt așezate aceste popoare în tabel este cea care corespunde gradului la care au ajuns în ceea ce privește stăpînirea naturii. Acceptînd acest criteriu evolutiv faptele arată, însă, că popoarele mai avansate din acest punct de vedere se caracterizează printr-un grad mai mare de poligamie, printr-o structură mai oligarhică și printr-un sistem de sclavaj mai generalizat. Concluzia autorilor este că realitatea infirmă diferitele criterii ale progresului.

[1] R. M. Mac Iver and Charles H. Page, *Society*, London, 1955, p. 613.
[2] *Ibidem*, p. 611.

Celelalte argumente aduse de Mac Iver și Page merg pe aceeași linie de a deosebi evoluția de progres, afirmarea evoluției depinzînd de perceperea evidențelor obiective, în timp ce afirmarea sau tăgăduirea progresului ar depinde — spun ei — de idealurile noastre și prin urmare, de temperament, de vîrstă, sau, poate chiar, de starea ficatului sau a digestiei!

Evoluția ar fi, prin urmare, un concept științific, iar progresul un concept etic, un concept de valoare. Sociologia trebuie, însă, să tindă să devină „wertfrei" să se elibereze de judecățile de valoare așa cum cere Leopold von Wiese care încheia o discuție privind această problemă cu cuvintele „judecata de valoare, adio" [1].

Scoaterea progresului din rîndul noțiunilor științifice este caracteristică și altor sociologi burghezi. Astfel, Wilfredo Pareto, mergînd în domeniul sociologiei pe aceeași linie cu Mach și Avenarius și pretinzînd să creeze o sociologie ca o știință logico-experimentală bazată exclusiv pe observarea și experimentarea faptelor, exclude din această știință progresul. După Pareto, progresul, diferitele legi de evoluție sînt antiștiințifice, constituie un cult, o teologie. Vorbind despre Condorcet, Holbach și alți ideologi ai progresului Pareto scrie: „Toți acești oameni nu-și dau seama că, cultul Rațiunii, Adevărului, Progresului și altor entități asemănătoare face parte ca toate cultele din acțiunile nelogice" [2].

Sorokin consideră și el că „teoriile progresului, cu aprecierea lor despre ce e bun și ce e rău, despre ce e progresiv și ce nu este, nu puteau exprima decît preferințele subiective ale autorilor lor și nimic mai mult" [3].

În sociologia din țara noastră, Petre Andrei, deși emite o serie de păreri înaintate în problemele sociale, este influențat și el de tendința de a considera că progresul presupune aprecierea subiectivă a valorii transformărilor. El exclude ca atare progresul din știința socială. „Evoluția și progresul trebuie să rămînă două noțiuni deosebite, fiecare cu rostul și sensul său. Politica socială se ocupă de progresul social, ea face aprecieri și formulează idealuri, pe cînd știința socială constată și explică numai ceea ce este, fără a face nici un fel de apreciere" [4].

A. Lalande, în cunoscutul său *Vocabular al filozofiei* făcînd critica noțiunii de progres, consideră și el că acesta este un termen în esență relativ deoarece depinde de opinia profesată de cel care-l folosește, de scara respectivă de valori.

Gaston Bouthoul în tratatul său de sociologie, își însușește definiția lui Hubert, după care orice progres presupune: a) o schimbare, o devenire, b) o orientare, o direcție, o intenționalitate, c) o aspirație spre mai

[1] Mac Iver și Page fac unele rezerve cu privire la cerința lui Leopold von Wiese. Ei nu exclud din sociologie studiul unor concepte ca progresul, dar nu în calitate de concepte științifice, ci de concepte etice, bazate, așa cum am văzut, pe aprecieri și evaluări subiective. Această rezervă nu schimbă însă cîtuși de puțin problema de bază a caracterizării noțiunii de progres.

[2] V. Pareto, *Traité de Sociologie générale*, Paris, 1907, vol. II, p. 1195.

[3] P. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, 1938, p. 533.

[4] P. Andrei, *Sociologie generală*, Craiova, 1946, p. 562.

bine, care necesită o judecată de valoare. La acestea Bouthoul adaugă că ideea de progres, care este evident relativă, implică, cum a văzut încă J. St. Mill, un punct de vedere utiliționist sau chiar hedonist [1].

Nu este vorba, prin urmare, de opinia unor autori izolați, ci de un punct de vedere de circulație largă, care în ciuda diferitelor nuanțe tinde să acrediteze ideea caracterului neștiințific al noțiunii de progres, ideea imposibilității unor criterii obiective ale progresului.

În cele ce urmează nu vom enunța o teorie a progresului, ci în lumina concepției materialismului dialectic vom căuta să combatem punctul de vedere expus mai sus, să dovedim existența unor criterii obiective ale progresului, caracterul științific al noțiunii de progres.

★

Dacă ideea generală de dezvoltare progresivă sau mai restrîns, ideea de progres social este contestată din atîtea puncte de vedere, să considerăm progresul într-unul din domeniile societății, unde este extrem de vizibil și ca atare greu de combătut. Ne vom referi, de exemplu, la progresul științei pentru a trage unele concluzii metodologice privind în general noțiunea de progres.

Pe ce ne întemeiem cînd vorbim despre progresul științei? Dacă parcurgem o schiță a istoriei științei, unul din primele lucruri care ne izbește este creșterea numărului disciplinelor științifice. Dacă în antichitate cunoaștem o știință generală care înglobează toate cunoștințele științifice, în epoca alexandrină începe procesul diferențierii prin dezvoltarea astronomiei, geometriei, staticei. În secolele XV—XVIII asistăm la dezvoltarea mecanicii, la apariția unor noi ramuri ale matematicii, ca geometria analitică, calculul diferențial și integral, la dezvoltarea opticii legată mai ales de succesele astronomiei, iar mai tîrziu, în secolele XVII—XVIII la dezvoltarea chimiei, botanicei, fiziologiei, biologiei. În perioada de sfîrșit a secolului al XVIII-lea și a secolului al XIX-lea, se dezvoltă termodinamica, electricitatea, chimia organică, biologia, embriologia, apoi agrotehnica, zootehnia. În perioada care începe cu secolul al XIX-lea asistăm la un proces și mai evident de diferențiere. Fiecare din științe se divide în multe alte discipline științifice. Astfel în cadrul biologiei citățm: citologia, embriologia, paleontologia, sistematica, biogeografia, biochimia, biofizica, genetica, microbiologia etc. Din acest exemplu rezultă și alt aspect al procesului de dezvoltare a științei asupra însemnătății căruia a atras atenția Engels în *Dialectica naturii*: apariția disciplinelor de contact între diferitele științe (precum chimia fizică, biochimia etc.). Nu mai insistăm asupra vastului tablou al dezvoltării științelor în epoca contemporană. Trebuie să reamintim doar de marea dezvoltare a științelor tehnice, ceea ce vorbește despre gradul înalt de folosire a științei în diferite domenii ale producției [2].

---

[1] Gaston Bouthoul, *Traité de Sociologie, deuxième partie,* Paris, 1954, p. 22—24.

[2] Datele privind dezvoltarea istorică a științelor sînt extrase în primul rînd din articolul *Știința* din *Marea Enciclopedie Sovietică,* vol. 29.

Creşterea numărului disciplinelor ştiinţifice şi procesul de diferenţiere a ştiinţei constituie un element de progres din două puncte de vedere: în primul rînd indică lărgirea ariei de aplicare a ştiinţei, extinderea cercetării ştiinţifice, cuprinderea în raza ei a unor domenii lăsate pînă astăzi în umbră, în al doilea rînd aprofundarea cercetării ştiinţifice.

Progresul în cercetarea ştiinţifică rezultă şi din analiza unui anumit domeniu al naturii sau societăţii, al modului în care ştiinţa îl explică şi îl foloseşte. Dacă ne referim astfel la cunoscutul exemplu al structurii materiei, ne putem da seama de progresul ştiinţei, comparînd atomistica naivă a antichităţii cu atomistica mecanicistă şi, în sfîrşit, cu atomistica modernă în care triumfă ideile dialecticii materialiste. Fiecare din aceste etape a putut constitui un progres faţă de cea anterioară tocmai pentru că a folosit descoperirile acesteia, a sezisat lipsurile ei pe baza noilor date ale practicii, ale experienţei şi a reuşit să le îndrepte, ridicînd teoria respectivă pe o treaptă mai înaltă.

Chiar din aceste date sumare, rezultă că stabilirea progresului în ştiinţă nu presupune rezolvarea unei probleme etice. De asemenea, nu poate fi vorba nici de criterii subiective infinit variabile. Nu există posibilitatea ca în mod subiectiv să concepem superioritatea teoriei flogisticului faţă de teoria modernă a arderilor. Teoria modernă a arderilor este superioară teoroiei flogisticului, deoarece înlocuieşte o ipoteză neverificată de practică cu o explicaţie confirmată de practică. Teoria relativităţii reprezintă un pas înainte faţă de mecanica clasică newtoniană, deoarece cuprinde un cîmp mai larg de fenomene, făcînd din vechea mecanică doar un caz particular al ei. Chiar preopinenţii noştri nu ne pot refuza această constatare. Astfel Mac Iver şi Page admit, cu anumite restricţiuni, un progres întru-un domeniu concret, economic sau material, dar revin asupra îndoielii lor în ce priveşte importanţa acestui din urmă progres parţial pentru progresul general. Cu alte cuvinte, în exemplul nostru, dacă ştiinţa progresează, aceasta nu ne-ar spune încă nimic despre progresul în ansamblu al societăţii deoarece, după unii, progresul ştiinţei ar fi un rău, ar duce la schematizare, la mecanizare, la sterilitate morală etc. Prin urmare numai prin problema criteriului ultim, problema progresului ar reveni din nou în domeniul eticului şi deci, după autorii citaţi, în domeniul subiectivului. Analiza acestei probleme a progresului ştiinţei în ansamblul societăţii o vom face mai tîrziu. Pînă atunci să încercăm să tragem unele concluzii metodologice privind problema progresului ştiinţific.

Din datele prezentate înainte au reieşit unele criterii ale progresului care par oarecum evidente: lărgirea ariei de cercetare, aprofundarea obiectului etc.... De unde rezultă aceste criterii şi pentru ce au acest caracter aproape evident? Ele rezultă din analiza însăşi a esenţei ştiinţei. Ştiinţa este un ansamblu de cunoştinţe asupra legilor naturii şi societăţii, cunoştinţe care sînt descoperite în procesul practicii sociale şi servesc acestei practici, transformării naturii şi societăţii. De aici rezultă două criterii indisolubil legate între ele pentru stabilirea dezvoltării progresive a cercetării ştiinţifice: 1) gradul de aprofundare al cunoştinţelor (acesta se măsoară mai ales prin sfera verificării practice experimentale a legilor — de exemplu trecerea de la ecuaţiile lui Boyle-Mariotte la cele ale lui

Wan der Waals presupun luarea în considerare a unui număr mai mare de gaze la care relația între presiune și volum nu era verificată prin primele ecuații), 2) aplicarea practică a cunoștințelor științifice. În lumina acestor criterii principale pot fi luați în considerare o serie de alți indici, de exemplu numărul și amploarea instituțiilor științifice, numărul persoanelor care se ocupă cu cercetarea științifică și care desigur influențează progresele ei, gradul de răspîndire al cercetărilor științifice în masele populare, nivelul general de instrucție etc.... Pe baza acestor criterii, progresul științei este ușor vizibil și măsurabil.

În marea competiție științifică care se desfășoară actualmente între socialism și capitalism, Uniunea Sovietică a obținut succese remarcabile. Cauzele acestor succese rezidă în noua orînduire socială care a dat impulsuri noi progresului științific — progres care poate fi stabilit pe linia tuturor criteriilor enunțate mai sus. Aceste criterii, după cum s-a arătat rezultă din însăși existența fenomenului dat, nepresupunînd nici o apreciere subiectivă. Aici nu putem spune că ceea ce dintr-un punct de vedere e progres, dintr-altul e regres, deoarece punctul de vedere, criteriul progresului rezultă din însuși fenomenul dat, din analiza esenței sale și nu poate fi schimbat cu altul după bunul nostru plac.

Stabilirea criteriilor progresului științei nu înseamnă însă, totodată demonstrarea acestui progres. Pentru aceasta este necesară o analiză amănunțită a istoriei științei, etapă cu etapă pe baza criteriilor indicate mai sus. De asemenea este necesar să privim dezvoltarea științei, în strînsă legătură cu producția și cu alte elemente ale procesului social pentru a ne da seama de cauzele progresului în știință, să cercetăm contradicțiile care stau la baza acestui progres. În cadrul articolului nu au fost date decît cîteva indicații necesare pentru stabilirea criteriilor dezvoltării progresive. Numai analiza amănunțită ne poate duce, însă, la concluzia dacă dezvoltarea științei urmează un progres continuu sau întrerupt, care sînt epocile de progres mai rapid sau de stagnare etc.

În această lumină trebuie combătută încercarea de a dizolva ideea de dezvoltare progresivă în cea de schimbare în timp. Cu alte cuvinte, dacă nu acceptăm că progresul implică o apreciere care rezultă dintr-un anumit ideal moral, dezvoltarea progresivă s-ar reduce doar la o succesiune de stadii în timp, un stadiu fiind în mod automat declarat progresiv față de cel dinaintea lui. Noțiunea de progres ar deveni, prin urmare, superfluă. În fapt însă problema nu se pune așa. Desigur dezvoltarea în liniile ei mari este o dezvoltare progresivă. De la o epocă la alta, știința înaintează. Dar n-am putea spune cîtuși de puțin acest lucru pentru orice fragment de timp. Cele întîmplate în 1922 nu sînt în mod obligatoriu mai avansate față de cele din 1921 numai pentru că sînt într-un an mai tîrziu. Există momente cînd dezvoltarea științei are loc mai rapid sau mai încet, există chiar momente de stagnare sau de regres. Criteriul timpului, criteriul „succesiunii" nu este deci suficient pentru stabilirea dezvoltării progresive.

În această privință merită să amintim unele idei ale savantului englez Bernal asupra istoriei științei. În cartea sa *Știința în istoria societății*, profesorul Bernal stabilește, pe baza unui vast material documentar,

cinci epoci de progres ale științei [1] : 1) perioada apariției culturii primitive, 2) perioada de înflorire culturală a Greciei antice, 3) perioada secolelor al XVI-lea și al XVII-lea în Europa, 4) perioada revoluției industriale în Anglia, 5) perioada contemporană caracterizată prin apariția orînduirii socialiste, cu marile realizări științifice și lupta între socialism și capitalism. După cum se vede, acestea sînt perioade destul de restrînse în raport cu întreaga istorie a omenirii, restul perioadelor reprezentînd un tmpo mai puțin accelerat, momente de stagnare și chiar de regres.

În această periodizare, Bernal socotește ca esențială pentru dezvoltarea științei, legătura acesteia cu practica, legătura dintre teoria științifică care cercetează legile naturii și tehnica care mijlocește aplicarea ei în practică. Datorită unui complex de împrejurări, adesea curentul științei și cel al tehnicii nu au fost suficient de legate unele de altele, ceea ce a făcut ca unul să nu fie destul de rodnic, iar celălalt să meargă pe linia repetării șabloanelor. Numai în astfel de perioade ca cele menționate mai sus, împrejurările sociale au facilitat drumul comun al științei și tehnicii, ceea ce a dus la înflorirea amîndurora.

Analiza lui Bernal ca și faptele citate în sprijinul ei pot cere anumite corecturi. Important din punct de vedere metodologic este, însă, problema criteriilor progresului. Aceste criterii nu sînt subiective, nu sînt impuse în mod dogmatic științei, ci rezultă din analiza esenței ei. Important este de asemenea faptul că progresul științei nu este conceput ca un proces liniar, ci comportînd perioade de încetinire sau de stagnare care pot fi apreciate tocmai în lumina criteriilor enunțate mai sus.

Încheind această scurtă prezentare a problemei progresului în știință putem trage următoarele concluzii metodologice: Noțiunea de progres în știință nu implică o apreciere prin prisma unui ideal moral și nu presupune criterii subiective. Criteriul progresului nu trebuie căutat în afara sferei de fenomene pe care o cercetăm, ci în însăși esența acestora. Analiza esenței domeniului respectiv de fenomene, a contradicțiilor și legilor specifice acestui domeniu ne indică și linia generală de orientare a dezvoltării acestuia. Ceea ce corespunde acestei linii, ceea ce corespunde criteriilor care rezultă din analiza esenței obiectului sau domeniului de fenomene dat este progresiv. În cazul opus avem de-a face cu fenomene de regres sau de stagnare.

★

Un alt exemplu de dezvoltare progresivă, la care ne vom referi, pe scurt, este cel al progresului biologic. Acesta a jucat un rol însemnat în dezvoltarea istorică a teoriilor despre progres. Teoria evoluționistă fundată de Darwin a dovedit, pe baza unui uriaș material faptic, că natura vie se dezvoltă de la inferior la superior. Expunînd teoria lui Darwin, Engels arată că acele caractere individuale avantajoase în lupta pentru existență au tendința de a se dezvolta, de a se transmite prin ereditate, iar dacă apar la mai mulți indivizi din aceeași specie, de a progresa prin ereditate acumulată în direcția în care au pornit.

[1] J. Bernal, *Nauka v istorii obșcestva*, trad. rusă, Moscova, 1956, p. 654—655.

Nu ne vom opri aici la analiza fondului problemelor pe care le ridică progresul biologic, ci vom căuta să sesizăm doar unele aspecte cu caracter metodologic. Diferiți savanți și cercetători acceptînd progresul biologic, se pun pe diferite poziții în ce privește criteriile acestui progres. Astfel pentru unii criteriul determinant îl constituie complicarea organizării și diferențierii (Komarov), pentru alții creșterea vitalității (Severțov) sau creșterea ariei ecologice (Davitașvilli). Nu este de competința noastră să intervenim în această dispută. Am remarcat-o doar în legătură cu încercarea de a trage de aici concluzii net relativiste subiectiviste despre imposibilitatea stabilirii vreunui criteriu obiectiv al progresului (exemplu paleontologul american Simpson care scoate noțiunea de progres din sfera cunoștințelor științifice).

Asemenea concluzii subiectiviste nu sînt însă justificate. Fiecare savant din cei enumerați apărîndu-și punctul de vedere pornește de la o anumită concepție asupra esenței fenomenului respectiv, de unde decurg și criteriile respective. Criteriile progresului rezultă așa cum am văzut, din analiza esenței fenomenului sau grupului respectiv de fenomene. Pătrunderea din ce în ce mai profundă a acestei esențe poate duce de aceea la corecturi în ce privește definirea orientării dezvoltării progresive. Nu se schimbă, însă, dezvoltarea progresivă care este un proces obiectiv, ci se desăvîrșesc cunoștințele noastre despre această dezvoltare și criteriile ei. Înseamnă oare, însă, aceasta subiectivism, arbitrariu în stabilirea criteriilor progresului ? Fără îndoială că nu, deoarece altfel ar însemna că întreaga știință biologică, studiul esenței fenomenelor biologice ar fi un domeniu al arbitrariului. Lupta de opinii, studiul mai aprofundat al fenomenelor și mai ales practica vor stabili de partea cui este dreptatea, vor preciza esența fenomenelor dezvoltării biologice și implicit criteriile progresului biologic.

Schimbarea și perfectarea criteriilor progresului ca și lupta de opinii în jurul acestor criterii sînt inerente procesului dezvoltării științei. Ea nu dezminte caracterul științific al noțiunii de progres, ci pune în evidență o problemă extrem de importantă pentru acesta : relativitatea criteriilor obiective ale progresului în limitele uneia și aceleiași sfere de fenomene.

Evoluția progresivă a lumii organice pune, însă, în lumină și alte aspecte ale problemei relativității criteriilor progresului, sau, mai bine-zis, a caracterului concret al acestor criterii.

Să luăm în considerare astfel grupul vertebratelor superioare și al plantelor superioare. În timp ce mobilitatea constituie după unii biologi un criteriu esențial al dezvoltării progresive în condiții egale date, ale vertebratelor superioare, pentru plantele superioare este dimpotrivă caracteristică imobilitatea, legătura trainică cu substratul. Rezultă de aici că chiar în cadrul aceluiași domeniu în mod concret în cadrul evoluției biologice, criteriile progresului nu sînt pe deplin aceleași. Problema particularizării criteriilor progresului pe diferite trepte ale dezvoltării este importantă pentru caracterizarea noțiunii de progres așa cum se va vedea la analiza progresului social.

Un alt aspect al dezvoltării progresive, important din punct de vedere metodologic, se referă la desăvîrșirea diferitelor organe sau părți ale

corpului. Paleontologul sovietic Davitașvilli [1] consideră, în această privință, că nu putem vorbi despre dezvoltarea progresivă a unui organism sau a unei părți a acestuia, făcînd abstracție de perfecționarea organismului în ansamblul său. El consideră de aceea că nu se poate vorbi, de exemplu, despre dezvoltarea progresivă a degetului al treilea mijlociu la unele copitate, dacă nu avem în vedere progresul întregului animal. Există cazuri cînd dezvoltarea unor organe întovărășește schimbări radicale regresive ale unor specii. În schimb în alte cazuri dezvoltarea progresivă este întovărășită de reducerea, de slăbirea anumitor organe. Semnalăm această constatare deoarece ea ridică problema diferitelor linii de dezvoltare în cadrul unui complex de fenomene și a raportului dintre aceste linii și dezvoltarea progresivă în ansamblu a complexului respectiv. Și această problemă este foarte importantă pentru caracterizarea dezvoltării progresive a fenomenelor.

Problema progresului biologic se pune astfel principial la fel ca și în cazul progresului științei. Analiza esenței fenomenului biologic duce la stabilirea unor criterii obiective, în lumina cărora se poate vorbi despre un organism că este mai desăvîrșit sau mai puțin desăvîrșit. Stabilirea criteriilor progresului biologic nu are nici ea nimic comun cu vreun ideal moral. Faptul că o specie este superioară alteia, nu implică nici o apreciere etică. Pe baza acestor criterii obiective, cercetarea concretă a dezvoltării seriei vegetale și animale duce la concluzia progresului biologic care așa cum arată stadiul actual al dezvoltării științei nu este nici el liniar, ci prezintă momente de stagnare și de regres.

Importanța metodologică a observațiilor anterioare privind progresul biologic pentru progresul social, ar putea fi confestată sub motivul că ordinea istorică socială și cea biologică sînt radical diferite și ca atare progresul biologic nu poate avea nimic comun cu progresul istoric social. Lucrul acesta este fără îndoială adevărat dacă ne referim la criteriile progresului care se deosebesc în mod radical în raport cu obiectul care se dezvoltă, care progresează. El nu este, însă, adevărat dacă ne referim la noțiunea de progres care este o noțiune generală. Greșeala lui Spencer, de exemplu, nu era aceea de a fi imaginat o linie unică de dezvoltare progresivă care străbătea atît natura cît și societatea, ci de a fi simplificat și vulgarizat problema, prin stabilirea unui criteriu unic, absolut, al progresului, *criteriul* diferențierii și integrării, criteriu care dacă este valabil în anumite limite în lumea biologică este foarte ușor infirmat în dezvoltarea societății. Lucrul acesta a fost subliniat și de o serie de filozofi burghezi ca Lalande, care arată că în domeniul dreptului sau al limbii, dezvoltarea progresivă nu presupune un proces de diferențiere, ci, după expresia lui Lalande, un proces de asimilare adică o simplificare, o unificare.

Unilateralitatea mecanicistă nu rezidă, prin urmare, în acceptarea unei noțiuni generale de progres, ci în absolutizarea unui criteriu al progresului, în definirea progresului prin unul din criteriile sale, care, prin firea lucrurilor, nu poate avea decît o valabilitate restrînsă. În această ordine de idei

[1] A. S. Davitașvilli, *Ocerki po istorii ucenia ob evolutionnom progrese*, Moscova, 1956.

ar putea fi discutată și justețea afirmației întîlnită în literatura filozofică, după care dezvoltarea ascendentă progresivă ar fi o dezvoltare de la simplu la complex. Formularea lui Stalin din lucrarea *Despre materialismul dialectic și istoric* trebuie înțeleasă în sensul că dezvoltarea de la simplu la complex este un exemplu caracteristic de dezvoltare ascendentă progresivă și nu un criteriu absolut al acesteia. Într-adevăr în viața socială într-o serie de domenii tendința progresivă nu este totdeauna de complicare, ci adesea de simplificare. Problema perspectivei dezvoltării organizării sociale în drumul spre comunism este foarte interesantă de studiat sub acest unghiu de vedere.

★

După ce am analizat două exemple de dezvoltare progresivă — unul privind progresul biologic, altul privind un aspect al progresului social — ne vom referi la problema progresului societății în ansamblul ei, la problema progresului istoric.

Pentru a stabili caracterul științific al noțiunii de progres aplicată la societate va trebui să răspundem în primul rînd la întrebarea de ce sînt atît de vulnerabile diferitele doctrine asupra progresului și a legilor sale care au avut o perioadă de înflorire la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, deoarece caracterul neștiințific al acestor doctrine a putut duce pe unii la concluzia caracterului neștiințific al concepției despre progres în general.

Răspunsul la această întrebare rezultă din aplicarea considerentelor metodologice expuse în prima parte a lucrării la problema progresului societății în ansamblul ei. A rezultat că criteriile progresului nu trebuie căutate în afara fenomenului respectiv, ci în însăși esența acestuia, că înțelegerea profundă a fenomenului, ne duce la înțelegerea tendințelor sale de dezvoltare, implicit al progresivității sale. Concepția care stătea la baza teoriilor progresului unui Condorcet sau Turgot era însă net idealistă. Ea pornea de la ideea abstractă a perfectibilității continue a omului a cărui esență era considerată spirituală. Condorcet își intitulează chiar opera sa „Schiță a unui tablou istoric a progresului spiritului omenesc". Neînțelegerea esenței materiale a fenomenului social, duce, însă, așa cum a arătat Lenin, la imposibilitatea aplicării criteriului repetării, la imposibilitatea fundamentării oricărei legi sociologice, inclusiv cea a progresului social. Ideea dezvoltării științei și răspîndirii instrucției, ca un criteriu fundamental al progresului este extrem de limitată, expunîndu-se imediat argumentele arătate în prima parte a lucrării privind complexitatea fenomenului social și necesitatea unei tabele de valori prestabilite și subiective. Criteriul creșterii egalității oamenilor suferă și el de același viciu. Se știe, de exemplu, că trecerea spre socialism implică la un anumit moment și în anumite condiții abolirea unei egalități formale, privarea de drepturi politice a unei categorii de exploatatori. Aceasta ar fi un regres după teoria egalitarismului formal, dar în realitate reprezintă un progres esențial.

Chiar gînditorii burghezi, adepți ai progresului, au intuit unele din aceste teze căutînd să îmbunătățească, să corecteze teoria progresului

istoric. Rămînînd, însă, pe poziții idealiste, aceste corecturi n-au avut un caracter prea eficient. Este interesantă, în această privință, concepția despre evoluția progresivă a gînditorului romîn A. D. Xenopol. Acesta sezisează în primul rînd unilateralitatea diferitelor teorii idealiste asupra progresului. El îi critică astfel pe Buckle și pe du Bois-Reymond pentru faptul că exagerează însemnătatea dezvoltării științei, făcînd din aceasta criteriul absolut al progresului. Xenopol nu reușește, însă, să găsească adevărata cauză a acestei unilateralități și rămînînd pe terenul idealismului caută s-o înlăture îmbinînd criteriul adevărului obținut pe calea științelor exacte cu alte criterii de aceeași natură : adevărul obținut pe calea filozofiei, criteriul frumosului și criteriul privind ceea ce e just și nejust.

Xenopol, afirmînd teza după care evoluția geniului uman s-ar fi făcut în primul rînd pe tărîmul ideilor, intuiește totuși inconsistența acestei teze subliniind că ideile prin ele însele constituie pentru mersul evoluției o bază unică mai puțin stabilă decît formele vieții materiale, că ideile trăiesc de la o zi la alta, încorporate uneori în acțiuni, cel mai adesea, în formele fugitive ale limbii. Concluzia lui Xenopol este că, în ceea ce privește progresul istoriei, trebuie luate în considerare numai acele idei generale care sînt împărtășite de un grup social mai mult sau mai puțin mare. El își dă seama că „evoluția care are nevoie de un teren de o anume consistență pentru a-și exercita acțiunea sa modificatoare, n-ar putea alege acela al ideilor individuale, a căror existență este efemeră ; în mod necesar, va trebui ca ea să acționeze asupra ideilor celor mai stabile, asupra acelora de caracter general, obiectiv" [1]. Rămînînd idealist, Xenopol, își dă seama de necesitatea unui teren consistent pentru fundamentarea evoluției progresive a societății. El nu poate, însă, depăși această constatare.

Numai materialismul istoric, dînd o explicație științifică a fenomenului social, poate fundamenta o teorie științifică a progresului. Expunerea succintă a tezelor fundamentale ale materialismului istoric făcută de Marx în Introducere la *Contribuțiuni la critica economiei politice* conține în același timp o expunere a concepției științifice despre progres.

Enunțînd dialectica forțelor și relațiilor de producție și conflictul dintre ele care duce la revoluția socială și la schimbarea unei formațiuni sociale prin alta, Marx arată că o formație socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forțele de producție pentru care ea era destul de largă și noile relații de producție, superioare, nu apar niciodată înainte de a se fi copt chiar în sînul vechii societății, condițiile lor materiale de existență. Superioritatea noilor relații de producție rezultă tocmai din faptul că ele apar pe baza forțelor de producție dezvoltate care depășesc cadrul vechilor relații de producție și cer un nou cadru de dezvoltare. De aici și concluzia lui Marx că „în linii generale modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez modern pot fi numite epoci de progres ale formației economice a societății".

Desigur această idee genială nu era la început — așa cum arată Lenin — decît o ipoteză de lucru. Marx a verificat însă această ipoteză transformînd-o într-o teorie științifică prin analiza pătrunzătoare a uneia

[1] A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 220.

din formațiile economice ale societății, cea capitalistă. El nu a pornit de la noțiunea de societate în general sau de progres în general, ci de la o anumită societate, de la un anumit progres. Analizînd mișcarea societății capitaliste, Marx constată progresul acestei orînduiri față de feudalism. El era ultimul care să nu seziseze numeroasele racile ale capitalismului, dar aceasta nu-l împiedica să vadă caracterul său progresist în raport cu orînduirea anterioară. Polemizînd în *Mizeria filozofiei* cu acei care vedeau soluționarea antagonismelor capitalismului în reîntoarcerea la trecut, Marx scrie :

„În societatea actuală, în industria bazată pe schimburile individuale, anarhia, care este izvorul atîtor mizerii, este în același timp izvorul oricărui progres.

Deci, din două una :

Sau vreți justele proporții ale secolelor trecute, cu mijloace de producție ale epocii noastre, și atunci sînteți reacționari și utopiști în același timp.

Sau vreți progresul fără anarhie : atunci, pentru a păstra forțele productive, renunțați la schimburile individuale" [1].

Reluînd aceste teze, împotriva romantismului economic, care critica capitalismul pe tema instabilității lui, Lenin arată că această instabilitate, „este un uriaș factor de progres care accelerează dezvoltarea societății și atrage în vîltoarea vieții sociale mase din ce în ce mai mari ale populației, făcîndu-le să reflecteze asupra rînduielilor acestei vieți și „să-și făurească fericirea singure" [2]. Mai departe, Lenin concretizează și mai mult elementele de progres ale dezvoltării capitalismului ; „Dezvoltarea forțelor de producție, socializarea muncii în cadrul întregii societăți, creșterea mobilității populației și a conștiinței ei etc. ..." [3].

Progresul pe care-l reprezintă capitalismul în dezvoltarea socială rezultă din două elemente : 1) necesitatea istorică cu care apare pe baza condițiilor materiale create de feudalism, 2) faptul că el creează noi condiții materiale care asigură mișcarea mai departe a societății. Cu alte cuvinte, capitalismul neagă feudalismul, pregătind condițiile propriei sale negări și înlocuirii sale printr-o orînduire superioară. În *Capitalul*, Marx a analizat în mod concret acest proces, dovedind că tot atît de inevitabil cum capitalismul a înlocuit feudalismul, tendința istorică a dezvoltării capitalismului duce la înlocuirea lui inevitabilă printr-o nouă orînduire socială, capabilă să asigure dezvoltarea mai departe a societății.

Extinderea analizei făcută de Marx capitalismului la celelalte orînduiri sociale, a dus la fundamentarea științifică a concepției materialiste asupra istoriei.

Concepția materialistă a istoriei pune în centrul ei noțiunea de formațiune social-economică care nu însemnează altceva decît societatea într-o etapă dată a dezvoltării acesteia. Formațiunea social-economică este caracterizată printr-un anumit tip de relații de producție care corespund unui

[1] Karl Marx, *Mizeria filozofiei*, Ed. P.C.R., 1947, p. 62.
[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 2, p. 202.
[3] *Ibidem*, p. 204.

nivel determinat al forțelor de producție și pe care se etajează întreaga suprastructură cu variatele ei forme.

Analiza noțiunii de formațiune social-economică constituie baza teoriei progresului în concepția materialistă a istoriei, deoarece ea ne dă esența fenomenului social și totodată criteriile fundamentale ale dezvoltării progresive ale acestuia.

Vechile teorii asupra progresului erau vulnerabile, datorită faptului că unilateralizau arbitrar o anumită latură a procesului social, ridicînd-o la rangul de criteriu fundamental al progresului. În noțiunea de formație social-economică, pe baza concepției materialiste asupra istoriei, este inclusă, însă, o ierarhizare a fenomenelor sociale, în sensul că la temelia acestora stă un anumit mod de producție caracterizat prin anumite relații de producție corespunzătoare unui anumit nivel al forțelor de producție. Criteriul fundamental al progresivității rezidă așadar în succesiunea modurilor de producție, a relațiilor de producție care le caracterizează. Aici nu mai este vorba de o latură a procesului social arbitrar aleasă, deoarece modul de producție determină ansamblul fenomenelor sociale, dezvoltarea progresivă a acestuia însemnînd într-o măsură mai mare sau mai mică, mai curînd sau mai tîrziu și dezvoltarea progresivă a celorlalte laturi ale procesului social.

Concepția materialistă a istoriei înlătură argumentul de care ne-am izbit de atîtea ori și care contestă noțiunea științifică de progres pe motivul că ea ar presupune o tabelă arbitrară de valori, criterii subiective. Într-adevăr progresul conceput ca o succesiune a formațiilor social-economice nu implică la baza sa nici un criteriu de valoare și cu atît mai puțin vreo apreciere subiectivă. A spune că orînduirea feudală reprezintă un progres față de orînduirea sclavagistă nu înseamnă a afirma că prima este mai bună decît a doua, nu înseamnă a ne situa pe pozițiile feudalismului, a accepta valorile acestuia. Constatarea progresului social este rezultatul analizei fenomenelor sociale care ne indică esența acestora și tendința lor de dezvoltare.

Obiecțiunea care s-ar mai putea aduce unei atari noțiuni de progres ar fi caracterul ei superfluu, identificarea ei cu evoluția în timp, ale cărei trepte ar fi prin definiție calificate drept etape ale progresului. Ne-am mai referit la această obiecție cînd am vorbit despre dezvoltarea științei și într-o anumită măsură argumentele aduse acolo pentru dezvoltarea progresivă a unui fenomen social sînt valabile pentru societate în ansamblul ei. Progresul social este o lege a dezvoltării istorice. În ansamblul ei societatea se dezvoltă pe o linie ascendentă de la inferior la superior, dar aceasta nu înseamnă că fiecare moment al dezvoltării sociale reprezintă un progres față de cel anterior. În această privință trebuie să ținem seama de următoarele elemente: În primul rînd faptul că dezvoltarea societății nu este un proces liniar, că ea prezintă meandre, ocolișuri, dări înapoi. Criteriul progresivității ne dă posibilitate tocmai să apreciem ce reprezintă un pas înainte și ce reprezintă un pas înapoi sau o stagnare. În al doilea rînd dezvoltarea diferitelor țări și popoare este inegală, această inegalitate putînd fi de asemenea apreciată în lumina criteriului materialist-istoric al progresului social. În al treilea rînd o orînduire socială repre-

zentînd un progres față de cea anterioară, poate avea în dezvoltarea sa stadii ascendente și descendente. Astfel capitalismul în ansamblul său este o orînduire superioară feudalismului, dar capitalismul prezintă în dezvoltarea sa un stadiu ascendent cînd relațiile de producție capitaliste dau cîmp liber de dezvoltare forțelor de producție și un stadiu cînd apar cunoscutele fenomene de stagnare, de parazitism, de regres care dovedesc că aceste relații și-au epuizat posibilitățile lor și că s-au creat condiții materiale pentru apariția unor noi relații de producție, superioare. În al patrulea rînd, progresul în societatea bazată pe clase antagoniste are loc prin antagonisme, prin lupta dintre forțe opuse. Aceste forțe și acțiunile lor istorice, sînt progresiste sau reacționare în raport cu poziția lor față de cerințele obiective ale dezvoltării societății.

O problemă extrem de importantă pentru înțelegerea progresului social este cea a diferitelor linii de dezvoltare progresivă. Am arătat înainte că noțiunea de formațiune social-economică implică o ierarhizare a diferitelor laturi ale procesului social. Principala linie de dezvoltare progresivă în cadrul acestei ierarhizări este cea a modurilor de producție a relațiilor de producție și a forțelor de producție corespunzătoare.

Relațiile de producție sînt determinate de un anumit nivel al forțelor de producție și la rîndul lor ele permit o anume dezvoltare a forțelor de producție, un anumit ritm de dezvoltare a acestora. Apariția unor noi relații de producție aduce noi legi și forțe motrice ale dezvoltării societății, un nou mod de organizare a muncii, noi stimulente în producție, cu alte cuvinte condiții care favorizează dezvoltarea și folosirea mijloacelor de producție, progresul tehnic, dezvoltarea științei și folosirea ei în producție, creșterea îndemînării oamenilor în producție. Una din categoriile care exprimă în modul cel mai plastic modul în care un anumit tip de relații de producție influențează dezvoltarea forțelor de producție, cu alte cuvinte exprimă eficiența stimulentelor și condițiilor create de aceste relații, este productivitatea muncii. În acest sens Lenin vorbea despre productivitatea muncii ca principal criteriu pentru aprecierea superiorității unei noi orînduiri sociale. Productivitatea muncii măsoară rezultatele activității productive a oamenilor într-o perioadă de timp. Ea depinde de volumul și de eficacitatea mijloacelor de producție, de organizarea procesului de producție, de media de îndemînare a muncitorilor, de gradul de dezvoltare a științei și a aplicabilității sale tehnologice etc. Cu alte cuvinte productivitatea muncii depinde de nivelul forțelor de producție, de condițiile și stimulentele pe care le creează relațiile de producție pentru dezvoltarea lor.

Un element foarte important privind superioritatea unor relații de producție asupra altora este ritmul creșterii productivității muncii. În această privință trebuie arătat că în U.R.S.S., creșterea anuală a productivității muncii reprezintă 6—8% în timp ce în S.U.A. ea este de numai 1,5—2%. Dacă analizăm dinamica productivității muncii între 1913—1955, constatăm că ea a crescut în U.R.S.S. de 8 ori, în S.U.A. de 2 ori, în Anglia de 1,4 ori, în Franța de 1,75 ori (datele după A. Alexeev). Acest ritm al creșterii productivității muncii constituie o garanție a îndeplinirii sarcinii fundamentale subliniate la Congresul al XX-lea al P.C.U.S. de a ajunge și întrece țările capitaliste în ce privește producția pe cap de locuitor.

Iată deci mai întîi în sfera producției, o serie de linii de dezvoltare progresivă : relațiile de producție, avînd la bază relațiile de proprietate, productivitatea muncii, progresul tehnic, volumul mijloacelor de producție, gradul de îndemînare a muncitorilor. A rezultat din cele anterioare că aceste linii de dezvoltare se întrepătrund și că în ultimă instanță noua orînduire socială cu relațiile ei de producție avansate crează condiții pentru dezvoltarea progresivă pe fiecare din aceste linii. Bineînțeles, însă, că acest proces nu are loc automat și că pot interveni discrepanțe între diferitele linii datorită unor cauze obiective sau subiective.

In China, de exemplu, există relații de producție socialiste, dar forțele de producție sînt mai înapoiate decît într-o serie de țări capitaliste. Elementul hotărîtor într-o asemenea situație îl constituie, însă, relațiile de producție, deoarece în ultimă instanță ele vor determina o înflorire rapidă a forțelor de producție.

În aprecierea dezvoltării progresive trebuie să mai ținem seama și de o serie de alte linii de dezvoltare : creșterea rolului maselor, ritmul de dezvoltare al societății, dezvoltarea diferitelor elemente ale suprastructurii etc. Fiecare din aceste linii își are criteriile ei particulare de dezvoltare progresivă așa cum am văzut de exemplu în cazul științei. In general, aceste criterii sînt strîns legate de criteriul esențial al dezvoltării orînduirii sociale dar pot exista devieri, rămîneri în urmă care sînt apreciate în raport cu dezvoltarea bazei orînduirii. In fiecare din aceste domenii, progresist este ceea ce se dezvoltă în sensul principal al dezvoltării societății, ceea ce corespunde necesităților istorice concrete, ceea ce contribuie la înlocuirea orînduirii vechi, perimate, cu una nouă, sau la întărirea celei noi.

Ținînd seama de existența acestor variate linii de dezvoltare putem înțelege caracterul contradictoriu al progresului în societatea bazată pe clase antagoniste. Se știe astfel că dezvoltarea societății nu este întovărășită totdeauna de o creștere a nivelului de viață al maselor muncitoare, ci de cele mai multe ori, dimpotrivă. De asemenea dezvoltarea tehnicii, automatizarea de exemplu, care constituie un vădit progres duce în capitalism la creșterea șomajului. Dacă ne referim la începuturile societății, succesele obținute în lupta cu natura, primele sale manifestări de stăpîn al naturii, sînt plătite prin robia unui om față de celălalt. Acest caracter contradictoriu al progresului arată varietatea și specificul împletirii liniilor de dezvoltare în condițiile societății bazată pe clase antagoniste. Numai în condițiile societății socialiste și organizării planice a societății, orientarea diferitelor linii de dezvoltare istorică devine armonizată, progresul își pierde caracterul său antagonist. De abia în aceste condiții o dată cu dezvoltarea uriașă și multilaterală a societății, se deschid largi posibilități pentru desfășurarea tuturor capacităților de creație umană. Dacă pînă aici — cum arată Marx — progresul era într-un anume sens, îndreptat împotriva masei omenirii, în socialism, progresul, care este rezultatul acțiunii maselor se face în întregime pentru aceste mase.

În lumina celor spuse mai sus devin explicabile datele din tabelul cu ajutorul cărora Page căuta să demonstreze relativitatea oricărui progres. Dacă trecerea unor triburi de la un stadiu mai înapoiat la altul mai

avansat se face cu prețul întăririi sclaviei, aceasta nu exprimă decît caracterul antagonist al progresului, dar nu infirmă dezvoltarea progresivă.

A rezultat din cele precedente că noțiunea de progres are un caracter științific, că pentru stabilirea ei nu este necesar nici un criteriu subiectiv arbitrar. Criteriile dezvoltării progresive decurg din analiza fenomenului social, a esenței sale, a tendințelor sale de dezvoltare. Ceea ce corespunde acestor tendințe fundamentale este progresiv. Analiza istoriei societății dovedește că progresul este o lege a dezvoltării istorice, jaloanele care despart diferitele orînduiri sociale fiind jaloane ale dezvoltării ascendente progresive. Caracterul de lege al dezvoltării progresive nu exclude perioade de relativ regres, nu exclude existența unor forțe reacționare care să încerce să oprească dezvoltarea sau chiar s-o dea înapoi. De aici și importanța criteriilor cu ajutorul cărora stabilim ce este progresiv și ce reacționar într-un anume fenomen social.

Orientarea sociologică în problema progresului, combătută în articolul de față, constă în aceea că vedea specificul noțiunii de progres într-o judecată de valoare, într-o apreciere de ordin moral. Pornind de la acest specific, sociologii respectivi considerau că aprecierea respectivă implică criterii arbitrare subiective, ceea ce ar exclude noțiunea de progres din sfera științei. Progresul ar fi doar un ideal etic sau politic, variabil corespunzător grupului social sau chiar individului care-l emite. În ultimă instanță, această orientare cuprinde două idei fundamentale false: 1) caracterizarea noțiunii de progres exclusiv și în primul rînd prin judecata de valoare, 2) atribuirea unui caracter pur subiectiv judecăților de valoare, ceea ce duce la ruptura între știință pe de o parte, morală și politică pe de altă parte.

În cadrul articolului am căutat să arătăm mai ales că noțiunii de progres nu-i este specifică o judecată de valoare și că ea este o noțiune științifică, criteriile de stabilire a progresului fiind de natură obiectivă. Nu a intrat în tema noastră critica ideii după care judecățile de valoare ar avea caracter pur subiectiv [1]. Ne rămîne totuși să vedem dacă noțiunea de progres nu are nici un fel de implicații etice, care este legătura dintre această noțiune și idealul moral sau politic.

Răspunsul la această problemă este că noțiunea științifică a progresului social nu rezultă dintr-un anumit ideal moral. În ultimă instanță, aceasta este esența opoziției între socialismul științific și cel utopic. Ideea unei orînduiri superioare care urmează să înlocuiască orînduirea capitalistă nu rezultă în primul rînd din anumite cerințe etice, ci din analiza condițiilor materiale, a tendințelor de dezvoltare ale orînduirii existente. „Pentru noi — scrie Marx — comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* după care va trebui să se ghideze realitatea. Noi numim

[1] Această problemă deosebit de importantă ar fi trebuit abordată dacă acceptăm punctul de vedere după care noțiunea de progres implică o judecată inițială de valoare. Respingerea acestui punct de vedere face inutilă tratarea ei în cadrul unui studiu restrîns. Ea va fi tratată, avînd în vedere o serie de implicații ale ei, în cadrul unui studiu mai larg, în pregătire.

comunism *mișcarea* reală care suprimă starea actuală. Condițiile acestei mișcări rezultă din premisele existente" [1].

Tot atît de greșită însă, ca subordonarea noțiunii de progres social unui ideal etic, este și ruptura dintre ele. În acest sens merg unele formulări confuze ale lui Kautski din lucrarea sa *Etica și concepția materialistă a istoriei*. Pornind de la ideea justă că direcția pe care o ia în realitate dezvoltarea socială nu depinde de idealul nostru moral, el ajunge să afirme că „acest ideal nu are ce căuta la socialismul științific" [2], însemnătatea sa fiind recunoscută doar ca impuls al luptei de clasă. În fapt însă legătura dintre socialismul științific, dintre înțelegerea științifică a progresului social și idealul moral este o legătură indisolubilă. Dacă idealul moral nu fundamentează socialismul științific, socialismul științific fundamentează idealul moral. Pe baza criteriilor obiective ale progresului social, se poate deosebi net o atitudine progresistă de una reacționară. De altfel — așa cum arată Lenin — numai punctul de vedere determinist care stă la baza noțiunii științifice de progres face posibilă o apreciere strictă și exactă a acțiunilor oamenilor. Criteriul fundamental al moralei comuniste, dat de Lenin la Congresul al III-lea al Comsomolului, arată că moral este tot ceea ce servește la distrugerea societății vechi exploatatoare și la întărirea noii societăți comuniste. Idealul moral al proletariatului rezultă astfel direct din cerințele obiective ale progresului social.

Rezultă, prin urmare, că dacă noțiunea științifică de progres nu pornește de la criterii etice, ar fi greșit să tragem de aici concluzia că progresul nu ar avea nici o legătură cu principiile etice. Dimpotrivă, stabilirea pe cale științifică a ceea ce e progresiv sau reacționar, ne ajută să stabilim ceea ce e moral sau nu. Problema este numai inversată. Progresul nu este o categorie etică determinată de o tabelă subiectivă de valori, ci este o noțiune științifică din care decurg criterii etice și ele, de astă dată, cu valoare obiectivă.

О НАУЧНОМ ХАРАКТЕРЕ ПОНЯТИЯ ПРОГРЕССА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор задался целью доказать научный характер понятия прогресса в противоположность социологическим воззрениям, считающим, что понятие прогресса предполагает субъективную его оценку сквозь призму морального идеала и тем самым исключает его из сферы научных понятий.

Анализируя понятие прогресса в области биологии, а затем в ограниченной области общественной жизни, в области науки, автор приходит к заключению, что критерии прогресса, вытекая из сущности со-

[1] Karl Marx, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., p. 32.
[2] K. Kautski, *Etica și concepția materialistă a istoriei*, Ed. P.S.D., p. 133.

ответствующего явления, указывающего пути его развития, имеют объективный характер.

Слабое место домарксистских теорий развития общества в целом проистекает из их идеалистического характера, ведущего к произвольному его ограничению какой-нибудь одной стороной социального прогресса, провозглашаемой основным критерием. Исторический материализм устраняет этот недостаток. Он ставит в центр внимания понятие общественно-экономической формации, дающее сущность социального, явления, а также объективный основной критерий прогрессивного развития, заключающегося в последовательной смене способов производства с характеризующими их производственными отношениями. С этой основной линией прогрессивного развития связаны и другие линии, относящиеся к росту производительности труда, технического прогресса, возрастания роли масс, развития различных элементов надстройки и т. д.

Понятие прогресса отличается от понятия эволюции во времени, так как не каждый момент социального развития является прогрессом в сравнении с предыдущим моментом. Развитие общества не является линейным процессом, а образует извилины, обходы, отступления. Равным образом, хотя различные линии прогрессивного развития и связаны между собой, здесь также не исключены изменения, расхождения и противоречия.

Что касается отношения понятия прогресса к понятию морального идеала, то автор придерживается мнения, что прогресс является не определенной этической категорией субъективной таблицы ценностей, а научным понятием, основанным на объективных критериях, из которых вытекают этические принципы, приобретающие таким образом, в свою очередь, объективную ценность.

DU CARACTÈRE SCIENTIFIQUE DE LA NOTION DE PROGRÈS

(RÉSUMÉ)

L'auteur se propose de démontrer le caractère scientifique de la notion de progrès, en opposition avec les orientations sociologiques qui, considérant que la notion de progrès suppose une appréciation subjective à travers le prisme d'un idéal moral, la font sortir de la sphère des notions scientifiques.

En analysant la notion de progrès dans le domaine biologique, puis dans un domaine limité de la vie sociale, celui de la science, l'auteur conclut que les critériums du progrès ont un caractère objectif, car ils résultent de l'essence du phénomène respectif, qui en indique les voies de développement.

En ce qui concerne le progrès de la société dans son ensemble, la vulnérabilité des théories prémarxistes du progrès résulte de leur caractère idéaliste, qui tendait à considérer arbitrairement un seul côté du progrès

social, en l'élevant au rang de critérium fondamental. La conception matérialiste historique écarte cet inconvénient. Elle pose en son centre la notion de formation sociale-économique qui nous donne l'essence du phénomène social et en même temps le critérium objectif fondamental du développement progressif qui réside dans la succession des modes de production avec les rapports de production qui les caractérisent. A cette ligne principale de développement progressif sont reliées les autres lignes, relatives à la hausse de la productivité du travail, au progrès technique, à l'accroissement du rôle des masses, au développement des divers éléments de la superstructure, etc.

La notion de progrès ne peut être confondue avec celle d'évolution dans le temps, car les moments du développement social ne représentent pas toujours un progrès par rapport au moment antérieur, le mouvement de la société n'étant pas un processus linéaire mais présentant des méandres, des détours, des retours en arrière. De même, quoique les différentes lignes du développement progressif soient reliées entre elles, des variations, des discordances, des contradictions ne sont pas exclues.

En ce qui concerne le rapport entre la notion de progrès et l'idéal moral, l'auteur est d'avis que le progrès n'est pas une catégorie éthique, déterminée par une table de valeurs subjectives, mais qu'il constitue une notion scientifique fondée sur des critériums objectifs dont découlent des principes éthiques qui, par là même, acquièrent, eux aussi, une valeur objective.

CONSTANTIN DIMITRESCU-IAȘI

DE

I. S. FIRU

C. Dimitrescu-Iași este una din figurile luminoase din trecutul nostru cultural, un însemnat gînditor și luptător în domeniul filozofiei și științei, psihologiei și pedagogiei. Activitatea lui îndelungată în viața culturală și școlară, ideile înaintate pe care le-a răspîndit în ultimul sfert al veacului trecut și primul sfert al veacului nostru, constituie o contribuție importantă în istoria luptei intelectualilor romîni legați de popor pentru o concepție științifică asupra lumii și vieții. În trecut, importanța operei sale a fost trecută cu vederea, a fost minimalizată, ridiculizată, sau condamnată ca fiind primejdioasă pentru ordinea socială constituită. Astfel, în *Istoria filozofiei românești* din volumul V al *Istoriei filozofiei moderne* (București, 1941) e menționat abia în capitolul *Sociologia* (p. 517) unde i se acordă cîteva rînduri cu totul nesemnificative, iar în capitolul *Pedagogia* este tratat superficial în trei pagini (p. 701—703), neamintindu-se ideile lui de bază și menționîndu-se doar cîteva „păreri" „interesante" sau „foarte interesante", dar de o însemnătate cu totul secundară ; el este prezentat după Ion Găvănescul, motivîndu-se astfel : „Deși el (C. Dimitrescu-Iași — *n.n.*) precedează în carieră didactică pe I. Găvănescul, pe care l-am prezentat mai sus, îl menționăm totuși abia acum, după profesorul ieșan, pentru că el are o activitate și o operă cu caracter mai redus". Această apreciere nedreaptă, precum și faptul că, în ciuda cronolgiei, Dimitrescu-Iași este prezentat după I. Găvănescul și ca inferior lui, nu înseamnă altceva decît că se aprobă și se omagiază opera lui Ion Găvănescul, care îl atacă în toate ocaziile și cu cea mai înverșunată ură pe C. Dimitrescu-Iași tocmai pentru ideile lui înaintate, considerate ca fiind primejdioase [1]. Pe de altă parte, Marin Ștefănescu, în a sa *Filozofie românească* (București, 1922, cap. VII, p. 190—200) deși îi acordă un loc și o valoare mai mare, totuși,

[1] Pentru E. Lovinescu de asemenea (a se vedea *Antologia scriitorilor ocazionali*, Casa școalelor, București, 1932, p. 415). Dimitrescu-Iași ar fi reprezentat „o formă de descompunere a societății noastre".

prin felul în care îl prezintă, îi deformează ideile punîndu-le într-o lumină cu totul falsă, silindu-l să intre în rîndul spiritualiștilor, care, după el, ar reprezenta concepția filozofică specifică „conștiinței neamului romînesc" [1]. Contrariat însă de fondul materialist al concepției lui Dimitrescu-Iași, Marin Ștefănescu încearcă, prin argumente cu totul „nefilozofice" să-l reconcilieze cu religia astfel: „S-a zis că acest energetism este în fond un materialism, că el ar fi condus pe d. C. Dimitrescu-Iași la ateism. Dar d-sa și-a propus să se țină numai în domeniul strict al unei filozofii științifice, adică să nu intre în Metafizică decît în măsura în care îngăduie luminile date de științele pozitive. Ca atare, d-sa consideră chestiunea religioasă ca imposibil încă de rezolvat prin filozofia științifică. Însă dacă ne-am întreba, totuși, ce crede d-sa în adîncul sufletului său despre această chestiune, răspunsul ar fi că pe masa sa de lucru am văzut ca podoabă principală un Christ crucificat: icoana blajinului Nazarinean" [2].

Istoria burgheză a filozofiei romînești nici nu putea să-l treacă cu totul sub tăcere pe Dimitrescu-Iași, dar nici să-l aprecieze just, pentru că ideile acestui însemnat gînditor nu erau în nici un chip în acord cu filozofia oficială, pusă în slujba apărării rînduielilor burghezo-moșierești din țara noastră, o filozofie „ipocrită", cum o caracteriza însuși Dimitrescu-Iași, care era cu totul străină de aspirațiile maselor. Numai cei ce militau pentru o concepție științifică, progresistă, în țara noastră, numai cei ce și-au pus gîndul și munca lor în slujba apărării intereselor poporului, cei ce scriau și luptau de pe pozițiile poporului muncitor l-au putut aprecia, încă din timpul vieții lui, în adevărata lui înfățișare [3].

Se impune, deci, ca opera lui C. Dimitrescu-Iași să fie cercetată din nou și pusă în adevărata ei lumină, pentru a îmbogăți astfel patrimoniul cultural moștenit de la cei ce au luptat în trecut pentru orientarea filozofiei, științei și artei din țara noastră pe drumul progresului, pentru apărarea celor ce muncesc, pentru îmbunătățirea și luminarea vieții lor. Înfățișarea vieții și activității lui C. Dimitrescu-Iași pe care o schițăm aici, o socotim numai ca un început, menit mai mult să atragă atenția cercetătorilor, să-i îndemne să studieze mai adînc ideile lui și să le acorde prețuirea pe care o merită.

★

Constantin Dimitrescu-Iași s-a născut la 25 februarie 1849 la Iași. După terminarea studiilor universitare, a funcționat ca profesor de filozofie

[1] Iată cum caracterizează însuși Mihail Dragomirescu *Filozofia românească* a lui Marin Ștefănescu și felul în care îl înfățișează acest istoric pe C. Dimitrescu-Iași, silindu-l să intre în patul lui Procust al propriei sale concepții filozofice. „Această concepție, spune M. Dragomirescu, pe care d-sa (Marin Ștefănescu) o numește *spiritualismul armonic* și care își găsește temeiul, pe de o parte în *religia creștină*, iar pe de alta în *naționalismul* unui anume partid... este atît de indisolubil legată de cugetarea sa, că, cu vrere și fără vrere, o caută — și cine caută găsește — chiar în doctrinele filozofice cele mai potrivnice (ca de exemplu ideile lui Vasile Conta, Titu Maiorescu, Dimitrescu-Iași)". A se vedea M. Dragomirescu, *De la misticism la naționalism*, București, 1925, p. 90—91.

[2] *Op. cit.*, p. 195.

[3] A se vedea aprecierile revistei *Contemporanul* și ale *Revistei ideii* a lui Panait Mușoiu pe care le vom aminti mai încolo.

la Botoșani, Iași și Bîrlad. Între 1875—1877, a făcut studii de specializare în filozofie și pedagogie în Germania, la universitățile din Berlin și Leipzig. După obținerea titlului de doctor în filozofie [1], a fost numit profesor la Universitatea din Iași (1879) [2]. De acolo a trecut la Universitatea din București (1885), unde a funcționat pînă la ieșirea la pensie (1919), fiind și rectorul acestei universități timp de peste 12 ani, reales în patru rînduri [3].

Pe lîngă activitatea de la universitate, a avut și alte numeroase ocupații. A fost inspector general școlar, directorul Bibliotecii centrale de stat din București, directorul Școalei normale superioare din Iași, apoi directorul Seminarului pedagogic universitar din București, timp de 20 de ani [4]. Ultimii ani ai vieții i-a trăit retras la Turnu-Severin, unde a colaborat la ziarul local *Cerna*. A murit aproape părăsit, la 16 aprilie 1923, în acel oraș.

Istoria învățămîntului românesc și mai ales a organizării învățămîntului filozofic de la Universitatea din București se leagă strîns de numele lui Dimitrescu-Iași. De la înființarea Facultății de filozofie și litere din București, prin legea de la 1864, în locul fostei Școale superioare de litere, pînă în 1878, toate „obiectele" învățămîntului filozofic [5] erau predate de Ioan Zalomit, singurul profesor la catedra de filozofie. După moartea acestuia, în 1885, catedra a fost ocupată de Dimitrescu-Iași. Cursurile sale aveau un caracter enciclopedic și erau foarte apreciate. Din acest punct de vedere, el era un emul al lui Titu Maiorescu [6]. A fost foarte iubit de studenți și pentru felul în care a știut să se apropie de ei și să-i stimuleze în activitatea seminariilor de pe lîngă cursurile sale de la universitate [7]. A predat mai toate disciplinele filozofice și pedagogice cunoscute pe atunci la noi: istoria filozofiei antice, medii și moderne, pedagogia și istoria pedagogiei, estetica, psihologia, psihologia comparată, psihologia pedagogică, antropologia, etica. Unele lecții din această ultimă disciplină purtau titlul semnificativ de morală „naturalistă", „evoluționistă", „științifică". El a ținut, după cîte se știe, pentru prima oară în țara noastră un curs de sociologie (1896—1897). Organizarea învățămîntului filozofic s-a făcut la

[1] Cu lucrarea *Der Schönheitsbegriff* [Conceptul frumosului], Leipzig, 1877.

[2] Pînă în acest an, la Universitatea din Iași era o singură catedră, ocupată de Titu Maiorescu. De aci înainte, s-a creat și cursul special de psihologie, pedagogie și estetică, care a fost încredințat lui C. Dimitrescu-Iași.

[3] Din octombrie 1898 pînă în ianuarie 1911. E de remarcat că, rectorii acestei universități nu depășeau în această funcție de la cîteva zile (I. Bogdan) sau cîteva luni (V. Boierescu etc) pînă la 7 ani (G. Costaforu, Al. Orăscu). Singur Ioan Zalomit a fost rector mai multă vreme ca Dimitrescu-Iași (martie 1871—aprilie 1885, cînd a și murit).

[4] Prin legea alcătuită de Haret (1898) în colaborare cu Dimitrescu-Iași, a luat ființă Seminarul pedagogic universitar din București. Primul corp profesoral al acestei instituții, a cărei menire era pregătirea teoretică și practică a profesorilor secundari, a fost format din: C. Dimitrescu-Iași (director), C. Litzica, A. Popovici-Bîznoșeanu, G. C. Atanasiu, C. Rădulescu-Motru, D. C. Nădejde, M. Dragomirescu, I. Bălănescu, C. M. Corodeanu și I. Radu.

[5] Ele erau împărțite în 5 grupe: 1) psihologia, logica și metafizica; 2) filozofia morală și estetica, 3) istoria filozofiei; 4) filozofia istoriei; 5) pedagogia și didactica.

[6] Marin Ștefănescu, *op. cit.*, p. 191.

[7] A se vedea M. Dragomirescu, *Critică*, vol. II, Casa școalelor, 1928, p. 4—5.

Universitatea din București după planul alcătuit de C. Dimitrescu-Iași și acceptat în întregime de consiliul facultății [1].

★

De la C. Dimitrescu-Iași ne-au rămas foarte puține scrieri. Se presupune că multe au fost distruse cu prilejul unei inundații. Se poate ca unele din lucrările nepublicate și mai ales din interesantele sale cursuri universitare să se găsească la rudele sau familiile prietenilor săi și ar trebui căutate [2]. Dintre lucrările publicate, cele mai multe le găsim în revistele înființate și conduse de el, *Revista pedagogică* și *Revista de filozofie și pedagogie*. Ele au fost în mare parte republicate de Panait Mușoiu în *Revista ideii*, apoi în broșuri, în biblioteca aceleiași reviste. O colecție mai completă, cuprinzînd și cîteva din articolele apărute în ziarele liberale *Democrația*, *Liberalul* și în ziarul *Cerna* al profesorului C. Lacriteanu (Turnu-Severin) o avem în volumul omagial *C. Dimitrescu-Iași. Omul și opera*, București, 1934, publicat de Societatea romînă de filozofie, cu o introducere de C. Rădulescu-Motru.

Dintre cele mai însemnate, cunoscute pînă acum, amintim următoarele studii: *Maragna sau nevoia de hrană* în *Revista pedagogică*, nr. 30, 1891, reprodus în *Revista ideii*, nr. 37, 1906, apoi în broșură, 1919; *Spiritul democratic în literatură, arte, știință*, în *Revista pedagogică*, nr. 3—4, 1892; *Recenzentul*, în *Revista pedagogică*, nr. 5—6, 1893, reprodus în *Revista ideii*, nr. 58, 1906; *Două morale*, în *Revista de filozofie și pedagogie*, fasc. II—III, 1906, reprodus în *Revista ideii*, nr, 66, 1907 apoi în broșură, 1907: *Fericirea de a trăi*, în *Revista pedagogică*, nr. 1, 1891; *Nevoia de ideal*, în volumul omagial al lui Titu Maiorescu, (ed. Socec, 1900; *Goana după noroc*, publicat de P. Mușoiu, împreună cu toate studiile înșirate pînă aci, într-o broșură, sub titlul general de *Studii de psihologie socială*, în colecția bibliotecii, *Revistei ideii* (București, f.a.), însoțite de notițe introductive caracterizatoare scrise de Panait Mușoiu.

★

Activitatea lui C. Dimitrescu-Iași s-a desfășurat într-o epocă în care răspîndirea darwinismului și a marilor cuceriri ale științelor naturii crea un climat favorabil pentru dezvoltarea unei filozofii științifice în țara noastră. Medicii, naturaliștii și gînditorii progresiști, ca Gr. Cobîlcescu, Victor Babeș, Vasile Conta, St. Michailescu etc. au dus o luptă activă și susținută împotriva concepțiilor idealiste și au izbutit să asigure dezvoltarea din ce în ce mai mare a interesului pentru cercetările și teoriile științifice înaintate. Lupta dintre materialism și idealism din acea epocă era dusă de oamenii de știință și de filozofii progresiști, în numele științei și al cugetării libere, împotriva concepției teologice. Din rîndul acestor filozofi

---

[1] M. Popescu-Spineni, *Contribuții la istoria învățămîntului superior*, București 1928, p. 33—34; *Instituții de înaltă cultură*, Vălenii de Munte, 1932, p. 46.

[2] Marin Ștefănescu, în a sa *Filozofie românească*, cap. VII, p. 19, menționează și următoarele lucrări în manuscris: „o schiță de istoria filozofiei, o psihologie, o morală și o schiță de sociologie".

face parte și C. Dimitrescu-Iași. Ideile sale au un pronunțat caracter materialist și ateu.

Ca om politic, deși a activat toată viața în partidul liberal, fiind și deputat, s-a situat pe o poziție sincer democratică, dînd dovadă de o remarcabilă independență de gîndire și, la un moment dat, fiind în strînse legături cu o serie de elemente socialiste [1]. Este un fapt demn de remarcat că la conferințele sale de la universitate precum și la conferințele sale publice, el era urmărit cu o atenție și simpatie deosebită de intelectuali în general, ca și de intelectualii care militau pentru socialism în țara noastră, datorită ideilor sale progresiste [2]. De asemenea, este un fapt important, acela că majoritatea studiilor sale au fost republicate în *Revista ideii* și reproduse în diferite broșuri de aceeași revistă care era o publicație progresistă militantă. C. Dimitrescu-Iași însuși explică atitudinea lui, scriind, în 1897, că ar fi „o erezie sociologică" să se creadă că partidul liberal constituie un bloc unitar, el fiind alcătuit din straturi sociale diferite, cu năzuințe diferite [3]. Referindu-se la criticile ce i se aduceau din pricina ideilor sale, care adesea veneau în conflict cu doctrina partidului din care făcea parte, el scria, în același an: „Poate să-și închipuie cineva un partid numeros, care să prezinte toate straturile societății, în care să intre, deci, atîtea puteri de cugetare și care să fie în același timp așa de *disciplinat*, încît fiecare să abdice de la propria sa gîndire și toți să se supună orbește unui singur om?" [4].

El își răspîndea ideile mai ales în *Revista pedagogică* (primul organ central al învățămîntului din țara noastră) și *Revista de filozofie și pedagogie*, primele noastre reviste de specialitate, scrise la un nivel teoretic superior.

În articolul de prezentare a *Revistei pedagogice*, el motiva îmbinarea tratării problemelor pedagogice cu cele sociale, susținînd că individul fiind produsul a doi factori principali, ereditatea și mediul [5] „orice schimbare în alcătuirea socială trebuie să aducă cu sine o modificare a întregului sistem de educație" [6]. Școala fiind un factor social puternic, problemele ei, ca și problemele generale ale educației, trebuiesc „urmărite treptat, în legătură cu marile probleme sociale" [7]. Orientarea pe care o preconiza

---

[1] Este interesant de amintit cum era privit socialismul în lumea intelectualilor de la noi pe vremea aceea. Într-o declarație autobiografică publicată în ziarul *Ramura*, nr. 3068, din 13 aprilie 1928, C. Rădulescu-Motru, influențat și el în tinerețe de ideile socialiste, scria: „La noi (socialismul) era privit ca o formă superioară de înțelegere a societății. Orice om inteligent în curent cu mișcarea științifică a vremii, trebuia să fie socialist".

[2] Pe lîngă aprecierile revistei *Contemporanul* din care vom cita cîteva, să se vadă și scurtele introduceri ale lui P. Mușoiu prin care acesta prezintă lucrările lui Dimitrescu-Iași, în broșura: *C. Dimitrescu-Iași, Studii de psihologie socială*. Biblioteca *Revistei ideii*.

[3] *O erezie sociologică*. În ziarul *Drapelul*, din 13 iulie 1897.

[4] *O lămurire de idei*. În același ziar, din 3 august 1897. Sublinierea este în text. Menționăm că toate sublinierile din citatele pe care le vom reproduce aci, sînt ale lui C.D.-Iași.

[5] Scopul revistei. În *Revista pedagogică*, an. I, nr. 1, sept. 1891, p. 1.

[6] *Ibidem*, p. 2.

[7] *Ibidem*, p. 4.

în școală, era aceea democratică, pentru satisfacerea nevoii de cultură pe care începeau să o simtă masele largi ale poporului nostru: „Evoluția politică și economică din acest veac, a deșteptat din amorțire cugetarea păturilor adînci ale societății; aceste pături cer partea cuvenită lor la viața publică, o mai dreaptă împărțire a sarcinilor ca și a bunurilor vieții. Revoluția economică-politică a dat naștere unei *revoluții în idei* care amenință întregul edificiu social, clădit pe baza vechilor credințe" [1].

Revista *Contemporanul*, încă de la primul ei număr, făcea dări de seamă și aprecieri critice favorabile asupra conferințelor lui. Cît de mult erau prețuite aceste conferințe, alături de ale altor gînditori însemnați din țara noastră, dovedesc următoarele aprecieri din articolul apărut în fruntea primului număr al *Contemporanului*: „Nu voi uita niciodată pe aceea (conferința) a d-lui Conta despre originea religiunilor, în care cu atît talent a zdrobit orice credință fanatică, explicînd așa de admirabil cum s-a dezvoltat ideea de suflet, D-zeu, drac, rai etc. și altele mai recente ca a D-lui Dimitrescu, deși prea științifică pentru publicul nedeprins" [2]. Aceeași revistă, în 1883, îl laudă pe Dimitrescu-Iași pentru „faptul că D-sa a avut curajul de a spune pe față ce gîndește de religie și de metafizică. Față de fățărnicia lui Missir,... și a altora, care acum după ani de lucrare pe alte căi au ajuns la faimoasa încheiere că numai prin religie se va putea îndrepta starea poporului romîn, simte omul mulțămire cînd aude în sala de la universitate pe Dl. Dimitrescu ori pe Dl. Panu nesfiindu-se a spune adevărul" [3].

C. Dimitrescu-Iași a luptat împotriva obscurantismului și pentru promovarea științei și culturii naționale, împotriva imitației fără discernămînt a culturii străine, ca și naționalismului din literatură [4]. În locul artei abstracte, rupte de viață, el voia o artă realistă, care „să reprezinte... viața *așa cum este*... crezînd în puterea vie a adevărului" [5]. El a criticat idealismul în artă, motivînd că „idealiștii ne arată în lucrările lor de artă idealuri fără să țină seama de chipul cum se petrec lucrurile în realitate, pe cînd realiștii întrupează idealurile așa cum se găsesc întrupate în lume și țin seama de pătura socială în care se află individul, de familie, de creștere, de exemplu, în sfîrșit de toate înrîuririle" [6].

★

În concepția lui asupra lumii, C. Dimitrescu-Iași a fost vizibil influențat de progresele științelor, cum reiese din scrierile sale și din însuși titlul cursurilor și al lecțiilor pe care le-a ținut. El a înclinat spre un

---

[1] Scopul revistei. În *Revista pedagogică*, an. I, nr. 1, sept. 1891, p. 1.

[2] Revista *Contemporanul*, an. I, nr. 1, 1881, în articolul *Către cititorii noștri*, de Ana Nădejde, p. 5.

[3] *Ibidem*, an. III, 1883—1884, în articolul despre *Noua revistă* sub semnătura „Audax", p. 591—592.

[4] A se vedea îndeosebi studiul *Recenzentul*.

[5] Un document omenesc... În *Revista pedagogică*, nr. 7—9, seria II, iulie—august 1894, p. 304.

[6] Revista *Contemporanul* asupra conferinței lui Dimitrescu-Iași, *Idee și ideal*, ținută la Universitatea din Iași, la 6 martie 1882, Semnează „Verax", 1883, p. 677.

monism materialist, susținînd că „unul este substratul lumii și nu două: materia și spiritul“ [1]. Întreaga existență, întregul univers, este un tot unitar, întreaga natură este condusă de legile neschimbătoare ale conservării și transformării materiei și energiei. Omul însuși și societatea nu fac excepție de la aceste legi. Omul este o parte integrantă a naturii, rezultat ultim și superior al evoluției energiei universale. C. D.-Iași a condamnat spiritualismul și concepția teologică asupra sufletului, numind credința în nemurirea sufletului o închipuire a metafizicei și religiei [2]. „Dar știința a arătat zădărnicia acestei credințe, a dovedit că după moarte nu mai rămîne nimica din noi, că viața viitoare este o nălucire“ [3]. Ca reprezentant al psihologiei științifice, el afirmă că „psihologia trebuie să se întemeieze pe celelalte științe și mai ales pe fiziologia sistemului nervos“ [4].

Continuînd linia gîndirii materialiste a lui Conta, Dimitrescu-Iași a abordat mai ales probleme sociale. El concepe societatea ca pe „un mare atelier pentru crearea mijloacelor de trai“ [5]. Nevoia de hrană, este, după el, principalul imbold al acțiunilor omenești. Omul, este în primul rînd o „mașină“ care trăiește prin asimilație și dezasimilație. Energia omului este, așadar, de natură materială, o „forță mecanică“ izvorîtă din alimente. Aceste idei dau materialismului său un caracter mecanicist. Pentru satisfacerea nevoii de hrană, iau naștere meșteșugurile și industriile. De unde izvorăște nedreptatea socială, exploatarea și asuprirea ? La început, toți sau aproape toți oamenii au muncit în vederea satisfacerii acestei nevoi primare a vieții ; mai tîrziu însă, cîțiva „mai dibaci“ au sechestrat în folosul lor „partea leului din produsul muncii comune“. Acest proces de separare a unei minorități nemuncitoare de marea masă a muncitorimii exploatate s-a accentuat tot mai mult în cursul istoriei, încît astăzi, chiar și societățile cele mai culte se împart într-o infimă minoritate stăpînitoare și îndestulată și o majoritate muncitoare și flămîndă. Întreaga organizare politică a societăților a urmărit totdeauna asigurarea exploatării, consolidarea poziției claselor dominante asupra celor muncitoare și oprimate [6]. Acesta este pe scurt, după Dimitrescu-Iași, istoricul dezvoltării societății cu clase antagoniste. Influența literaturii socialiste este foarte clară în concepția lui sociologică.

În mai toate scrierile sale din prima epocă a vieții, el a dezvăluit exploatarea din orînduirea socială burgheză. Printr-o ascuțită critică, el a condamnat ipocrizia și duplicitatea întregii morale burgheze, arătînd că în societatea burgheză religia, știința, arta, educația și întreaga ideologie și organizare politică nu urmăresc în fond decît consolidarea și asigurarea

---

[1] A se vedea articolul despre *Noua revistă*, sub semnătura „Audax“, în revista *Contemporanul*, 1883—1884, p. 591.

[2] A se vedea articolul despre *Noua revistă*, sub semnătura „Audax“, în revista *Contemporanul*, 1883—1884, p. 592.

[3] *Contemporanul* despre conferința lui D.-Iași, *Prețul vieții* (1881, p. 736, semnează Verax).

[4] *Contemporanul*, 1883—1884, p. 593

[5] *Maragna sau nevoia de hrană*, Vezi broșura C. Dimitrescu-Iași, *Studii de psihologie socială*. Biblioteca *Revistei Ideii*, p. 12.

[6] *Ibidem*, p. 12 și urm.

stăpînirii claselor exploatatoare : „Religie, artă, știință, organizare politică, toate trebuiesc să conlucreze pentru unul și același scop : menținerea privilegiilor claselor stăpînitoare. Pentru aceasta, poporul trebuie adormit, legănîndu-l sau în dulcile visări ale unei credințe transcendente sau în iluziile deșarte ale constituționalismului modern, făcîndu-l să creadă, că el e suveranul de la care pleacă puterea, asupra lui se revarsă beneficiile gloriei cîștigate pe cîmpul de război, el este bogat, dacă suma totală a bogăției statului dovedește cel puțin semnele exterioare ale unei stări prospere. Arta trebuie să-l amețească cu idealuri în care să fie apoteozată sărăcia, abnegația, sentimentul datoriei, respectul puterilor constituite ; sistemul pedagogic trebuie să consiste în dresarea maselor populare pentru supunere și ascultare ; disciplina socială cere ca masele să fie guvernabile, educația să-și facă datoria pregătindu-le în acest sens" [1]. Această stare de lucruri nu e caracteristică numai pentru societatea burgheză, ci pentru toate formele de orînduire socială prin care a trecut societatea omenească. Cu toate schimbările progresive necontestabile prin care a trecut omenirea, împărțirea ei în clase potrivnice, într-o minoritate de stăpînitori și exploatatori pe de o parte și o majoritate de oprimați și exploatați pe de alta, s-a perpetuat. În toate timpurile, „fondul organizării rămîne același. Progresele imense pe care le-a realizat omenirea în decursul veacurilor nu sînt distribuite nici măcar *proporțional* cu cantitatea și calitatea muncii. Cei mai tari și-au făcut totdeauna partea leului. Societățile au rămas și astăzi divizate în clase domnitoare, care luptă între ele pentru preponderență în stat, și clasele desmoștenite, a căror soartă e munca grea și sprijinul acordat cînd uneia, cînd alteia dintre clasele domnitoare. Din această luptă stearpă rezultă un singur lucru : *stăpînitorii se schimbă, dar stăpînirea rămîne*" [2].

Morala oficială și mai cu seamă religia sînt, de fapt, în mîinile claselor dominante, un mijloc din cele mai puternice de adormire a conștiinței de luptă a maselor, care zac în mizerie și ignoranță, făcîndu-le să muncească docile și resemnate în folosul claselor privilegiate. Dimitrescu-Iași demască alianța bisericii cu clasele stăpînitoare : „Unul din cele mai puternice instrumente de dominare în organizarea socială au fost totdeauna religiile. De la societățile primitive și pînă la cele mai înaintate organizări sociale, frica de comandamentele zeilor a fost instrumentul de stăpînire ; preoții diferitelor religiuni s-au asociat totdeauna cu cei puternici dîndu-le în schimb sprijinul lor moral asupra conștiințelor mulțimii" [3]. Creștinismul părea, în începuturile sale, o excepție. Caracterul lui a fost la început „revoluționar" [4], prin propovăduirea egalității tuturor oamenilor etc. Dar și el, mai ales prin doctrina resemnării față de nedreptățile sociale, prin propovăduirea speranței unei vieți viitoare de dreptate universală și de răsplătire a suferințelor de pe pămînt, a devenit o „religie

---

[1] *Două morale*. Vezi *Studii de psihologie socială*, ed. citată, p. 82—83.

[2] *Ibidem*, p. 72.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 71.

a servituții" [1], iar morala creștină „ o adevărată morală pentru sclavi" [2]. El atacă îndeosebi biserica catolică, pentru că: „Împărțindu-și puterea și luptînd pentru ea, biserica catolică a stăpînit, alăturea de puternicii cuceritori, noroadele ținute silnic în inconștiență" [3]. Toate aceste idei precum și altele încă mai îndrăznețe au trezit o furtună de proteste și de atacuri împotriva lui. Acest „ateu bine cunoscut" [4] a declarat de fapt, printre altele, în conferințele sale de la universitate, că „după mersul lucrurilor, religia este menită să piară" [5].

Nici știința, cu toate progresele ei uriașe, n-a adus vreo schimbare cu adevărat îmbucurătoare în viața celor care muncesc și care, prin eforturile lor zilnice, traduc în faptă descoperirile și invențiile ei: „Știința a realizat în adevăr progrese uriașe, înmulțind și îmbunătățind mijloacele de trai prin aplicațiunile ei tehnice. Dar în ce privește organizarea socială ea n-a schimbat *în fond* nimic. Știința ca și religiunile a devenit un instrument de stăpînire în mîinile celor puternici" [6]. Pentru a pune știința în serviciul celor mulți și celor care în fapt valorifică cuceririle ei, s-au ridicat „curentele progresiste" împotriva burgheziei, care, ajungînd să pună mîna pe puterea politică prin lupta maselor, pe care apoi le-a trădat, profita singură de pe urma progreselor științei. Dimitrescu-Iași s-a alăturat luptei „curentelor progresiste care amenință de a surpa edificiul șubred al stăpînirii burgheze" [7] și a condamnat falsificarea științei și aservirea ei intereselor burgheziei. Din reflexiile lui se desprinde clar ideea că ideologia burgheză apără și servește baza societății capitaliste. „Clasa mijlocie (burghezia, — *n.n.*), incapabilă de a crea forme noi de organizare socială, a căutat să sprijine vechile forme feudale cu modificări insensibile, atît cît erau necesare pentru a se putea asimila cu noua clasă stăpînitoare. În locul tradițiilor puterii, s-a introdus acumularea avuției ca *ultima ratio* a stăpînirii. Știința a trebuit să se mlădieze înaintea noilor clase stăpînitoare și să caute argumente de justificare a stăpînirii lor de fapt. Astfel s-au născut două direcții în mișcarea științifică a veacului nostru: o direcție ipocrită, căutînd să justifice o organizare socială ipocrită: un soi de știință oficială tolerată de stat, ca instrument de convingere și prin urmare de stăpînire, și o altă direcție cinstită, urmărind adevărul în mod desinteresat, preocupată de *adevărurile* sociale, mai presus de interesul de clasă socială" [8].

Sub influența socialismului, Dimitrescu-Iași desvăluie caracterul revoluționar al acestei direcții, pe care el o numește „progresistă": „Caracterul acesteia din urmă e fără îndoială revoluționar; pentru că, urmărind legile nestrămutate ale evoluției sociale, nu admite nici una din doctrinele

[1] *Două morale.* Vezi *Studii de psihologie socială,* ed. citată, p. 66 și urm.
[2] *Ibidem,* p. 68.
[3] *Ibidem,* p. 74.
[4] Revista *Contemporanul,* 1883—1884. despre *Noua revistă,* sub semnătura „Audax", p. 472.
[5] Aceeași revistă, despre conferința, lui C. Dimitrescu-Iași, *Psihologia științifică,* în același număr, la p. 598.
[6] *Două morale,* p. 74.
[7] *Ibidem,* p. 75.
[8] *Ibidem,* p. 75—76.

clasei mijlocii ca dogme neschimbătoare. Toate vechile forme pe care s-a fondat clădirea socială actuală sînt supuse analizei obiective neîndurate, considerate ca simple verigi din lanțul evoluției sociale; prin urmare supuse unor continue transformări" [1].

Caracterul de clasă al economiei politice burgheze și mai ales al „moralei" burgheze este demascat cu pătrundere, mai ales cînd el pune în discuție concepția burgheză asupra respectării familiei și proprietății, cu accente care amintesc de *Manifestul comunist!* „Da, respectul proprietății este un principiu sacru. Ea trebuie respectată sub toate formele pentru că e baza dragostei de țară, pentru că e piatra fundamentală pe care s-a clădit edificiul social modern. Familia și proprietatea sînt cei doi factori esențiali ai organizării societății moderne. Dar care familie și care proprietate? Cînd e vorba de familia muncitorului, zdrobită sub greutatea jugului de fier al industrialismului modern, care scriitor modern nu e gata să acuze de *sentimentalism* pe cel care ar ridica cuvîntul în favoarea acestei familii? Legile economice sînt legi de fier, fiecare suferă în organizarea economică consecințele fatale ale poziținii pe care o ocupă, familia muncitorului poate fi distrusă, dacă prin aceasta se augmentă ocaziile și mijloacele de răsfățare a celor favorizați de soartă. Aici resignare, supunere oarbă legilor neîndurate ale economiei politice, cum o înțeleg stăpînitorii. A! se schimbă lucrurile dacă e vorba de familia stăpînitorilor înșiși! Ei au o familie adeseori ciuruită pînă în măduva oaselor de viciile vieții moderne, o familie pe care în fond nu o respectă ei înșiși, de a cărei viitor numai arareori se îngrijesc, dar tocmai de aceea trebuie protejată de legile statului. Ipocrizie, minciună convențională! Clasele stăpînitoare, fie rămășițele vechii nobilimi, fie noii ajunși, — nici unii nici alții nu cred nimic din ceea ce spun și nu respectă nimic din sacrosanctele principii ale familiei. Dar tocmai de aceea protestă cu mai multă aparență de convingere exterioară, pentru că cred această normă morală mai bună pentru masele inconștiente, cărora punîndu-le înainte un ideal mai mult, să aibă la îndemînă un mijloc mai mult pentru a le putea ține în frîu: — două morale"! [2].

Aceasta este starea de lucruri în societatea burgheză actuală. Dar însăși orînduirea aceasta este un rezultat al evoluției și societatea nu stă pe loc, ea se schimbă în conformitate cu legi neînfrînte; în locul acestei societăți, al acestei orînduiri, se va naște o altă orînduire în viitor, cu o altă morală, „morala viitorului". Știința poate descoperi legile acestei evoluții: „Rostul științei din fiecare moment dat este să stabilească *legea evoluțiunii*, să indice direcția încotro merg transformările vieții. Știința evoluționistă indică deja liniamentele *moralei viitorului*. Această morală presupune însă o serie de schimbări în organizarea socială, pentru care trebuie timp" [3]. Pînă atunci sîntem constrînși să recunoaștem existența de fapt a două morale: o morală oficială, ipocrită și o morală egoistă de clasă: „Morala oficială predică *sacrificiul* pentru binele obștesc, ca vir-

[1] *Două morale*, p. 76.
[2] *Ibidem*, p. 77—78.
[3] *Ibidem*, p. 86.

tute altruistă ; și morala *industrialismului* modern se conduce după principiul opus : „profită de inferioritatea adversarului". Morala oficială predică înfrînarea patimilor și moravurile timpurilor cer deplina dezlănțuire a vulcanului pasiunilor. În viața politică, în luptele sociale, în viața familiei, pretutindeni întîlnești față în față cele două morale, una menită să îndulcească mizeria claselor dezmoștenite și să le oțelească pentru muncă ; cealaltă cu menirea de a măguli patimile claselor favorizate de noroc, justificînd față de propria lor conștiință *non-sensul* existenței lor"[1].

Toate principiile moralei burgheze privitoare la familie, proprietate, dreptate, egalitate, libertatea cugetării, libertatea muncii și libertatea politică nu sînt decît sau vorbe goale sau o momeală a burgheziei pentru a adormi spiritul maselor populare spre a le putea stăpîni,[2] după ce prin lupta acestor mase cuceresc puterea. După Dimitrescu-Iași, burghezia românească, în egoismul și ignoranța ei, nu poate nici înțelege, nici promova idealurile culturale : „Afară de rare excepții, în burghezia românească nu găsești nici o idee mai înaltă, care să-i pună în vibrare coardele simțirii. Libertate, ideal național, artă, știință sînt pentru cei îmbogățiți cuvinte goale, cu un înțeles nebulos. Un fel de ecou îndepărtat pare că spune gîndului lor, că este o înrudire între situația lor de burghezi și între aceste cuvinte magice care au electrizat o dată masele populare lesne crezătoare, cu ajutorul cărora a izbutit burghezia apuseană să-și cucerească situația. Dar acum, cînd situația e cucerită, fiecare parvenit simte că nu mai are nevoie de a sacrifica nimic pentru masele populare"[3]. Dovadă că, dacă muncitorii și țăranii nu mai pot suporta asuprirea și exploatarea, cerînd dreptate și pîine, răsculîndu-se împotriva stăpînirii, atunci, pentru a se restabili „ordinea socială", în loc de pîine și dreptate li se dau „plumbi de pușcă".

Cu accente de adîncă revoltă Dimitrescu-Iași condamnă încătușarea gîndirii libere și oprimarea poporului sub toate formele ei : „Multe crime politice s-au comis în numele ordinei sociale, de cînd există societăți omenești și pînă astăzi. În numele ordinei sociale, care trebuie garantată, s-au pus cătușe libertății cugetării. În numele ordinei sociale s-au pus toate piedicile posibile mersului natural al popoarelor pe calea progresului. În numele ordinei sociale periclitate, au fost zdrobiți fără milă cei ce țipau de foame"[4].

O preocupare principală a sa a fost chestiunea țărănească. El a luat o atitudine potrivnică față de teoriile false care susțineau că țara noastră trebuie să fie o țară „eminamente agricolă" și a susținut necesitatea industrializării : „e deja o *axiomă* în Economia politică adevărul că, întregul eșafodaj cultural al societății moderne e *un produs al dezvoltării industriale* a diferitelor state ; el nu se poate susține pe teoria îngustă a plugăriei și a păstoriei"[5].

---

[1] *Două morale*, p. 88.
[2] *Ibidem*, p. 74 și urm.
[3] *Recenzentul*, vezi *Studii de psihologie socială*, p. 48.
[4] *Ordinea socială*. În ziarul *Democrația*, nr. 229, din 31 dec. 1888.
[5] *Recenzentul*, vezi p. 47.

Din însemnările rămase, reiese că Dimitrescu-Iași intenționa să scrie o lucrare închinată acestei chestiuni, sub titlul *Clipe din chestiunea țărănească*. Această lucrare n-a izbutit să o scrie. Ne-au rămas însă cîteva articole publicate în reviste și ziare, din care reiese dragostea lui pentru țărani — pe care „elementele sociale care au stăpînit acest pămînt l-au considerat prea lungă vreme ca un simplu instrument de producțiune" [1]. Dintre acestea, cele mai importante sînt *Plumbi în loc de pîine* [2] și *Dar de Crăciun*, scrise cu prilejul răscoalelor țărănești din 1888, în care demască tactica criminală a partidelor burgheziei și moșierimii, care, profitînd de nemulțumirile juste ale țăranilor, îi ademenesc prin făgăduieli, ca, după ce au ajuns astfel la putere, să-i aresteze și să-i ucidă. Iată o pagină sugestivă din acest din urmă articol:

„In lungile nopți de iarnă, cînd țăranul ghemuit de frig stă pe gînduri în jurul vetrei, privind în mod inconștient un tăciune care se stinge — el va fi gîndind adesea, poate: *„ce fac boierii, ce fac stăpînitorii lui pentru a-i deschide o cale mai lesnicioasă de trai?"*.

Ei sînt adunați la sfat în București. Desigur de noi și de soarta noastră se ocupă — își va fi zis el.

Și cu toate acestea, cît erau de departe de adevăr bieții oameni, de vor fi gîndit așa.

Stăpînitorii lor erau adunați în adevăr în cele două sfaturi ale țării: Cameră și Senat. Dar gîndul lor nu era nici la nevoile țăranului, nici la nevoile breslașului muncitor. Gîndul lor era cum și cine să pună mîna mai curînd pe putere. Luptele lor aveau un singur scop: cine să stăpînească țara, nu cum s-o stăpînească..." [3].

Prin conferințe și cuvîntări la întruniri publice, Dimitrescu-Iași a atacat guvernul care înăbușea în sînge răscoala țăranilor. În numeroase rînduri, a luat o atitudine în favoarea muncitorilor și țăranilor. După părerea lui — și aci se vede încă mai clar influența literaturii socialiste — burghezia și-a îndeplinit rolul ei istoric, viitorul aparține „straturilor democratice": „Cinci zeci de ani de experiență, cred că au fost destul pentru a ne convinge că nu se poate prin mijloace artificiale, nici crea o clasă socială nouă, nici împiedica desființarea unei clase condamnate. *Întîmplările vieții sociale se desfășoară după legi fatale* (subl. — *I.F.*). Burghezia a ajuns la noi acolo unde putea să ajungă. Speranța în viitor a statului romîn nu poate fi decît în *ridicarea straturilor democratice* (subl. în text)" [4].

Critica lui s-a îndreptat și asupra orînduirii burgheze în general, asupra capitalismului internațional și colonialismului.

★

Un aspect important al activității lui Dimitrescu-Iași l-a constituit lupta împotriva politicii de menținere în ignoranță a poporului muncitor

[1] In darea de seamă asupra revistei *Educația*, în *Revista pedagogică*, nr. 3—4 din 1892, p. 174.
[2] In ziarul *Democrația*, nr. 21 din 1888.
[3] Din articolul *Dar de Crăciun*, în ziarul liberal *Democrația*, din 25.XII.1888/6.I.1889.
[4] *O chestie de stat*, în același ziar, 16 iulie 1897 (nr. 54).

din țara noastră, împotriva superstiției, lupta pentru răspîndirea în mase a unei concepții științifice asupra lumii. De aceea, el a criticat cu multă vigoare filozofii burghezi (Renan, Caro, Spronk etc.) care negau capacitatea maselor de a se ridica la o viață culturală. Dimitrescu-Iași pleda pentru „democratizarea" culturii, pentru o „democrație cultă" [1].

Datorită pregătirii sale pedagogice superioare, el a fost consultat de mai toți miniștrii instrucțiunii din timpul său și a fost, alături de Spiru Haret, principalul autor al reformei învățămîntului secundar și superior din 1898, care a adus multe îmbunătățiri în organizarea acestor două trepte de învățămînt [2]. Lui i se datorește, în mare parte, alcătuirea programelor analitice din acel timp, care urmăreau să asigure unitatea și ordinea în predarea cunoștințelor. În urma insistențelor lui a început înzestrarea școlilor cu material didactic, organizarea concursului pentru alcătuirea manualelor didactice, organizarea seminariilor de pe lîngă cursurile universitare etc. Și în această activitate de reformator al învățămîntului, el nu a uitat pe fiii de țărani, obținînd aprobarea unui articol de lege privitor la burse pentru ei, nereușind însă să facă tot ce ar fi dorit, din cauza împotrivirilor întîmpinate în parlament. De asemenea, a obținut o oarecare îmbunătățire a învățămîntului pentru fete, în limite modeste din aceeași cauză. El însuși mărturisește că, după toate străduințele sale, a izbutit doar să exercite „o influență reală *în privința direcțiunii reformelor ce trebuiesc introduse în învățămînt*" [3].

În ce privește conținutul învățămîntului, Dimitrescu-Iași a luptat pentru un învățămînt realist, științific, legat de viață, care să contribuie la progresul economic și cultural al țării: „Chestiunea organizării învățămîntului este pentru noi o chestiune de viață. În lupta pentru afirmarea individualității noastre naționale, nu vom izbuti decît în măsura în care vom fi pe deplin înarmați cu suma de cunoștințe pozitive, care reprezintă cuceririle minții asupra naturii și, prin urmare, putința de a adapta forțele naturii la nevoile existenței" [4]. În calitate de director al Seminarului pedagogic universitar din București, de la înființarea lui pînă în 1919, el a dat o îndrumare științifică pregătirii profesorilor secundari, fundamentînd teoria și practica educației pe psihologia și sociologia științifică. „Determinarea legilor pozitive ale evoluției vieții individuale, spunea el, stabilește temelia sigură pe care se poate clădi teoria unei educații științifice" [5] de unde necesitatea cunoașterii legilor psihice. Pe de altă parte, „Rasa omenească e rezultatul influențării transformărilor sociale prin care a trecut omenirea. Sociologia e deci menită să arunce o nouă lumină pe cîmpul

---

[1] *Spiritul democratic în literatură, arte, științe.* Vezi *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 28—29.

[2] Contribuția lui C. D.-Iași la alcătuirea acestei legi era un fapt îndeobște cunoscut. D. C. Nădejde, în volumul omagial închinat lui C. D.-Iași (*Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași*, București, 1904) la p. 19—20 (*O campanie pedagogică*), arată că legea din 1898 a fost un exemplu de colaborare între două mari personalități: Spiru Haret și D.-Iași: „Dl. Sp. Haret, ca factor politic și Dl. C. Dimitrecu-Iași ca factor pedagogic".

[3] În *Epilog, Revista pedagogică*, nr. 10—12, 1898, p. 50.

[4] *Raportul asupra proiectului de lege a învățămîntului secundar și superior*, prezentat Camerei în sesiunea din 1897—1898.

[5] *Scopul revistei* În *Revista pedagogică*, an. I, nr. 1, 1891, p. 1.

cercetărilor pedagogice" [1]. El voia o școală care să dezvolte capacitățile native ale elevilor, să-i înzestreze cu cunoștințe științifice și cu deprinderea de a le aplica în practică, în diversele ramuri ale activității economice, industriale și culturale.

Împotriva școalei al cărei învățămînt era impregnat de misticism și de conservatorism îngust, C. Dimitrescu-Iași a militat pentru o școală cu un ideal progresist, văzînd în știință cel mai puternic mijloc de îmbunătățire a vieții materiale și spirituale a omenirii:

„Din zorii timpurilor moderne omenirea a întrevăzut o nouă direcție a muncii, un nou ideal al vieții, o nouă forță în lupta pentru trai: *puterea științei*. Trei secole de-a rîndul, lupta între vechiul ideal transcendent al veacului de mijloc și între idealul științei s-a desfășurat în favoarea celui din urmă. Fiecare pas de înaintare în știință, fiecare cucerire făcută în domeniul naturii a contribuit tot mai mult să statornicească încrederea în puterea științei. Omul a cîștigat tot mai mult convingerea că, urmărind descoperirea legilor naturii, va ajunge stăpîn pe forțele oarbe și, cu ajutorul lor, va ajunge să-și îmbunătățească treptat viața, să realizeze deja pe pămînt idealul de *fericire și dreptate* după care a însetoșat de veacuri și pe care cultura medievală îl făcuse să-l întrevadă numai într-o viață viitoare" [2].

Dimitrescu-Iași a înțeles că ideile sale înaintate în ce privește educația și școala nu puteau folosi în fapt decît familiilor bogate, singurele care dispuneau de mijloacele materiale necesare pentru a da copiilor lor o educație și o instrucție aleasă. El și-a dat seama că, pentru ca și copiii poporului muncitor din țara noastră să se poată bucura de binefacerile educației, este necesar ca în prealabil să se realizeze o reformă a societății însăși: „Cît se schimbă lucrul, cînd aruncăm privirile asupra acelor familii desmoștenite, a căror viață întreagă se rezumă: în lupta neîntreruptă cu ignoranța și mizeriile existenței. Acolo *tradiția* și oarba *întîmplare* sînt absolut stăpîne pe educație. În bordeiul muncitorului, ignoranța și mizeria sînt o barieră aproape neînvinsă în contra oricărei încercări de ameliorare a educației copiilor. *Reforma educației* în acest caz e strîns legată de *reforma socială*" [3].

El întrezărea totuși, o epocă în care poporul muncitor va avea putința de a se cultiva și de a cunoaște binefacerile științei: „De sigur, scria el, va sosi un timp, în care marea masă a muncitorilor să poată gusta plăcerile lecturii serioase, să poată beneficia și ea de bunurile educației" [4].

★

O latură importantă a activității sale din această perioadă a fost străduința ca prin cursurile, conferințele, articolele și studiile sale, să atragă pe intelectualii din țara noastră de partea celor care muncesc, arătîndu-le

---

[1] *Scopul revistei*. În *Revista pedagogică*, an. I, nr. 1, 1891, p. 2.

[2] *Un document omenesc în chestiunea „Crizei morale"*. În *Revista pedagogică*, nr. 7—9, seria a II-a, iulie—august 1894, p. 303—304.

[3] *Educația în familie*. În *Revista pedagogică*, nr. 2, februarie 1892, p. 56—57.

[4] *Fericirea de a trăi*. În *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 95.

că ei nu trebuie să fie „o miliție devotată" care să apere interesele burgheziei. El a analizat cu o rară perspicacitate situația intelectualilor din țara noastră, pledînd cu căldură pentru unirea lor cu muncitorii. După cum am văzut, Dimitrescu-Iași nega burgheziei capacitatea de a înțelege și de a crea cultură. După el, viciul fundamental al burgheziei este egoismul și pofta nesăturată a acestei clase de a se îmbogăți. Idealul artei și al științei este cu totul străin de această clasă. Ideologia ei, știința, arta și în general cultura în societatea burgheză este creația unei pături de „desmoșteniți", înzestrați cu o inteligență superioară și care sînt nevoiți să-și pună talentul și puterea lor de muncă în serviciul burgheziei.

„Nu numai burghezia romînească, dar burghezia tuturor statelor moderne și-a și făcut proba în ceea ce privește arta de a guverna. Cine se reazimă numai pe avuție, devine incapabil de orice idee generoasă, și pentru majoritatea burgheziei ideile au fost totdeauna un teren de exploatare pentru a ajunge să pună mîna pe puterea în stat și, prin putere, pe mijloacele de înavuțire. În ajutorul burgheziei a stat totdeauna o clasă de desmoșteniți, superiori prin dezvoltarea lor intelectuală, aceștia au fost oamenii de știință, talentele literare și artistice. Întocmai cum biserica romană a găsit în ordinul Jesuiților o miliție devotată și cultă gata de a sprijini autoritatea acestei biserici, tot așa burghezia modernă, robită de idealul *bogăției individuale,* a izbutit să-și creeze din clasa cultă o miliție devotată care să-i apere interesele. Știința socială s-a adaptat după interesele burgheziei, iscodind teorii care să justifice exclusivismul egoist al acestei clase. Literatura a măgulit și a dăruit viciile clasei burgheze. Arta a apoteozat această clasă socială bazată pe avere, incapabilă deci prin ideea fundamentală a constituirii sale de a realiza problemele generoase de ameliorare a soartei poporului muncitor. Stranie este ideea ce a străbătut între oamenii de știință, de litere și de arte, care deobicei se consideră ca făcînd parte din burghezie" [1]. Interesantă și justă este și explicarea pe care o dă Dimitrescu-Iași situației intelectualilor în mijlocul frămîntărilor sociale, luminîndu-i asupra adevăratului lor rol. După cum poporul muncitor a luptat alături de burghezie împotriva nobilimii feudale fiind cointeresat în zdrobirea opreliștilor feudale care îl oprimau, tot astfel și intelectualii, în marile revoluții prin care a fost răsturnată orînduirea feudală, au luptat pe teren ideologic, fiind deopotrivă de cointeresați în zdrobirea opreliștilor care încătușau libertatea cugetării și progresul științei. „Evident că aceasta a fost în interesul burgheziei ; evident că în lupta cu privilegiile nobilimii, toți *ne-nobilii* să se fi găsit împreună deopotrivă de interesați a zdrobi privilegiile, acea piedică fățișă dezvoltării naturale a statelor moderne. Dar nu e mai puțin adevărat că, *în afară de rare excepții,* aproape întreaga clasă a celor ce muncesc pe terenul literaturii, artelor și al științei e tot atît de puțin burgheză și tot atît de proletară ca și masa cea mare a muncitorilor cu brațul. Fie muncă fizică, fie muncă intelectuală, toți, deopotrivă, din momentul în care existența lor atîrnă de la cîteva fărămituri ce li se aruncă din grație de pe mesele celor avuți — toți deopotrivă sînt proletari. Proletar în înțelesul modern, față cu domnirea burgheziei

[1] *Recenzentul,* p. 48—49.

este fiecare muncitor care, prin munca lui, trebuie să-și agonisească existența dintr-o zi într-alta ; proletar e orice muncitor pentru care în fiecare zi existența zilei de mîine e o problemă : va găsi sau nu răsplata muncii sale ? va găsi sau nu ocazia chiar de a munci ? În societatea burgheză se răsplătesc cu milioanele întreprinderile îndrăznețe, jocurile de bursă, dar se aruncă *celor care muncesc* abia atîta cît să aibă cu ce-și dăinui viața de pe o zi la alta. Sfîrșitul veacului al XIX-lea are meritul de a fi aruncat o rază de lumină în mijlocul claselor sociale, așa încît *clasa muncitorilor intelectuali* să vadă lămurit că nu e dușmănie reală între ei și muncitorii manuali. Din contră, că soarta lor este aceeași : luptele de revendicare trebuiesc susținute împreună ! În măsura în care această rază de lumină va crește, în aceeași măsură domnia exclusivă a burgheziei, sprijinită pînă acum pe munca claselor culte, va fi sfîrșită. Elementele democratice din toate straturile sociale, unite laolaltă, își vor revendica dreptul de a conduce destinele societății în numele *culturii* și al priceperii" [1].

Idei înaintate de felul acesta se găsesc foarte numeroase în mai toate scrierile lui Dimitrescu-Iași în prima perioadă a vieții sale. El n-a izbutit însă a se emancipa complet de influența ideologiei burgheze, evoluînd, în cursul vremii, din ce în ce pe pozițiile liberalismului burghez. El n-a înțeles caracterul progresist al revoluției din 1905, din Rusia țaristă, și a condamnat pe față încercările de a se transforma formele vieții sociale pe cale revoluționară. Numai evoluția e firească, spunea el, pe cînd prin revoluții „nu se construește nimic sănătos" [2]. „Revoluțiile sînt explicabile în viața omenirii, dar popoarele cuminți prepară și se mișcă pe căile lente ale evoluției" [3]. Procesul acesta de orientare a lui Dimitrescu-Iași spre poziții contrare celor de pe care plecase se accentuează și mai mult în deceniul al doilea și al treilea al veacului nostru. În 1917, drumul său se desparte cu totul de acela al mișcării socialiste, socotind că îndreptarea situației sociale a celor oropsiți se poate face pe căile educației și a reformelor „treptate", condamnînd spiritul revoluționar al maselor și pe conducătorii lor :

„Clasele desmoștenite, sau considerate ca atari, în graba de a ajunge cît mai curînd țelul către care năzuiesc, — atît ele cît și conducătorii lor — uită însă că pentru acel paradis pămîntesc, pe care îl visează în aspirațiile lor generoase, trebuiește, în orice caz, mai întîi transformarea indivizilor actuali, precum și transformarea treptată a condițiilor de viață ale mediului ambiant. De aci lupta de clase, care complică și mai mult luptele vieții de azi" [4]. După primul război mondial, el se lasă antrenat de propaganda burgheză antisocialistă. Idealul pentru care luptă el acum, la sfîrșitul vieții, este acela „sublim" al iertării, al înțelegerii și „solidarității sociale". În-

---

[1] *Recenzentul*, p. 49—50.

[2] *Prima verba*. In *Revista de filozofie și pedagogie*, fasc. I, 1906, p. 7.

[3] *Ibidem*.

[4] *Goana după noroc*. In *Studii de psihologie socială*, Bibl. *Revistei ideii*, p. 123.

dreptarea relelor sociale nu se poate obține decît „cu concursul tuturor oamenilor de bine“ [1] și nu prin lupta de clasă, care, după el, este o „erezie“ [2].

★

Privit în ansamblul activității și în evoluția gîndirii sale, C. Dimitrescu-Iași apare ca unul din intelectualii democrați burghezi care, sub influența culturii și mișcării socialiste, au devenit conștienți de caracterul exploatator și asupritor al orînduirii burghezo-moșierești, pe care au condamnat-o cu toate viciile ei, dar care, pînă la urmă, au rămas prizonierii ideologiei acestei orînduiri, neizbutind să se situeze consecvent pe poziția clasei muncitoare și a țărănimii muncitoare.

El rămîne însemnat în istoria dezvoltării gîndirii din țara noastră prin activitatea din prima perioadă a vieții sale, ca răspînditor al unor idei progresiste care au ajutat la pătrunderea marxismului și ca unul din întemeietorii învățămîntului psihologic, pedagogic și sociologic de orientare științifică din țara noastră.

КОНСТАНТИН ДИМИТРЕСКУ-ЯШЬ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Константин Димитреску-Яшь (1849—1923), доктор философии, основатель курса социологии в Бухарестском университете, педагог и политический деятель, хотя и состоял в либеральной партии, проводил в своей деятельности и в написанных им трудах демократические взгляды. Он боролся против обскурантизма, безразборчивого подражания иностранной культуре, как и против узкого консерватизма, за продвижение науки, за организацию народного просвещения на научных основах и за распространение культуры в широких народных массах. Продолжая материалистическую линию Василия Конта, он склонялся к механистическому, материалистическому монизму. Он занимался в первую очередь социальными вопросами, развивая в этом отношении как на профессорской кафедре, так и на публичных лекциях, замечательную деятельность, имевшую большое влияние в рядах интеллигенции и вызывавшую острую полемику, вследствие ее передовых идей материалистического и атеистического характера. Он был одним из мыслителей, близко стоявших к социалистическому движению в Румынии, явно находился под влиянием его идеологии и в свою очередь поддерживал его. Он прочитал несколько лекций, высоко оцененных кружком «Контемпоранул» (Современник), и написал различные очерки по социальной психологии, перезданные передовым ,боевым журналом П. Мушою —

[1] *O chestiune de psiho-patologie socială.* In ziarul *Cerna* (din T.-Severin), nr. 52, din 1922.

[2] *O erezie sociologică,* In același ziar, nr. 65, din 1922.

«Идея». Он выявляет классовую структуру общества, указывая на то, что оно всегда было организовано так, «чтобы гарантировать эксплуатацию трудящегося большинства правящим меньшинством» *(Маргина или необходимость пищи)*. Он вел упорную борьбу против буржуазной морали, с большим мужеством изобличая ее лицемерие и присущий ей характер орудия порабощения в руках господствующих классов *(Две морали)*, а также против буржуазных философов (Ренана, Каро, Спронка и др.), отрицавших право и способность масс подняться до уровня культурной жизни *(Демократический дух в литературе, искусстве, науке)*. Он критиковал интеллигентов, защищающих интересы буржуазии и утверждающих в то же время, что они являются «классом... так же мало буржуазным и настолько же пролетарским как и большая масса занимающихся физическим трудом... что судьба их та же и что борьба за удовлетворение притязаний должна вестись совместно».

Вся деятельность и эволюция мышления К. Димитреску-Яшь указывает на то, что он является одним из тех буржуазных интеллигентов демократов, которые под влиянием культуры и социалистического движения осознали эксплуататорский и порабощающий характер буржуазно-помещичьего строя, который они осудили со всей его порочностью, но остались до конца пленниками этого строя, не сумев последовательно устоять на позициях рабочего класса.

В истории развития мышления в Румынии он остается отмеченным благодаря деятельности первого периода его жизни, как распространитель передовых идей, содействовавших проникновению марксизма, и как один из основоположников научно направленного психологического, педагогического и социологического образования в Румынии.

CONSTANTIN DIMITRESCU-IAȘI

(RÉSUMÉ)

Constantin Dimitrescu-Iași (1849—1923), docteur en philosophie, fondateur du cours de sociologie de l'Université de Bucarest, pédagogue et homme politique, a agi et écrit comme un démocrate sincère, bien qu'appartenant au parti libéral. Il a lutté contre l'obscurantisme, contra l'imitation sans discernement de la culture étrangère, ainsi que contre l'attitude étroitement conservatrice, et pour la science, pour une organisation de l'enseignement public sur des bases scientifiques et pour propager la culture dans les masses populaires. Tout en continuant la ligne matérialiste de Vasile Conta, il inclina vers un monisme matérialiste mécaniciste. Il a abordé, de préférence, les problèmes sociaux, déployant une activité remarquable aussi bien en chaire que dans ses conférences publiques, — activité qui eut une grande influence dans les rangs des intellectuels, et qui souleva de vives polémiques par ses idées avancées à caractère matérialiste et athée. Il fut l'un des penseurs proches du mouvement socialiste de Rou-

manie et visiblement influencé par son idéologie, à laquelle, à son tour, il apporte son appui dans certaines conférences appréciées par le cercle du «Contemporanul» et dans différentes études de psychologie sociale rééditées par la revue progressiste militante «l'Idée», dirigée par P. Mușoiu. Il met en évidence la structure de classe de la société, en démontrant qu'elle fut toujours organisée «afin de garantir l'exploitation des majorités laborieuses par les minorités gouvernantes» *(Maragna ou le besoin de nourriture)*. Il a mené une lutte soutenue contre la morale bourgeoise, en en démasquant courageusement l'hypocrisie et le caractère d'instrument d'oppression aux mains des classes dominantes *(Deux morales)*, ainsi que contre les philosophes bourgeois (Renan, Caro, Spronk, etc.) qui niaient le droit et la capacité des masses de s'élever jusqu'à une vie culturelle *(L'esprit démocratique en littérature, en art et en science)*. Il critiquait les intellectuels qui défendent les intérêts de la bourgeoisie et soutenait qu'ils forment «une clase... aussi peu bourgeoise et tout aussi prolétarienne que la grande masse des travailleurs manuels ... leur sort est le même : les luttes de revendication doivent être menées de concert».

Si l'on considère l'activité et l'évolution de sa pensée dans leur ensemble, Constantin Dimitrescu-Iași apparaît comme l'un des intellectuels bourgeois démocrates qui, sous l'influence de la culture et du mouvement socialistes, sont devenus conscients du caractère exploiteur et opprimant du régime féodal-bourgeois, qu'ils ont condamné avec tous ses vices mais qui, finalement, sont restés prisonniers de l'idéologie du régime, sans parvenir à se situer, d'une manière conséquente, du côté de la classe ouvrière.

Dans l'histoire du développement de la pensée dans notre pays, Dimitrescu-Iași demeure important par l'activité de la première période de sa vie, en tant que propagateur d'idées progressistes qui ont aidé à la pénétration du marxisme et en tant que fondateur de l'enseignement psychologique, pédagogique et sociologique d'orientation scientifique dans ce pays.

CONTRADICȚIA DIALECTICĂ ȘI PROBLEMA OBIECTULUI MICROFIZIC

DE

STELIAN POPESCU

S-a vorbit mult în literatura filozofică a științelor naturii despre „apariția" singulară, ciudată, extraordinară a contradicției corpuscul-undă în sînul teoriei fizice moderne a micro-obiectelor. Sîntem de părere că acest fenomen — în planul gîndirii științifice — nu reprezintă un caz izolat în istoria fizicii, ci doar un moment, e drept foarte important, al unui proces complicat de modificare a conceptelor, inițial rigide, metafizice, abstracte, în concepte cu un conținut dialectic contradictoriu, proces care nu face decît să reflecte continua adecvare a teoriilor la obiect. Să luăm ca exemplu noțiunea de cîmp electric și cîmp magnetic; ambele noțiuni au apărut în istoria fizicii ca două noțiuni complet deosebite, fără legătură între ele. Conținutul acestor noțiuni a fost inițial acel al noțiunii de cîmp electric static și respectiv cîmp magnetic static; cînd s-a ajuns la noțiunea de cîmp electric variabil, s-a făcut imediat legătura cu cîmpul magnetic variabil, sintetizată în concepția cîmpului electromagnetic, exprimată în ecuațiile fundamentale ale lui Maxwell. Descoperirea unor noi laturi ale fenomenelor a avut un ecou profund în structura noțiunilor care le reflectă, nu numai în sensul completării conținutului lor, prin adăugarea de noi note, ci mai ales în sensul polarizării lor interne: noțiunea de cîmp electric variabil cuprinde într-un fel noțiunea de cîmp magnetic. Vom constata aceeași polarizare dacă urmărim și alte noțiuni fundamentale în teoriile fizice ca noțiunile de spațiu, timp, noțiunile de masă și energie etc. Limitîndu-ne numai la acest aspect al structurii noțiunilor putem afirma că în cazul care ne interesează al noțiunilor de undă și de corpuscul este vorba de aceeași situație. Noțiunile acestea sînt însă cu mult mai generale — noțiunile de undă și de corpuscul reflectînd aspectul continuu și respectiv discontinuu al materiei. Aceste aspecte contradictorii ale realității nu pot fi gîndite izolat ci numai în unitate, această unitate reflectîndu-se în noțiunile specifice ale mecanicii ondulatorii. De altfel pro-

cesul de stabilire a unității conceptelor de undă și corpuscul nu a început în mecanica ondulatorie — și nici nu este întîmplător că însăși mecanica ondulatorie nu a luat naștere strict vorbind din datele experimentale „proprii" (înțelegînd prin aceasta experiențele ondulatorii cu microparticule) ci din analiza unor concepte care aduceau în actualitate o anumită unitate între traectoria unui corpuscul într-un cîmp de forțe derivînd dintr-un potențial și comportarea unor raze de lumină într-un mediu dispersiv și neomogen, formulată încă în secolul trecut de matematicianul englez Hamilton.

Așadar trebuie să acceptăm ideea că în ordinea teoriei cunoașterii stabilirea caracterului dual al noțiunilor care reflectă microobiectele reprezintă doar un nou progres în dezvoltarea dialectică a teoriei fizice, doar faptul că conceptul de corpuscul cuprinde, într-un anumit sens, legătura cu conceptul de undă, faptul că nu poate reflecta singur, izolat, în forma sa simplă, realitatea. Conceptele clasice de corpuscul și undă sînt „neadevărate", sînt „abstracte" precum se dovedește „neadevărat" și „abstract" aspectul continuu rupt de cel discontinuu și reciproc.

Modul concret în care s-a operat această modificare a noțiunilor — reflectînd o modificare profundă în planul concepției asupra structurii microscopice a materiei — a antrenat discutarea unor probleme filozofice deosebit de importante, ca de pildă problema obiectului microfizic, problema soluționării contradicției manifestate în fenomenele microfizice, a determinismului, a cauzalității etc., în sensul unor încercări de a afirma caracterul subiectiv al obiectului fizicii și de a nega determinismul și cauzalitatea la nivelul microscopic.

În articolul de față, ocupîndu-ne de problema caracterului contradictoriu al fenomenelor naturii și a modului în care știința reflectă aceste contradicții, vom încerca să arătăm legătura dintre poziția metafizică, antidialectică în această problemă și alunecările idealiste din microfizică. Aspectele contradictorii sub care s-au înfățișat cercetătorilor fenomenele microcosmosului au fost și sînt motorul dezvoltării teoriilor fizicii moderne. Apariția netă a caracterului contradictoriu al microobiectelor au impus o adevărată revoluționare a teoriilor asupra microcosmosului, aducînd modificări esențiale în structura noțiunilor de bază, despre care am amintit mai înainte. Dificultățile atît de ordin tehnic cît mai ales de ordin filozofic întîlnite în rezolvarea problemelor ivite, împreună cu împrejurarea că o parte a oamenilor de știință care au contribuit în mod substanțial la crearea mecanicii microparticulelor se aflau sub influența unor filozofii de esență idealistă, au dus la afirmarea caracterului subiectiv al realității, la negarea determinismului și cauzalității în domeniul microcosmosului etc. În locul dialecticii materialiste a apărut astfel idealismul sub cele mai diverse forme. Așa se face că mulți fizicieni, ca să nu mai vorbim de filozofii idealiști, au văzut principalul aport gnoseologic al mecanicii cuantice în modul nou în care ar fi pus și ar fi rezolvat problema naturii obiectului științei. Vom arăta încă de pe acum că mecanica cuantică nu a modificat cu nimic punerea acestei probleme deoarece aceasta este o problemă pur filozofică, înțelegînd prin aceasta faptul simplu că raportul dintre subiect și obiect — și în acest sens problema „naturii"

obiectului, problema caracterului material, obiectiv sau ideal-subiectiv al realității — nu este studiat ca atare de științele particulare și nu poate fi pus în discuție de niciuna dintre ele ; orice știință există ca știință numai adoptînd una dintre cele două soluții posibile ale acestei probleme și anume soluția materialistă. În ciuda tuturor subtilităților cu care idealiștii încearcă să denatureze sensul științei, este un fapt de observație directă că știința pornește tocmai de la premisa existenței obiective a naturii, căreia trebuie să-i stabilească legile în scopul — mărturisit sau nu — al activității practice umane. Fizica nu poate de aceea cîtuși de puțin „revoluționa" problema raportului dintre obiect și subiect. Nu este poate lipsit de semnificație în acest sens faptul că un filozof neopozitivist ca Hans Reichenbach care, după cum vom vedea, în analizele sale oferă o bază ideologică idealismului, tratează de „misticism" afirmațiile „extremiste" care nu mai fac distincția dintre subiect și obiect, care afirmă caracterul subiectiv al realității [1]. Nu putem desigur să afirmăm, cunoscînd concepțiile lui Reichenbach, decît că această atitudine este o concesie făcută materialismului sub presiunea spiritului întregii științe. Această inconsecvență, pe care Lenin o remarca la atîția oameni de știință dispuși să cocheteze cu idealismul, nu reprezintă de fapt decît o aderare forțată la spiritul științific sub presiunea faptelor, o recunoaștere indirectă a contradicției flagrante dintre concepția idealistă și întreaga experiență științifică.

Ar fi greu să ne mai imaginăm oameni de știință care să se mai îndoiască în mod serios astăzi de existența atomilor, a nucleilor etc. După cum arăta încă Lenin, există însă nenumărate prilejuri subtile de a te încurca și mulți savanți de mare și bine meritat prestigiu se și încurcă. Aceste prilejuri sînt oferite în esență de o serie de probleme gnoseologice puse de modificarea continuă a formei în care are loc cunoașterea umană. Trebuie să arătăm că modul materialist de a rezolva aceste probleme s-a dovedit din totdeauna cel mai complex și cel mai dificil, presupunînd în mod obligatoriu o concepție dialectică asupra lumii și o concentrare deosebită de mijloace de investigație ; în plus, spre exasperarea amatorilor de adevăruri veșnice și absolute, prin acest mod de cunoaștere materialist dialectic se realizează astfel de adevăruri numai printr-o succesiune indefinită de adevăruri tranzitorii, relative. Modul idealist de rezolvare a acestor probleme, introducînd într-un fel sau în altul subiectul în realitatea obiectivă, simplifică pentru un moment aceste probleme, dar prezintă o imagine falsă a lumii și în cele din urmă ajunge în impas.

Vom arăta acum felul în care au apărut aceste probleme în legătură cu fizica microparticulelor, adică vom expune pe scurt problema fizică a unității de contrarii particulă-undă și modul în care în elaborarea teoriei fizice se utilizează categoriile și pozițiile filozofice. În ceea ce privește această din urmă chestiune, este destul de ușor să ne dăm seama chiar la o analiză sumară a structurii teoriei fizice că aceasta nu poate să se constituie numai din elemente strict experimentale, iar pozitivismul modern care are o astfel de ambiție cade în inconsecvențe manifeste.

[1] Hans Reichenbach, *Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik*, Basel, 1949, p. 26.

În teoriile fizice ale proceselor materiale s-au constituit în decursul istoriei fizicii două concepte de bază : conceptul de particulă și conceptul de undă.

Teoria atomică, care reprezintă concepția structurii discrete a materiei, a căpătat pînă la începutul secolului al XX-lea verificări ample în toate domeniile fizicii și chimiei. Chiar domenii în care se opera cu elemente continue, ca în acustică, electricitate, termodinamică etc., s-au dovedit ca domenii în care domnește esențialmente discontinuul microscopic. Singurul domeniu pur continuu și din punct de vedere microscopic părea să fi rămas domeniul radiațiilor electromagnetice. La această situație — privind structura continuă a radiațiilor electromagnetice — s-a ajuns după înfrîngerea — datorită lucrărilor lui Huygens și apoi Fresnel și Maxwell — a concepției corpusculare asupra luminii formulate de către Newton. Oricum, din această cauză lumina apărea cercetătorilor ca o realitate distinctă în mod esențial de ceea ce se numea în mod curent „materie".

Faptul că atitudinea cercetătorilor față de această realitate fizică era în fond aceeași cu cea față de „materie" — adică fiind considerată ca o realitate fizică obiectivă, căreia i se stabileau legi, i se studia interacțiunea cu „materia", faptul că atitudinea cercetătorilor față de lumină era așadar materialistă, nu trebuie să ne facă să neglijăm consecințele unui anumit confuzionism filozofic care își are originea în această distincție prea accentuată ce se manifesta teoretic între lumină și „materie". Este un lucru cunoscut că și astăzi se vorbește în fizică despre „dematerializarea" materiei, despre anihilarea „materiei" care se transformă în lumină, ca și despre crearea „materiei din lumină" fapt care produce confuzii filozofice, îngreuind înțelegerea materialistă, științifică a rezultatelor fizicii contemporane.

Acestui „cvasi-dualism fizic" — ca să-i zicem așa — i s-a pus capăt în urma cercetărilor asupra interacțiunii dintre radiații și corpurile „materiale", dintre realitatea fizică „esențialmente continuă" și cea „esențialmente discontinuă", atomică. Aceste cercetări au dus la descoperirea caracterului dual — corpuscular și ondulatoriu — atît al luminii (și în general al oricărei radiații electromagnetice) cît și al substanței (adică a ceea ce era considerat pînă atunci realitate discontinuă), evidențiind astfel și sub aspect structural unitatea fenomenelor naturii. Această unitate s-a impus deci nu numai în atitudinea instinctivă a cercetătorilor, ci și în teorie, intrînd explicit ca element hotărîtor în explicarea teoretică a realității. În acest fel granița esențială care separa aceste grupe de fenomene a fost depășită, evidențiindu-se o unitate profundă a întregii lumi materiale. Afirmînd aceasta nu punem sub semnul identității *forma* concretă sub care se manifestă acest dualism în cazul luminii cu *forma* concretă în care acesta se manifestă în cazul „substanței" ; unda de lumină se deosebește fundamental de unda asociată particulelor. Trebuie să observăm însă că abstracție făcînd de deosebirile de formă, atît în cazul luminii cît și în cazul substanței s-a dezvăluit în esență același caracter dual contradictoriu. După cum arată Louis de Broglie, „dualismul undelor și corpusculelor este pe cît se pare universal" și că din acest punct de vedere

nu trebuie să fie nici „un fel de deosebire esențială... între fotoni și alte corpuscule“ [1].

În ce constă acest dualism și prin ce anume acesta a făcut necesară analiza filozofică a concepțiilor și categoriilor de bază ale fizicii?

Faptele fizice se prezintă pe scurt în modul următor: 1) Există o serie de fenomene privind microparticule ca electronii, protonii, neutronii, atomii și moleculele etc., care sînt compatibile numai cu o reprezentare atomică, corpusculară a acestora. Aceste microobiecte se manifestă ca realități fizice prezente practic numai într-un domeniu strict limitat din imediata lor vecinătate; 2) există de asemenea fenomene privind aceeași realitate care sînt compatibile numai cu o concepție ondulatorie, continuă a acestor obiecte. Electronii sau protonii și în general toate „microparticulele“ prezintă fenomene de interferență și de difracție precum și fenomene de rezonanță care nu pot fi reprezentate decît într-o concepție ondulatorie. Această situație a fost stabilită inițial pentru lumină unde, alături de aspectul ondulatoriu — clasic — s-au pus în evidență și proprietăți corpusculare (efectul fotoelectric, efectul Compton, emisia cuantică a radiației). Pentru a ne da seama de semnificația și adîncimea problemei, să luăm în considerare o experiență clasică de interferență a particulelor, experiență efectuată cu lumină pentru prima dată de Young [2]. Astfel de experiențe se efectuează în mod practic pe rețelele de difracție „naturale“ constituite de atomii unui cristal. Pentru simplitatea raționamentelor se consideră cazul elementar a două fante A și B practicate în paravanul π în spatele căruia se găsește paravanul p (constituit de pildă dintr-o placă fotografică). Un flux foarte slab de electroni lovește paravanul π. Presupunem un flux foarte slab de particule, ca în experiențele fizicienilor sovietici, Biberman și Sișkin, pentru ca acestea, sosind pe paravan la intervale relativ foarte mari, să fie în mod riguros independente. Electronii din experiența considerată nu vor găsi altă posibilitate de a ajunge în spatele paravanului π, pentru a impresiona placa fotografică decît trecînd prin cele două fante A și B, în restul suprafeței fiind opriți. Care sînt rezultatele experienței, adică cum se ordonează electronii care au ajuns pe paravanul p după ce au trecut prin fante? Se constată că dacă cele două fante A și B sînt simultan deschise și lăsăm fluxul de electroni să cadă un timp suficient de lung, pe placa foto-

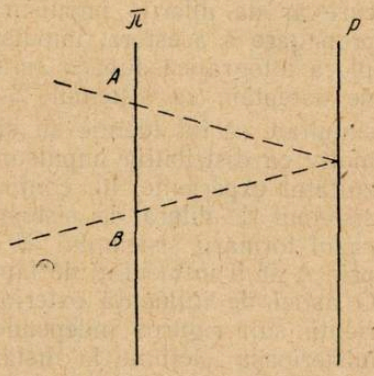


Fig. 1.

[1] L. de Broglie, *Interpretarea mecanicii ondulatorii*, reprodus în *Voprosî Filosofii*, nr. 6/1956.

[2] Vezi Spolski, *Fizica atomică*, vol. 1; Ed. tehnică, 1954, p. 369—370; L. Janossy, în Deutsche Zeitschrift für Philosophie, nr. 3/1955; H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 39—41.

grafică apare un anumit sistem de figuri de difracție, să-l numim sistemul Σ. Dacă lăsăm numai o singură fantă deschisă, închizînd-o pe cealaltă, pe placă vor apare alte imagini, constituind să zicem sistemele σ_A și respectiv σ_B. Dacă deschidem amîndouă fantele dar nu simultan ci întîi una și apoi pe cealaltă vom obține o nouă imagine Σ' care nu va coincide cu sisitemul Σ cînd amîndouă fantele au fost deschise simultan.

Cum putem interpreta aceste rezultate ale experienței ? Să considerăm electronii ca particule, în sensul clasic al noțiunii. Figurile de difracție σ_A sau σ_B care apar lăsînd deschise fantele A respectiv B s-ar putea explica prin acțiunea atomilor din care sînt constituiți pereții fantelor, care ar da diferite impulsuri electronilor, perpendiculare pe direcția de propagare a acestora, impulsuri care ar determina poziția electronilor pe placă fotografică după o anumită lege statistică. În acest caz ar trebui să ne asteptăm ca sistemul Σ realizat cînd lăsăm deschise ambele fante simultan, să fie identic cu sistemul Σ' deoarece nu ar exista nici un motiv ca distribuția impulsurilor de care am vorbit să se modifice. Rezultatul experienței nu confirmă această așteptare ; după cum am arătat, sistemul Σ diferă de sistemul Σ' și de fiecare sistem σ_A și σ_B. În cazul formării sistemului Σ lucrurile apar ca și cum electronii care trec prin A ar fi influențați de faptul că prin fanta B trec sau nu alți electroni. O astfel de influență exterioară a electronilor (căci electronii din experiență sînt riguros independenți) nu este de loc probabilă, excluzînd o misterioasă „acțiune la distanță" care de asemenea nu poate fi admisă. S-ar putea apoi presupune — pentru a se explica acest rezultat al experienței — că electronii s-ar rupe în două. Această presupunere însă nu poate fi în nici un caz acceptată ; experiențe ca cele ale lui Vavilov privind fluctuațiile luminii și cele ale fizicianului maghiar Janossy, privind trecerea luminii prin lame semitransparente au pus în evidență faptul că particulele luminoase, fotonii, — și bineînțeles celelalte particule materiale — sînt indivizibile.

Lucrurile devin însă clare dacă experimentul care ne dă figura Σ este interpretat ondulatoriu, după modelul lui Young. Socotind rezultatele experienței considerate ca pe un efect ondulator, se explică simplu comportarea franjelor de interferență : cele două fante A și B, conform principiului lui Huygens, devin sursele a două procese ondulatorii a căror interferență dă imaginea obținută experimental. În acest caz apare însă problema de a interpreta constituția granulară a franjelor de interferență, deoarece acestea sînt constituite din puncte reprezentînd urmele unor procese discrete.

Astfel apare clar caracterul contradictoriu al microobiectului în sensul că comportarea sa nu poate fi descrisă nici prin noțiunea de corpuscul nici prin cea de undă luate separat. Folosirea exclusivă a uneia sau a alteia dintre aceste noțiuni, duce la contradicția teoriei respective cu experiența.

Aceasta fiind situația s-au încercat diferite moduri de interpretare a aparatului teoretic care dezvăluie legile comportării microparticulelor, întrucît, trebuie arătat, contradicția cuprinsă în dualitatea undă-particula care caracterizează microobiectul, nu a împiedicat constituirea unei teorii

rațională, mai mult sau mai puțin complete, *necontradictorii* a fenomenelor atomice. Tocmai interpretarea acestui aparat teoretic, stabilirea sensului fizic al diferitelor noțiuni, operații și rezultate a pus în fața cercetătorilor necesitatea atacării problemelor filozofice de care am amintit.

Vom expune acum pe scurt, după L. de Broglie, ideea de bază în constituirea teoriei cuantice a microobiectelor. Louis de Broglie a admis și pentru electroni, ca și pentru lumină, alături de un aspect corpuscular și un aspect ondulatoriu. Pentru a reprezenta existența fenomenelor ondulatorii, se consideră că „starea" microparticulelor este descrisă printr-o funcție de undă, cunoscuta funcție Ψ. În cazul unei singure particule în mișcare liberă, funcția Ψ reprezintă o undă plană, unda de Broglie, care are forma

$$\Psi = Ae^{\frac{2\pi}{h}(\vec{r}\vec{p} - Et)}$$

unde A se numește amplitudinea undei, — E este energia cinetică a particulei, $\vec{r}$ este vectorul de poziție, $\vec{p}$ este impulsul și h este o constantă, cunoscuta constantă a lui Plank, iar t este timpul. Această funcție de undă satisface o ecuație cu derivate parțiale, cunoscuta ecuație a lui Schrödinger care, pentru o singură particulă ce se mișcă într-un cîmp de forțe, are forma

$$\Delta \Psi + \frac{8\pi^2 m}{h^2}(E - U)\Psi = 0$$

Ecuația lui Schrödinger are și o formă mai generală ce depinde și de timp. Acestea sînt ecuațiile de bază ale mecanicii nerelativiste ale microparticulelor. Ele au fost stabilite pornind tocmai de la ipoteza impusă de realitățile experimentale, asupra naturii duale a microobiectelor, folosindu-se relațiile, stabilite pentru fotoni de către Einstein, dintre mărimile ce caracterizează particula, punctul material și cele ce caracterizează unda

$$E = h\nu \qquad p = \frac{h}{\lambda}$$

Dezvoltarea ulterioară a teoriei cuantice are la bază tocmai aceste relații, formulîndu-se bineînțeles unele principii mai generale și mai profunde [1].

Cu toate succesele practice pe care le-a înregistrat astfel teoria cuantică, problema semnificației fizice a relației dintre aceste două aspecte — cel ondulator și cel corpuscular — a prilejuit vii dispute, fără să fie mulțumitor și definitiv rezolvată. Louis de Broglie a emis inițial ipoteza existenței unitare a undei și particulei, microobiectul fiind constituit dintr-un proces ondulatoriu care înglobează o singularitate. Astfel cele două aspecte ar exista simultan și obiectiv. După cum a arătat într-o serie de articole publicate în ultimii ani, dificultăți de ordin matematic l-au determinat pe Louis de Broglie să renunțe la această concepție,

[1] Vezi Louis de Broglie, *op. cit.* și V. Spolski, *Fizica atomică*, vol. II, București, Ed. tehnică, 1953, p. 7—10.

reluînd-o de-abia în ultimul timp împreună cu unii colaboratori ai săi. O variantă a acestei concepții, concepția undei-pilot, a trebuit de asemenea să fie părăsită pentru neconcordanță cu experiența. E. Schrödinger a încercat să reducă aspectul corpuscular al microobiectului la aspectul său ondulator, concepînd microobiectul ca pe un pachet de unde. Această formație ondulatorie s-a dovedit însă instabilă, așa încît încercarea lui Schrödinger a trebuit să fie părăsită. Problema contradicției undă-corpuscul nu a putut fi rezolvată prin negarea unei laturi a acestei contradicții și nici prin reducerea uneia la cealaltă, această problemă rămînînd în continuare pe ordinea de zi a științei. După cum apare din ultimile lucrări și discuții în jurul acestei probleme, nici interpretarea statistică a lui Max Born, unanim acceptată în mecanica cuantică, nu a epuizat-o. În această interpretare, realitate fizică nemijlocită, materială, au numai particulele, unda care li se asociază fiind undă abstractă de probabilitate. După cum s-a arătat de multe ori, deosebirea dintre aceste unde de probabilitate din mecanica cuantică și celelalte unde cunoscute în fizică apare limpede dacă considerăm unda care descrie nu o singură particulă ci un sistem de N particule; această undă nu mai este o undă în spațiul fizic cu 3 dimensiuni ci o undă, în general complexă, într-un spațiu abstract cu 3N dimensiuni. În această interpretare a lui Max Born se admite că modulul pătratului amplitudinii undei $|\Psi\,\Psi^{*}|$ reprezintă probabilitatea ca particula materială să se afle într-un anumit punct al spațiului. Cunoscînd această probabilitate se demonstrează posibilitatea de a cunoaște probabilitățile ce caracterizează și alte mărimi fizice. De aceea se spune că funcția de undă caracterizează starea microsistemelor. Această funcție de undă se supune principiului de suprapunere a undelor. În cazul experimentului examinat mai înainte, funcția de undă Ψ care caracterizează starea electronilor ce lovesc paravanul se difractă și prin suprapunerea undelor componente se ajunge la distribuția electronilor pe placa fotografică cunoscută din experiență. Ecuația lui Schrödinger temporală permite calcularea evoluției în timp a stării microsistemului cunoscînd funcția de undă la un moment dat.

Problema gnoseologică esențială care, abordată de pe poziții metafizice a permis alunecarea din fizica contemporană spre idealism, este tocmai problema reflectării teoretice a contradicției undă-corpuscul pe care am amintit-o.

Necesitatea impusă de experiență de a admite caracterul dual contradictoriu al luminii și apoi al tuturor particulelor microfizice a pricinuit numeroase eforturi, atît pe linia teoriei fizice cît și pe linia teoriei cunoașterii, de a „transcende" — cum se exprimă unii cercetători — contradicția pe care o cuprinde fenomenul, de a o îngloba în cadrul unei teorii raționale.

Am putea bineînțeles să punem această problemă nu limitîndu-ne la cazul concret de care ne ocupăm ci la atitudinea luată în general de știință față de aspectul contradictoriu al realității pe care o studiază, și care, în diverse etape ale dezvoltării științei s-a manifestat în mod evident. Să ne oprim de aceea puțin la cazul clasic al mișcării. Se știe astfel că mișcarea a fost considerată încă din antichitate de către Zenon ca

imposibilă dat fiind contradicțiile la care se ajunge în încercările de a oglindi în chip rațional. S-a spus — și probabil pe drept cuvînt — că problema pusă de Zenon este o problemă ontologică, mergînd la soluționarea problemei esenței mișcării. Întrebarea lui Zenon ar privi modul în care este posibilă mișcarea și nu modul de a o descrie. Chiar și în zilele noastre există gînditori care, situîndu-se pe o astfel de poziție, trec mișcarea în categoria iraționalului și nu consideră reflectarea științifică a mișcării ca o rezolvare a acestei probleme. Astfel, pentru a lua un exemplu din trecutul apropiat, pentru Bergson, știința — care este un instrument de previziune în scopuri practice — nu pune problema mișcării decît distrugînd în același timp mișcarea. Timpul, care este un element esențial al mișcării, ar apare în știință numai „spațializat", încremenit în momente, trecînd peste *durată*, peste această continuă curgere, cu ajutorul conceptelor încremenite [1].

Dialectica materialistă, vede în contradicție nu un semn al imposibilității mișcării ci însăși esența ei, motorul oricărei mișcări. Acceptînd concepția materialist-dialectică asupra mișcării ca unitate de contrarii, credem că rămîne totuși de precizat modul în care teoria științifică reflectă mișcarea și în general contradicțiile existente în lumea obiectivă, care este drumul urmat de știință în această problemă. Trebuie să analizăm în special cum reflectă știința aceste contradicții și mai ales dacă teoria științifică a realității contradictorii este ea însăși contradictorie, dacă teoriile științifice respectă sau nu principiul logic al non-contradicției. În cazul reflectării matematice a mișcării să zicem, a descrierii matematice a acesteia, se poate pune problema dacă aceasta cuprinde în noțiunile și judecățile sale acceptarea ca dat a unei iraționalități. Dacă teoriile privind aspectul contradictoriu al realității nu sînt ele însele contradictorii, adică respectă principiul non-contradicției și dacă noțiunile și judecățile științifice nu postulează o iraționalitate ireductibilă, se poate pune problema în ce raport stă învățătura materialist-dialectică despre caracterul contradictoriu obiectiv al realității față de teoria științifică. Problema aceasta a fost atinsă sub diverse forme destul de recent în unele studii apărute în R. P. Polonă, U.R.S.S. și R. D. Germană. În țara noastră, Acad. Prof. Athanasie Joja, tratînd despre legile logicii dialectice dă o rezolvare a acestei probleme stabilind așa-numita lege a predicației complex-contradictorii. Acad. A. Joja arată că este posibilă „fără scandal logic" afectarea unui subiect cu predicate complexe și contradictorii. Contradicția diferitelor aspecte ale realității se reflectă în judecăți în care subiectul primește predicate contradictorii. Astfel legea non-contradicției are o valoare numai la nivelul interpropozițional. Se poate spune de exemplu „electronul este și undă și corpuscul" dar negativa „electronul nu este și undă și corpuscul este neadevărată" [2].

Cercetătorul sovietic Alexeev arată de asemenea că știința a rezolvat problema contradicției mișcării acceptînd o „judecată dialectică" de forma :

---

[1] H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 11—16.

[2] Acad. A. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, *Cercetări filozofice*, nr. 5/1957.

„un mobil se găsește și nu se găsește în același timp în același loc". Logicienii polonezi Ajdukiewicz și Adam Schaff sînt de părere că învățătura dialectică despre existența contrariilor și a luptei acestora în realitatea obiectivă nu se reflectă în logică prin negarea principiului non-contradicției nici la nivelul intrapropozițional [1]. Contrariile existente în obiect ca motor al mișcării și dezvoltării ar fi reflectate de rațiune respectînd legile logicii formale și numai pe acestea. Ei arată că viciul fundamental al concepției eleate constă în încercarea de a explica, de a construi mișcarea, pornind de la repaus, pe cîtă vreme mișcarea ar trebui considerată ca noțiune primară. Negarea principiului non-contradicției presupusă de unii gînditori marxiști, s-ar datora după părerea logicienilor polonezi tocmai concepției statice asupra mișcării. Adam Schaff arată că trebuie să luăm în considerare noile noțiuni apărute în matematică pentru reflectarea mișcării, ca noțiunile de funcțiune continuă, derivată etc. Prin noile noțiuni făurite, contradicția observată de Zenon este într-adevăr depășită. Dar aceste noi noțiuni ale analizei matematice cuprind ele însele contradicția proprie mișcării. După cum arătase încă Engels, noțiunea de derivată de exemplu nu fotografiază un proces terminat ci reflectă însuși procesul mișcării. Trecerea la limită prin care se definește derivata cuprinde tocmai contradicția proprie acestui proces. Contradicția, deși nu se manifestă explicit în judecățile științifice, există și poate fi găsită în noțiunile complexe care cer o predicație contradictorie. În acest sens părerea lui Adam Schaff nu ni se pare justificată. Caracterul dialectic al noțiunilor științifice înseamnă o depășire, o negare a caracterului static al noțiunilor cu care opera gîndirea eleată pentru reflectarea mișcării. Aceste noi noțiuni nu reprezintă o contopire mecanică de structuri noționale statice. Notele acestor noțiuni nu reprezintă o colecție, am zice — „liniștită" —, de predicate. Ele reprezintă o reflectare a unei contradicții și ca atare notele lor sînt contradictorii. Prin aceasta obiecțiunea adusă odinioară de Bergson se dovedește nejustificată. În reflectarea sa științifică mișcarea nu este anihilată, știința nu face simple fotografii statice. Cunoașterea științifică în mersul ei dialectic — pentru a vorbi în limbaj plastic — își mulează forme adecvate de reflectare. În același timp contradicția dialectică inerentă lumii materiale nu reprezintă un irațional, nu presupune o funcție specială a spiritului uman în afară de rațiune pentru a fi reflectată. Prin construirea noțiunilor dialectice, prin întreaga procedare dialectică rațiunea umană pătrunde însăși esența contradictorie a mișcării. Nu este vorba așadar de o simplă refugiere a contradicției într-un concept, pentru a teroriza în continuare de acolo rațiunea umană — și nici de domnia nestînjenită a intuiției — sensibile sau mistice — ci de o veritabilă reflectare pe deplin rațională a unei realități contradictorii. Așadar, adevărata „transcendere", a contradicției constă de fapt în făurirea de noțiuni calitativ noi în stare să reflecte realitatea mai profund, surprinzînd însuși dinamismul său, prin făurirea unui tablou teoretic de structură deosebită, dialectică. În aceasta constă de fapt caracterul dialectic al cunoașterii științifice și în acest sens însăși

[1] Vezi, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 3/1955.

opera creatorilor mecanicii clasice reprezintă un remarcabil efort dialectic, deși în mod curent legăm de mecanica clasică concepția materialist-metafizică, mecanicistă.

În legătură cu dualitatea undă-corpuscul, știința a procedat în mod analog. Crearea mecanicii ondulatorii — respectiv a mecanicii cuantice — a însemnat apariția unor noi noțiuni care reflectă adecvat specificul noilor realități. În cadrul noului formalism matematic apărut, dualitatea atît de stranie dintre particulă și undă a devenit rațională, inteligibilă. Contradictorie și de-a dreptul absurdă în cadrul unui sistem de noțiuni clasice, această dualitate a devenit chiar element de raționalitate, în cadrul noii teorii, o serie de fenomene devenind explicabile numai ținînd seama de caracterul dual al microobiectelor.

A existat însă o rezistență susținută față de interpretarea acestei dualități ca reflectare a esenței intern contradictorii a realității însăși. În această rezistență vedem motivul gnoseologic al lunecărilor idealiste din mecanica cuantică. Adoptarea unei poziții metafizice, prin refuzul de a admite dialectica, tocmai într-un moment în care aceasta se impunea mai pregnant, a dus la căutarea unei soluții în interpretarea idealistă a teoriei fizice. Această rezistență față de gîndirea dialectică ne explică pe deplin larga apreciere de care se bucură concepțiile pozitiviste de toate nuanțele din partea a numeroși fizicieni, tocmai în legătură cu problema microobiectului. Primejdia idealistă care însoțește aceste concepții trece aproape neobservată — sau este pur și simplu acceptată, deși, după cum arată Reichenbach pentru aceasta este nevoie de curaj — alături de posibilitatea — care apare esențială, — a evitării contradicției. Pozitiviștii consideră că nu există nici o contradicție între aspectul corpuscular și cel ondulatoriu al microobiectelor atîta timp cît operăm, după părerea lor, în mod științific, adică atîta timp cît ne referim strict la observație. Această contradicție ar apare doar în momentul în care am încerca să caracterizăm un obiect prin aceste laturi, ceea ce din punctul de vedere al pozitivismului este lipsit de sens. Contradicția amintită ar avea așadar un caracter „metafizic", ar fi o consecință a depășirii experienței; drept urmare, știința nu ar avea de reflectat niciun fel de contradicții, deoarece rolul ei ar fi acela de a organiza observațiile, de a descrie pur și simplu experința [1]. În același fel fizicianul Günther Ludwig socotește că metoda fizicii „constă în găsirea unui tablou noțional matematic care să descrie observațiile în relațiile și dependentele sale opuse" [2].

Cea mai amplă încercare de a soluționa această problemă de pe o bază pozitivistă a făcut-o Niels Bohr, enunțînd așa-numitul principiu al complimentarității. Acest principiu conduce la renunțarea mai mult sau mai puțin fățișă la obiectivitatea lumii. Aici apare deosebit de clar impasul idealist în care duce ignorarea dialecticii materialiste tocmai atunci cînd ea se impunea mai viguros.

Există nenumărate expuneri ale principiului complimentarității atît în literatura de specialitate cît și în cea filozofică, atît de pe pozițiile

[1] Vezi Arthur March, *Natur und Erkenntnis*, Wien, 1947, p. 10.

[2] Ludwig Günther, *Die Grundlagen der Quantenmechanik*, Berlin, Springer Verlag, 1954, p. 166.

apologeților săi cît și de pe pozițiile criticilor săi, așa încît nu și-ar avea rostul o expunere mai detaliată a acestui așa-numit principiu. Ce afirmă în esență principiul complimentarității ? Bohr arată că existența quantumului de acțiune h, deci existența unei acțiuni minime finite, implică necesitatea de a descrie realitatea nu în chip unitar, ci prin imagini separate complimentare. Astfel, arată el, descrierea corpusculară și cea ondulatorie nu se poate face simultan, aceste două caracteristici ale realității fiind două fețe incompatibile una cu cealaltă în cadrul aceleiași experiențe. Aceste aspecte ale microobiectelor ar fi două fețe complimentare ale realității, care nu pot fi folosite decît în cadrul a două experiențe deosebite. Contradicția undă-corpuscul ar apare ca rezultat al unei tendințe — obișnuită și justificată în fizica clasică, dar inadecvată în fizica cuantică — de a concepe realitatea unitar și „în sine", independent de observator. Realitatea consideră Bohr și apoi toți adepții complementarității rezistă acestei tendințe. Relațiile lui Heisenberg ar interzice formarea unui tablou unitar asupra unei realități obiective. Ele ar permite numai descrierea prin laturi complimentare a unei „realități" parțial-subiective. Contradicția ar părăsi în acest fel obiectul și ar dispare necesitatea de a o oglindi. Admițînd caracterul complimentar al realității, contradicția este suprimată tocmai de actul experimentării care actualizează numai unul din polii contradicției virtualizînd pe celălalt [1]. În acest moment al alegerii experimentului, subiectul observator are latitudinea de a impune realității o structură dorită. De asemenea arată Bohr, descrierea spațio-temporală a unui sistem fizic reprezintă un tablou separat și incompatibil cu descrierea sa dinamică. Aceste două descrieri nu pot fi făcute după Bohr simultan, aceasta fiind interzis de relațiile lui Heisenberg.

Hans Reichenbach modifică acest principiu în sensul că, după el fiecare experiență poate fi descrisă cu ajutorul ambelor reprezentări. Reichenbach evită contradicția manifestată atît de pregnant în fenomene în alt mod. El pornește de la ideea că fiecare fapt de observație include posibilitatea unei infinități de explicații, sau descrieri logic-valabile. În cadrul acestei infinități de descrieri, care, de altfel, după Reichenbach, nu privesc faptul de observație, sau cum îl numește el fenomen, ci procesul prin care trece sistemul fizic pînă să fie observat, sau cum se exprimă el interfenomenul există un așa-numit „sistem normal de descrieri echivalente". Prin sistemul normal de descrieri în mecanica clasică el înțelege acele descrieri care pornesc de la presupunerea : 1) că obiectul nu se modifică prin observație și 2) că legile naturii nu se modifică cînd partea din natură studiată nu este observată. Pentru mecanica cuantică sistemul normal ar fi mai larg, adică s-ar renunța la primul principiu. Reichenbach socotește egal îndreptățite și descrierile care nu ar respecta aceste principii (de pildă presupunînd că obiectele s-ar modifica prin observație și că legile naturii însăși s-ar modifica atunci cînd nu observăm natura), ca logic posibile, dar știința s-ar folosi de sistemul normal numai din motive de economie a gîndirii. Pentru a reveni la problema complimentarității,

[1] Vezi, St. Lupașcu, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Buc., 1940, cap. II.

repetăm că Reichenbach admite descrierea interfenomenală a microobiectelor simultan în cele două moduri — corpuscular și ondulatoriu — dar aceste două descrieri nu formează un sistem normal. În cazul experienței descrise mai înainte, Reichenbach raționează în felul următor: 1) considerăm că fenomenului examinat — adică apariția urmelor particulelor pe placa fotografică — îi corespunde ca interfenomen deplasarea pe traiectorie a unor particule. Această presupunere nu poate fi verificată experimental dar trebuie făcută pentru a coordona fenomenul. În acest caz, atunci cînd cele două fante A, B sînt simultan deschise, repartiția franjelor de interferență impune necesitatea de a lua în considerare o acțiune la distanță între particulele care trec de pildă prin fanta A și cele care trec prin fanta B. Aceasta încalcă însă, după Reichenbach, principiul cauzalității, și autorul înregistrează pur și simplu acest fapt. Acest sistem de descriere cuprinde o anomalie cauzală, care pentru a admite descrierea trebuie să fie acceptată ca atare. 2) Considerînd apoi același fenomen putem de asemenea, cu aceeași îndreptățire să alegem ca interfenomen propagarea unui proces ondulatoriu. Această descriere explică foarte bine repartiția franjelor și influența ambelor fante asupra acestei repartiții, dar nu mai explică structura granulară a acestora, sau ceea ce este același lucru, faptul că un contor instalat într-una din fante va înregistra particule. Pentru a ieși din această dificultate trebuie să presupunem că undele se strîng într-un singur punct la lovirea paravanului, și acest proces încalcă de asemenea principiul cauzalității. Am avea de a face de asemenea cu o anomalie cauzală. Anomaliile cauzale s-ar supune însă după Reichenbach unui așa-numit principiu al eliminării, care justifică folosirea în practică separat a celor două interpretări, principiul formulat astfel: „Nu avem un sistem normal pentru toate interfenomenele dar avem un sistem normal pentru fiecare interfenomen“ [1]. Aceasta reprezintă ceea ce în concepția lui Bohr se exprimă prin imposibilitatea celor două reprezentări de a se întîlni datorită relațiilor de incertitudine.

Astfel, considerînd ca „fenomen“ înregistrarea urmei particulei pe placă după ce a trecut prin fantă, putem folosi descrierea corpusculară care face parte dintr-o familie normală de descrieri. Considerînd ca fenomen apariția franjelor de difracție, putem folosi descrierea ondulatorie care respectă cerințele unui sistem normal. Nu putem însă, arată Reichenbach, să descriem printr-un sistem normal (fără anomalii cauzale) ambele fenomene. Contradicția este astfel eludată prin presupunerea că teoria științifică nu reprezintă în fond o reflectare a realității ci o descriere — valabilă în condițiile coerenței logice — a observației și prin sacrificarea unui principiu „metafizic“ — principiul cauzalității. Așadar principiul complimentarității atît în formularea sa clasică dată de Nils Bohr cît și în formulările sale ulterioare, reprezintă un efort de a evita contradicția undă-corpuscul. Bohr consideră aceste contrarii ca două fețe complimentare ale realității care nu pot fi atribuite acesteia simultan ci numai în experiențe deosebite. Rolul observatorului ar fi esențial în acest moment și principial creator, obiectul cercetării sale n-ar fi independent de

[1] H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 47.

propria sa existență și de deciziile sale. Reichenbach după cum am văzut consideră descrierea corpusculară și cea ondulatorie ca două clase logic valabile de descrieri a interfenomenelor ce caracterizează lumea microfizică — fără să aibă sens afirmația privind adevărul sau falsitatea uneia sau alteia dintre aceste descrieri. Inexistența unui sistem normal de descrieri pentru toate interfenomenele (adică renunțarea la principiul cauzalității) ar fi o caracteristică sui generis a micro-universului exprimată prin principiul nedeterminării.

Acceptarea non-cauzalității reprezintă în esență caracterul idealist al concepției sale. Misticismul nu este în acest fel evitat, cu atît mai puțin combătut, ci pînă la urmă, justificat.

Trebuie să observăm că acest efort de evitare a contradicției dialectice din natură a dus și a trebuit să ducă în cele din urmă la idealism; tratarea metafizică a acestei probleme a permis concluzii subiectiviste extreme care nu mai pot fi puse de acord cu rezultatele științei.

Trebuie de asemenea să arătăm că aparent principiul complimentarității nu ar obliga la o concluzie subiectivistă explicită și directă; după cum am văzut mai înainte Reichenbach taxează din misticism concluziile extremiste în care nu se mai face deosebirea dintre obiect și subiect, care consideră realitatea drept o creație totală sau parțială a observatorului uman. În realitate principiul complimentarității este un principiu idealist, mai precis un principiu pozitivist care se bazează pe o rezolvare subiectivistă a problemei sensului teoriei științifice și a problemei adevărului științific în general, rezolvare care pornește de la afirmarea lipsei de sens a unei propoziții despre existența obiectivă a lumii [1]. Răspunsul pozitivist la problema ce trebuie să înțelegem prin adevăr științific, sau dacă o teorie științifică poate să ne dea adevărul sau nu, dacă există teorii adevărate și neadevărate și care este criteriul de verificare a acestor teorii, este un răspuns idealist, permite concluzii subiectiviste.

Se cunoaște răspunsul filozofiei materialist-dialectice la această problemă, răspuns care reprezintă o generalizare a practicii social-istorice și științifice în continuă dezvoltare. În concepția materialist-dialectică teoria științifică reprezintă o oglindire rațională a legilor unei porțiuni a lumii materiale, oglindire relativă, care se adîncește necontenit și se perfecționează înglobînd tot mai profund aspectele realității obiective. Este clar că nu orice construcție rațională reflectă realitatea, este adevărată, chiar dacă este structurată coerent din punct de vedere logic; există o anumită autonomie a rațiunii care între altele explică existența concepțiilor idealiste. Oricum, decizia între două teorii logice posibile o aduce experiența, practica. Aceasta de altfel s-ar părea că este un loc comun în cercetarea științifică, în procesul de constituire a teoriilor științifice. Această concepție este materialistă deoarece pornește de la admiterea unei realități obiective independente de om și conștiința acestuia și de la posibilitatea cunoașterii științifice. Neopozitivismul care stigmatizează drept metafizică afirmația despre existența obiectivă a naturii con-

[1] Vezi în această privință studiul amplu al lui Mario Bunge, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 4/1956.

[1] Philipp Frank, *Le principe de Causalité et ses Limites*, Paris, 1937.

sideră în general știința ca un instrument de orientare practică a omului în lumea senzațiilor sale. Philipp Frank de pildă numește știința „instrumentul știință" un instrument de previziune a unor noi rezultate ale experienței pe baza altora anterioare. Știința nu ar da o cunoaștere veritabilă a universului, ci simple metode de orientare umană. Mergînd pe aceeași linie fizicianul austriac A. March socotește că ceea ce știe fizicianul despre lume se reduce la citirea de indicații ale aparatelor de măsură. „Sarcina teoriei, arată el, constă în a căuta legile după care pe baza citirii prezente a acestor indicații se pot deduce pe acelea rezultate dintr-o măsurătoare viitoare" [1]. Sarcina științei nu ar fi aceea de a face inteligibilă realitatea deoarece scrie el „legile naturii sînt la fel de inteligibile sau ininteligibile ca și regulile unui joc : nu trebuie să pretindem că le înțelegem ci pur și simplu să luăm cunoștință de ele" [2].

În lucrarea amintită, după cum am văzut, Reichenbach postulează egala îndreptățire a oricărei interpretări coerente din punct de vedere logic a faptelor experimentale, deoarece, după el nu are sens să vorbim despre teorii adevărate sau false, întrucît aceste teorii privesc fapte ce nu apar în experiență. Pe această axiomă construiește el teoria asupra lucrurilor neobservate, baza întregei sale interpretări a mecanicii cuantice. După Reichenbach lumea interfenomenelor poate fi explicată și cu egală îndreptățire în moduri diferite, nici unul dintre aceștia nefiind adevărat sau fals ci numai posibil și ca atare îndreptățită. Dispariția unor noțiuni ca esență și în definitiv ca lege (în sensul de lege esențială, de legătură care reflectă esența fenomenului) este specifică în concepțiile pozitiviste și neopozitiviste. Legea după aceste concepții ar reprezenta o simplă organizare, o structurare a datelor experienței și nicidecum o reflectare a adevărului fenomenului dat de experiență, nicidecum o reflectare a esenței sale. Este drept însă că fizicieni ca Günther Ludwig afirmă că structura teoriilor reprezintă o reflectare a structurii unei părți din realitate [3]. Terminologia foarte vagă permite însă cu greu descifrarea unei concepții corecte asupra raportului dintre teorie și realitate.

Nu insistăm mai mult asupra acestei chestiuni, ea însăși interesantă, ci ne mulțumim să observăm că această concepție despre sensul teoriei științifice, despre adevăr, reprezintă un fundament filozofic al acceptării interpretării subiectiviste a mecanicii cuantice, deoarece pînă la urmă este indiferent cum interpretăm conținutul teoriei fizice, dacă aceasta ne descrie corect fenomenele, evoluția indicațiilor aparatelor de măsură etc. O dată luată această libertate se pot găsi mai ușor „soluții" momentane ale problemelor puse de teoria fizică, soluții mai „economice".

Identificarea observației, a indicațiilor aparatelor de măsurat, a informațiilor obținute de observator, cu senzațiile acestuia și introducerea observatorului în realitatea fizică urmează apoi în mod aproape natural. In acest fel concepția „ortodoxă" asupra mecanicii cuantice se prezintă astfel : Raționamentele mecanicii cuantice sînt în fond raționamente asupra informațiilor observatorului. Mecanica cuantică nu ne-ar dezvălui

[1] Arthur March, *op. cit.*, p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 10.
[3] Günther Ludwig, *op. cit.*, cap. I.

comportamentul unei realități independente de observator ci al unei realități create în parte de observator, deoarece acesta are latitudinea de a modifica după dorință felul observațiilor. După cum se exprimă A. March, „lumea nu este separabilă de subiectul cunoscător", obiectul fizicii nu poate fi dat decît de ceea ce rezultă din măsurătoare, aceasta impunînd prezența subiectului în însăși realitatea obiectivă.

Am urmărit așadar modul în care „rezolvarea" nedialectică, metafizică a problemei contradicției obiective, folosind aparatul gnoseologic pozitivist, a condus la „reconsiderarea" problemei raportului dintre subiect și obiect în sensul subiectivizării obiectului. Despărțirea netă a subiectului de obiect sub raport gnoseologic este prezentată de adepții acestor orientări ca avînd o motivare „clasică" și ca atare depășită. Contradicția „uluitoare" care domină realitatea fizică ar face — din acest punct de vedere — imposibilă știința fără a opera fuziunea — operație subtilă și uneori derutantă — între subiect și obiect. Dar, după cum remarcă Louis de Broglie omul de știință a păstrat totdeauna o repulsie vie și o neliniște legitimă față de soluțiile subiectiviste.

Așa se face că, împotriva acestei interpretări a conținutului fizic al mecanicii cuantice, s-au ridicat încă de la început mari fizicieni ca Einstein, Plank, de Broglie etc. care au căutat căi de ieșire din această situație. Astfel Louis de Broglie a propus încă din 1927 așa-numita teorie a dublei soluții. În această teorie se încerca o sinteză a aspectului corpuscular cu cel ondulator, corpusculul fiind ghidat după o anumită lege în cadrul procesului ondulator.

Această idee a fost recent reluată de o serie de fizicieni ca fizicianul american D. Bohm, fizicianul francez Vigier și alții, care pornesc de la construirea unui model de microparticulă individuală, a cărei comportare să explice atît fenomenele abordate de mecanica cuantică actuală, cît și fenomenele în care această teorie nu mai este valabilă.

Făcînd abstracție de amănunte de ordin tehnic, ne mulțumim să remarcăm caracterul polar într-un anumit sens contradictoriu al modelului preconizat în teoria lui Bohm și Vigier. După cum arată Jean Paul Vigier modelul pe care-l propune pentru microobiecte, înglobează alături de un aspect discret și un aspect continuu, de extensiune. Aceste aspecte contrarii nu se izolează, nu se exclud reciproc ca în principiul complimentarității ci, așa cum scrie Vigier, se contopesc într-o sinteză dialectică armonioasă [1]. Admiterea simultană a laturilor contradictorii ale microobiectelor — presupunînd așadar o fuziune dialectică a acestora — prezența reală a contradicției în obiect, se impune cu necesitate pentru evitarea subiectivismului.

O poziție asemănătoare are fizicianul german Bopp care acceptă existența simultană, unitară a acestor laturi contradictorii dar le consideră deosebite ca esență. Particula ar reprezenta materia iar unda ar corespunde mișcării sale, — conținutul și forma interacționînd, determinîndu-se reciproc. Concepția lui Bopp în ceea ce privește admiterea latu-

[1] J. P. Vigier, *Cu privire la teoria comportării microobiectelor individuale*, în *Voprosi Filosofii*, nr. 6.

rilor contradictorii ale fenomenelor ni se pare semnificativă. „Aici (în teoria construită de Bopp) particulele și undele nu sînt tratate ca idei limită (Grenzideen)), ci ca părți componente ale unei reprezentări cuprinzătoare, care se comportă una față de alta în așa fel încît una nu poate fi gîndită fără alta" [1].

De altfel și în concepția ansamblelor cuantice dezvoltată de fizicienii sovietici în frunte cu Blohințev, Terleţki și alții, în care nu se explicitează structura microobiectului, se are în vedere caracterul dual al microobiectului care-l deosebește net de particulele de tip clasic, newtonian. Această teorie statistică pornește de la considerarea obiectelor reale, a ansamblurilor statistice cuantice de microobiecte, ansambluri determinate de condițiile macroscopice obiective, funcția de undă exprimînd tocmai apartenența sistemului caracterizat la un astfel de ansamblu. După cum arată prof. Blohințev, din punctul de vedere al concepției ansamblurilor cuantice, funcția ondulatorie este tocmai această noțiune nouă care înfățișează în același timp aceste două laturi — corpuscular — ondulatorii ale microparticulei [2].

Din punct de vedere gnoseologic aceste noi direcții din mecanica cuantică se caracterizează prin aceea că pornesc de la admiterea existenței obiective — independente de observator — a realității fizice, pe care nu o demonstrează. Se demonstrează însă că rezultatele, legile mecanicii cuantice sînt compatibile cu considerarea obiectivității microparticulelor. După cum au remarcat unii cercetători marxiști, faptul că în mecanica cuantică au apărut noi puncte de vedere care pornesc de la admiterea unei realități obiective creînd posibilitatea explicării pe această bază a tuturor fenomenelor microfizice studiate de mecanica cuantică actuală, și a abordării altor fenomene care ies din competința acesteia, prezintă o deosebită importanță ideologică. Aceasta reprezintă o dovadă concretă că legarea mecanicii cuantice de subiectivism este falsă; deși aplicarea acestor noi orientări la domeniile în care mecanica cuantică actuală nu este valabilă, nu a fost încă verificată experimental, rezultatele obținute dovedesc inconsistența subiectivismului. Este interesant de remarcat că unii fizicieni adepți ai complimentarității, care au încercat energic să respingă noua orientare materialistă din mecanica cuantică, în urma rezultatelor obținute de aceasta, au recunoscut eficacitatea și posibilitatea concepției materialiste de a obține succese. Astfel fizicianul J. L. Destouches, după ce a criticat vehement încercările de revenire la „realism", este nevoit la al XI-lea Congres de filozofie de la Bruxelles (1953) să recunoască importanța „euristică" a acestuia, mai ales în faza creării elementelor noii teorii. Fizicianul francez este însă de părere că unei astfel de faze „realiste" îi urmează o fază „pozitivă" de consolidare a rezultatelor obținute [3].

După cum am văzut, fizicienii aflați sub influența filozofiei idealiste în speță a celei neopozitiviste au căutat cu grijă să evite contradicțiile pe care le prezenta obiectul microfizic. Pentru aceasta ei au fost obligați să admită ruperea fenomenului de esență, să rupă laturile opuse ale

[1] Citat de W. Krah, în *Louis de Broglie und die Philosophie.*
[2] D. I. Blohințev, *Răspuns acad. Fock,* în *Voprosi Filosofii,* nr. 6, 1952.
[3] Cf. Actes du XI-ème Congrès international de Philosophie, vol. VI.

unității de contrarii care este obiectul. Aceasta este o poziție metafizică, un refuz de a accepta dialectica materialistă tocmai cînd era mai necesară. Rezultatul a fost rătăcirea fără perspectivă a teoriei fizice în subiectivism. Pe de altă parte, curentul materialist — sub cele două linii pe care se dezvoltă — pornește de la conceperea microobiectului ca unitate obiectivă de contrarii. In acest mod s-a creat posibilitatea dezvoltării creatoare a teoriei microobiectelor, dezvăluirii unor noi proprietăți din ce în ce mai profunde ale materiei. Este vorba aici de un remarcabil exemplu de legătură al dialecticii cu materialismul, de imposibilitatea construirii unei teorii științifice materialiste fără a avea la bază o concepție dialectică. Ignorarea dialecticii echivalează pînă la urmă cu alunecarea în brațele idealismului.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ И ВОПРОС МИКРОФИЗИЧЕСКОГО ОБЪЕКТА

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Отметив, что субъективистские тенденции в микрофизике не продиктованы действительными запросами науки, а имеют идеологический характер, автор анализирует связь этих тенденций с метафизическим разрешением противоречия волна-частица, проявляющегося в микрофизических явлениях.

Существование этой связи очевидно в комплементаристской концепции Бора-Гейзенберга, как и в интерпретации этой концепции, данной Г. Рейхенбахом, А. Марчем и др. Пытаясь избежать непосредственного принятия противоречивых корпускулярно-волновых аспектов как сущности микрофизической действительности, эти авторы приписывают одну из сторон противоречия наблюдателю, субъективизируя таким образом действительность. Опираясь на результаты, полученные по материалистической линии в квантовой механике, линии, которой придерживается советская школа и некоторые западные физики, как Ж. П. Вижье, Д. Бом и др., автор приходит к заключению, что только диалектическое разрешение вопросов, поставленных противоречием волна-частица, позволяет последовательное материалистическое толкование микрофизики. Автор считает, что это разрешение заключается в создании адекватных понятий с противоречивым содержанием, но образующих в акте суждения логическую единицу.

LA CONTRADICTION DIALECTIQUE ET LE PROBLÈME DE L'OBJET MICROPHYSIQUE

(RÉSUMÉ)

L'auteur, ayant remarqué que les tendances subjectivistes en microphysique ne sont pas dictées par les exigences réelles de la science, mais ont un caractere idéologique, analyse le rapport entre ces tendances

et la solution métaphysique de la contradiction onde-corpuscule, qui se manifeste dans les phénomènes microphysiques.

Ce rapport est évident, tant dans la conception complémentariste de Bohr-Heisenberg, que dans l'interprétation donnée à cette conception par des auteurs tels que H. Reichenbach, A. March, etc. Essayant d'éviter l'acceptation immédiate des aspects contradictoires corpusculaires-ondulatoires — comme essence de la réalité microphysique —, ces auteurs font passer un des côtés de la contradiction au compte de l'observateur, subjectivant ainsi la réalité. Se basant sur les résultats obtenus par les tendances matérialistes dans la mécanique quantique, tendances suivies par l'école soviétique et par certains physiciens occidentaux (J. P. Vigier, D. Bohm, etc.), l'auteur conclut que seule une solution dialectique des problèmes soulevés par la contradiction onde-corpuscule permet une interprétation matérialiste de la microphysique. L'auteur considère que cette solution consiste à forger des notions adéquates au contenu contradictoire, mais formant néanmoins une unité logique dans l'acte du jugement.

CONSIDERAȚII DESPRE LUPTA DINTRE DIALECTICĂ ȘI METAFIZICĂ ÎN ISTORIA LOGICII

DE

RADU STOICHIȚĂ

Lupta dintre dialectică și metafizică se manifestă în istoria logicii sub forma tendinței de absolutizare a unui moment al cunoașterii (metafizica) și a luptei împotriva acestei tendințe, a luptei pentru înțelegerea caracterului contradictoriu al dezvoltării formelor logice, a luptei pentru înțelegerea caracterului dialectic al legilor care acționează în procesul dezvoltării acestor forme (dialectica).

Dacă metafizica duce în general la o imagine deformată a realității, dialectica în schimb, prin însuși faptul că analizează dialectica formelor gîndirii, care reproduce dialectica existenței (și aceasta fie că filozoful respectiv vrea sau nu acest lucru), tinde mereu spre redarea unei imagini din ce în ce mai adecvate, din ce în ce mai corespunzătoare realității. Această observație este confirmată, de altfel, și de faptul că rădăcinile gnoseologice ale idealismului își găsesc punctul lor de sprijin tocmai în tendința metafizică de rupere și absolutizare a unui moment al procesului cunoașterii [1].

De aceea, metoda metafizică — implică, în ultimă instanță, idealismul, iar dialectica, materialismul. Ne putem referi în această privință, pe de o parte, la materialiștii francezi, iar pe de alta la idealismul hegelian. Este absolut adevărat că filozofia primilor este materialistă, după cum filozofia hegeliană este idealistă. Dar este tot atît de adevărat că materialismul francez, datorită caracterului său metafizic, nu poate fi consecvent și că el nu închide definitiv porțile idealismului. Mai mult chiar: *împotriva voinței sale,* dus pînă la ultima consecință, datorită caracterului său metafizic, el *nu poate să scape* de idealism. Pe de altă parte, idealismul hegelian, datorită caracterului său dialectic, deși acesta este mistificat datorită idealismului său, implică în ultimă instanță materialis-

[1] V. I. Lenin, *Marx-Engels-marxism,* ed. a II-a, p. 303.

mul [1]. Se înțelege că această tendință spre materialism era, ca și în primul caz, independentă de voința lui Hegel.

Am putea deci spune că, deși punctul de plecare al materialiștilor francezi coincide cu materialismul, punctul lor de sosire nu poate scăpa de idealism; și invers, la Hegel, care în punctul în care ar trebui să sosească nu poate scăpa de materialism. Sau, exprimat într-o formă aparent paradoxală: idealistul Hegel este mai aproape de materialismul dialectic, decît materialiștii francezi.

În cele expuse pînă acum am încercat să surprindem unul din aspectele luptei dintre metafizică și dialectică în istoria logicii. Dar acest aspect — datorită căruia, în cadrul filozofiei premarxiste, o dată obținem o imagine deformată a realității (metafizica), iar altă dată o imagine din ce în ce mai potrivită cu realitatea (dialectica) — *nu se realizează în mod spontan pînă la capăt.* Tocmai de aceea materialiștii francezi rămîn materialiști, iar idealistul Hegel rămîne idealist. Metafizica cuprinde în sine, ca posibilitate, idealismul. Această posibilitate însă nu se transformă prin ea însăși în mod spontan, în realitate; pentru ca acest lucru să se întîmple este necesară acțiunea și influența, în ultimă instanță hotărîtoare, a factorilor sociali de clasă. Metafizica apare și își dezvoltă germenul său latent, tocmai datorită idealismului, datorită faptului că în anumite condiții social-istorice — existența societății împărțită în clase antagoniste — idealismul se poate impune ca sistem filozofic. Idealismul, ca sistem filozofic, este deci factorul care constituindu-se, constituie și metafizica ca metodă, o determină, îi dă realitate și o consolidează pe baza

---

[1] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 197.

În acest citat Lenin remarcă: 1) că metoda este elementul prețios al logicii hegeliene; 2) că această operă conține în cea mai mare măsură materialism. Oare nu este clar că acele soluții cuprinse în logica hegeliană care sînt preluate critic de materialism se datoresc metodei dialectice, metodă prin care subiectul cunoscător reproduce din ce în ce mai adecvat obiectul? Și oare nu este aceasta una din cauzele datorită căreia, cea mai idealistă operă a lui Hegel, „conține în măsura cea mai mică idealism și în măsura cea mai mare materialism"? De altfel însuși faptul că Lenin notează în același paragraf că principalul la Hegel este dialectica, și că opera acestuia conține în măsura cea mai mare materialism, ne indică această corelație între dialectică și materialism.

Vezi și p. 139. „Aci conceptul nu trebuie considerat ca act al intelectului conștient de sine, ca intelect subiectiv, ci ca concept în sine și pentru sine, care formează de asemenea o treaptă a naturii și a spiritului". Iar Lenin notează: „Ajunul transformării idealismului obiectiv în materialism?".

In continuare Lenin arată:

„Această frază din ultima pagină (ideea care există este natura) a *Logicii* este extrem de remarcabilă. Trecerea ideii logice în natură. Pînă la materialism nu este decît un pas. Avea dreptate Engels spunînd că sistemul lui Hegel este un materialism răsturnat". Din acest citat se vede că dialectica — căci pe baza ei ideea se dezvoltă pînă la acel punct în care „este natură" — împinge subiectul (ideea) spre obiect (natura); în același timp însă, nu natura se recunoaște în idee, ci ideea în natură. Acesta este „materialismul răsturnat" (p. 196). De aici se vede clar, că deși dialectica ajunge pînă la acel punct, în care nu mai este decît un pas pînă la materialism — deci că deși dialectica tinde spre materialism — ea totuși nu poate da naștere prin propria ei dezvoltare materialismului; căci pentru aceasta este nevoie ca nu ideea să se recunoască în natură, ci natura să se recunoască în idee. Ori aceasta însemnează respingerea idealismului și susținerea materialismului; iar respingerea idealismului și susținerea materialismului este determinată de acțiunea rădăcinilor de clasă", v. și 127, 168, 180, 258.

intereselor de clasă ale claselor dominante (Lenin) ; după cum și metafizica, la rîndul ei, este aceea care oferă idealismului o bază în procesul nostru de cunoaștere, prin exagerarea unilaterală a unui moment, a unei laturi a acestuia. In consecință, metafizica, împinsă pînă la ultima ei consecință, — și ea nu poate fi împinsă pînă la ultima consecință, decît prin necesitatea idealismului de a se susține în lupta împotriva materialismului — își va dezvălui caracterul său de instrument, de armă a idealismului împotriva materialismului. Același lucru se poate spune și despre dialectică. In filozofia premarxistă, în general, nici dialectica și nici metafizica nu sînt duse în general pînă la ultima consecință, deoarece condițiile social-istorice, antagonismul de clasă, cît și gradul de dezvoltare a științei, nu impunea încă acest lucru. De aceea întîlnim materialism metafizic și idealism dialectic.

Deci acțiunea rădăcinii gnoseologice este determinată de acțiunea rădăcinii de clasă, rădăcinile de clasă, la rîndul lor, realizîndu-și scopul prin intermediul rădăcinii gnoseologice și nu în afară și independent de aceasta [1].

Din cele de mai sus se desprinde clar că, luînd în considerare istoria logicii, atît metafizica, cît și dialectica nu își manifestă propriile lor posibilități și nici nu există ca atare numai pe baza dezvoltării lor interne ; dimpotrivă, ele există și își manifestă posibilitățile numai în cadrul luptei dintre materialism și idealism, iar realizarea diferitelor lor posibilități depinde de caracterul concret, de momentul concret al luptei dintre materialism și idealism. Lupta dintre materialism și idealism, caracterul acestei lupte într-un moment dat, scopurile ca și mijloacele pentru atingerea scopurilor, determină folosirea dialecticii și a metafizicii în această luptă.

Trebuie însă să remarcăm și faptul că, pe cînd în cadrul acestei lupte dialectica, deși cu multe șovăieli și zig-zaguri, va avea, chiar în forma ei mistificată, în mod constant un rol pozitiv — adică soluțiile ei vor putea fi în general socotite drept contribuții valoroase pe linia dezvoltării științei despre gîndire — metafizica în schimb nu se va putea bucura decît în anumite condiții de același avantaj. Ea se va putea bucura de acest avantaj doar în cadrul anumitor momente ale dezvoltării științei despre gîndire. Ne referim la acele momente, în care pe primul plan apare necesitatea disecării, a analizei, a separării și izolării dintr-o unitate globală, încă nediferențiată, a diferitelor ei momente. Dar, chiar în astfel de împrejurări, rolul pozitiv al metafizicii nu constă în soluțiile pe care le dă, ci, mai ales, în problemele pe care le ridică, probleme care însă nu pot fi rezolvate decît cu ajutorul dialecticii.

Aceasta fiind situația, ne putem da seama de ce numeroase sisteme idealiste conțin — se înțelege că în formă mistificată — elemente prețioase, care, în general, pot fi socotite drept contribuții valoroase în dezvoltarea istorică a logicii. Acest fapt se datorește filonului dialectic cuprins în aceste sisteme, cît și a metafizicii în anumite momente. Se înțelege însă că întrucît idealismul este idealism, *el nu încetează de a-și juca rolul său reacționar,* cu toate că cuprinde în sine filonul dialectic. Idealismul

[1] V. I. Lenin, *Marx-Engels-marxism,* ed. a III-a, p. 303.

poate cuprinde în sine elemente valoroase nu pe linia teoriei, nu din punctul de vedere al sistemului, ci din punctul de vedere al metodei [1]. De aceea valorificarea a ceea ce este prețios în idealism nu poate implica nici măcar o singură clipă încetarea luptei împotriva idealismului, după cum lupta permanentă împotriva idealismului nu poate să implice nici ea atitudinea nihilistă față de elementele prețioase cuprinse într-însul.

Pe baza acestor date se ridică în fața noastră următoarea problemă: în ce fel determină lupta dintre materialism și idealism *lupta* între metafizică și dialectică în domeniul logicii; în ce mod lupta dintre materialism și idealism determină descoperirea unor *soluții dialectice*, soluții din ce în ce mai potrivite, din ce în ce mai juste, în raport cu natura formelor și legilor gîndirii. Aceasta, pe de o parte; iar pe de altă parte, cum se realizează prin lupta dintre materialism și idealism înlăturarea soluțiilor pe care le oferă metafizica, ca nepotrivite cu formele și legile gîndirii.

Corelația dintre materialism și idealism, dialectică și metafizică, nu poate fi urmărită decît pe perioade mari, pe întregi cicluri din istoria logicii. Întocmai după cum nu putem surprinde curbura unei linii decît dacă luăm în considerare o porțiune suficient de mare, tot așa nu putem urmări lupta între metafizică și dialectică decît urmărind lupta dintre materialism și idealism înlăuntrul unei întregi perioade din dezvoltarea logicii (Ne limităm la logică, ceea ce nu înseamnă că lupta dintre metafizică și dialectică poate fi redusă numai la logică). Într-adevăr, lupta dintre metafizică și dialectică poate fi analizată mai bine în cadrul unei întregi perioade [2] din dezvoltarea istoriei logicii. În decursul unei astfel de perioade, felul în care sînt puse problemele fundametale rămîne același, iar sensul în care se înaintează în rezolvarea lor constituie un singur proces de dezvoltare. Acest lucru ne apare evident însă, numai dacă ținem seama de liniile esențiale ale întregii perioade.

Lupta dintre dialectică și metafizică în istoria logicii iese la iveală, în plenitudinea ei, numai în cadrul unor astfel de perioade luate în totalitatea lor, căci numai în cadrul unor astfel de perioade metafizica și dialectica se pot înfrunta prin încercările lor de a soluționa dificultățile perioadei respective [3].

Pentru a ilustra această situație am putea compara dezvoltarea istoriei logicii într-o întreagă perioadă, cu un imens și extrem de complex raționament. Premisele puse în respectiva perioadă se înlănțuie și se dezvoltă în decursul întregii perioade; fiecare moment semnificativ din cadrul acelei perioade va constitui un fel de punct de sprijin, sau de semn, care marchează o etapă parcursă, o concluzie, care în același timp va fi punctul de plecare pentru o nouă etapă, spre un nou moment semnificativ. Succesiunea momentelor acestui raționament însă nu va fi o succesiune liniară,

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 249.

[2] Nu întrebuințăm termenul de perioadă în sensul de periodizare în filozofie, ci ne referim, de pildă, la unele momente din dezvoltarea istoriei logicii. (De pildă, pornind de la primii materialiști elini pînă la Aristotel, sau de la Renaștere pînă la Marx).

[3] Pentru risipirea unor eventuale nelămuriri precizăm că: există lupta dintre metafizică și dialectică înăuntrul unei concepții, însă acest lucru nu ne interesează în cazul de față, deoarece noi urmărim lupta dintre metafizică și dialectică *în cadrul unei întregi perioade*, și nu în sînul unui anumit sistem.

o dezvoltare lină și fără zguduiri, ci această succesiune se va înfăptui prin lupta dintre dialectică și metafizică, prin înlăturarea soluțiilor unilaterale și hipostaziate ale metafizicii, prin depășirea acestor soluții și, în general, prin descoperirea, într-o formă caracteristică pentru respectiva epocă, a unor rezolvări dialectice; aceste rezolvări constituie concluzia acestui raționament, concluzie care va cuprinde în sine, ca momente depășite, etapele anterioare parcurse (premisele) care reprezintă, în același timp, însăși substanța concluziei acestui imens raționament.

De pildă, în antichitate, mișcarea descrisă mai sus se înfăptuiește, pornind de la aporiile lui Zenon — expresie a eleatismului în lupta cu Heraclit. Depășirea eleatismului, a acestei despicări metafizice a realității, constituie una din străduințele de bază ale lui Platon, — care prin încercarea de a înlătura consecințele nihiliste ale eleatismului (manifestate în decursul sofisticii), deschide drumul lui Aristotel.

În perioada modernă putem observa același proces. După cum în antichitate dificultățile caracteristice ei din punct de vedere logic se manifestă în aporiile lui Zenon, tot așa dificultățile caracteristice epocii moderne apar concentrate în antinomiile lui Kant. Și, după cum Platon s-a străduit să depășească aporiile lui Zenon, în timpurile moderne, în cu totul alte condiții, același rol l-a jucat Hegel, care, depășind antinomiile kantiene, a putut să dea o nouă logică, o logică dialectică, în formă mistificată însă, care a fost ulterior elaborată materialist de către Marx [1].

În general, în cercetarea istorică, atunci cînd ajungem la concluzia că două perioade prezintă un paralelism atît de mare, se naște bănuiala că poate interpretarea ar fi forțată, că „necesitatea de simetrie" s-ar putea să fi întunecat cumpănirea rece a lucrurilor.

Această bănuială nu va putea să dispară decît atunci cînd vom fi în stare să dovedim că un astfel de paralelism nu este ceva întîmplător, ci, dimpotrivă, că el este determinat de anumiți factori mai adînci.

Dacă privim — în cazul nostru — cu atenție ambele procese de dezvoltare, observăm că mersul lor are următorul ritm: mai întîi apare o etapă în care se pun bazele problematicii logice. Această etapă nu cunoaște îndoială; ea este sigură de punctul ei de plecare, de fundamentul pe care urmează să clădească, este convinsă că urmînd cu persistență drumul potrivit cu natura obiectului, rezultatele pe care le are în vedere vor fi neîndoielnic atinse. Ceea ce-i dă siguranță este convingerea profundă că natura poate fi cunoscută așa cum este ea, că gîndirea noastră este capabilă să cunoască realitatea. Încrederea în posibilitatea gîndirii de

[1] Marx-Engels, *Kleine Ökonomische Schriften*, Dietz-Verlag, Berlin, 1955.
„Marx a fost și este singurul, care a putut să se angajeze să scoată sîmburele din logica hegeliană, ceea ce cuprinde reala descoperire a lui Hegel în acest domeniu și să prezinte (herzustellen) metoda dialectică dezbrăcată de învelișul ei idealist, în acea formă (Gestalt) simplă, în care ea devine singura formă corectă a dezvoltării gîndirii. Elaborarea acelei metode care stă la baza criticii economiei politice a lui Marx, o considerăm drept un rezultat, care, în privința importanței sale, aproape că nu stă în urma concepției fundamentale a materialismului" (p. 257, 258).

a cunoaște realitatea așa cum este ea era o încredere spontană [1], ea nu se baza pe nici un fel de dovadă care să rezulte din analiza naturii gîndirii ca instrument de cunoaștere a realității. Pentru filozofii acestei etape, în centrul atenției era cunoașterea obiectului, iar rezultatele obținute pe baza acestei cercetări le confirmau concluziile spontane. Chiar dacă se punea problema metodei de a cunoaște, ea nu afecta încrederea în posibilitatea cunoașterii realității, care nu constituia o problemă [2].

Această primă etapă se concretizează, într-o formă naivă, în filozofia primilor materialiști din Grecia antică. In filozofia modernă, ea poate fi surprinsă la filozofii Renașterii, la Descartes, pe latura materialistă a sistemului său, în filozofia engleză, la Spinoza și, în forma ei cea mai pregnantă, la materialiștii francezi [3].

Dacă luăm în considerare atît prima etapă din istoria logicii eline, cît și pe cea din istoria logicii moderne, putem constata că ele se constituie pe baza apariției și dezvoltării unei noi forțe sociale (în Grecia pătura de meseriași și negustori stăpîni de sclavi, iar în Europa, burgezia), precum și pe baza unor cercetări științifice (rudimentare în Grecia veche, dezvoltate în timpurile moderne), cu totul noi pentru acel timp. Această etapă — în filozofia modernă — este aceea care exprimă atît interesele noii clase în dezvoltare, interesele burgheziei, cît și dezvoltarea furtunoasă a științelor de la începutul epocii moderne. Acum se conturează noul fel de a înțelege realitatea, de a concepe materia, de a explica natura ei. *Putem constata că orientarea fundamentală în această etapă o constituie materialismul.* Deci, aceste două perioade — și considerăm că ele sînt semnificative pentru procesul de dezvoltare a istoriei logicii — încep prin materialism și acest lucru este cu totul firesc, deoarece o nouă perioadă în istoria logicii este și ea determinată de apariția unei noi clase sociale, de apariția unui nou mod de producție, și de problemele ridicate de el.

Din punctul de vedere al metodei — această primă etapă se caracterizează prin *predominarea spontană, fără o prealabilă elaborare filo-*

---

[1] Engels, *Dialectica naturii*, E.P.L.P., 1954, p. 198—199:

„Ce-i drept, concepția materialistă asupra naturii nu înseamnă altceva decît simpla concepere a naturii așa cum se prezintă ea, fără nici un adaos străin și de aceea inițial *pentru filozofii greci, ea era ceva de la sine înțeles* (sublinierea noastră). Pe noi ne despart însă de grecii antici peste două milenii de concepție în esență idealistă asupra lumii; și, în consecință, întoarcerea la ceea ce este de la sine înțeles, este mai dificilă decît apare la prima vedere".

[2] *Ibidem*, p. 272 „Faptul că gîndirea noastră subiectivă și lumea obiectivă sînt supuse aceleiași legi și că, de aceea pînă la urmă ele nu se pot contrazice în rezultatele lor, ci trebuie să concorde, domină întreaga noastră gîndire teoretică. Acest fapt este premisa inconștientă și necondiționată a gîndirii noastre teoretice" (*s.p.*).

[3] „In fizica sa, Descartes a înzestrat materia cu forță creatoare proprie și a înțeles mișcarea *mecanică* ca actul ei vital. El a separat întrutotul *fizica* de *metafizica* sa. Inlăuntrul fizicii sale, materia este singura *substanță, singurul temei al existenței și al cunoașterii* (ultima subliniere ne aparține).

Materialismul mecanicist francez s-a legat de fizica lui Descartes în opoziție cu metafizica sa. Discipolii săi au fost antimetafizicieni de profesie și anume ei au fost fizicieni" (K. Marx, Fr. Engels, *Die heilige Familie*, Dietz-Verlag, 1954, p. 254).

zofică, a dialecticii [1]. Dacă la Descartes avem o problemă a metodei, această problemă nu trebuie confundată cu problema metodei în accepția de *metodă generală*, așa cum o înțelege filozofia marxistă. Metoda carteziană este expunerea *unei* metode a gîndirii. Metoda carteziană nu iese din cadrul materialismului primei etape. Ea este rezultatul analizei felului deductiv-rațional, precumpănitor îndeosebi în matematică, constituind în același timp o armă ascuțită împotriva scolasticii. Ea nu se ridică însă pînă la nivelul unei metodologii generale, caracterizînd gîndirea pe baza activității ei în domeniul matematic, *nu însă pe baza reflexiunii asupra gîndirii însăși*. De aceea metoda carteziană nu poate fi socotită ca o reflexiune critică asupra gîndirii. Ea nu ajunge la analiza metodologică a gîndirii, ci numai la analiza unei metode a gîndirii. Descartes a descoperit o metodă — metoda sa — în mod nemijlocit din cercetarea științifică ; în cadrul luptei sale împotriva scolasticii. El însă nu a fost preocupat și de *valabilitatea gnoseologică a metodei însăși*, de valabilitatea ei în cadrul întregului proces al gîndirii. Descartes nu simte necesitatea fundamentării valabilității metodei sale, moment caracteristic preocupărilor propriu-zise de logică, deoarece însăși ideea unei nepotriviri între gîndire și realitate îi era străină. Metoda carteziană se menține în cadrul primei etape din filozofia modernă. Cele spuse despre deductivismul cartezian, în ordinea analizei lui, în ceea ce privește preocupările de logică, sînt cu totul valabile și în ceea ce privește inductivismul baconian.

În etapa despre care este vorba, preocupările de logică propriu-zisă nu sînt pe primul plan. Într-adevăr, într-o etapă în care problema valabilității metodei în funcție de analiza procesului de gîndire nu se pune, preocupările de logică nu pot fi pe primul plan, căci preocupările de logică presupun reflexiunea filozofică asupra procesului gîndirii. De aceea, atît despre Descartes, cît și despre Bacon, putem spune că ei lucrează mai mult pe linie de metodologie [2], dar că pe linia logicii propriu-zise, contribuția lor este mai mult de ordin faptic.

Privind în toată generalitatea ei situația logicii în această primă etapă putem spune că în decursul ei se pun premisele dezvoltării logicii în etapele următoare. Aceasta înseamnă că prin interpretarea dată obiectelor și fenomenelor, prin metoda — cuprinsă implicit la filozofii elini sau formulată explicit la filozofii epocii moderne — filozofii acestei etape oferă materialul necesar pe baza căruia se vor dezvolta ulterior preocupările propriu-zise de logică.

Astfel, în antichitate, principiul — apa, aerul, apeironul — pe baza căruia primii filozofi încercau să explice lumea, implică problema raportului dintre principiu și diferitele obiecte și fenomene, ca și problema mișcării datorită căreia principiul devine, sau mai bine zis dă naștere diferitelor obiecte și fenomene. Rezolvarea pozitivă a acestor probleme

[1] De pildă în antichitate așa-numiții „materialiști dinamici" (Thales, Anaximandros, Anaximenes), iar în timpurile moderne : Cusanus, G. Bruno și Descartes, care, potrivit celor spuse de Marx, înzestrează materia cu o forță creatoare proprie și înțeleg mișcarea mecanică drept actul ei vital.

[2] Luăm aici metodologia în sensul în care este considerată atunci cînd împărțim logica în : logică propriu-zisă și metodologie.

era însă în funcție de acceptarea implicită a automișcării, a autodezvoltării, căci numai pe baza automișcării principiul poate da naștere diferitelor obiecte și fenomene ; raportul dintre principiu și obiecte, la rîndul său, presupunea și el acceptarea automișcării, căci numai pe baza autodezvoltării principiului se putea explica *cum* principiul, care este unul, poate da naștere diferitelor obiecte și fenomene, care sînt multiple [1]. Dar primii materialiști elini încă nu cer explicarea, ci se rezumă a considera că lucrurile sînt pur și simplu așa cum sînt.

Împotriva tezei automișcării — implicată în filozofia primilor materialiști greci — și, în mod special, împotriva lui Heraclit se ridică eleatismul care, pe baza identității concepute abstract, neagă atît mișcarea cît și multiplicitatea. Dacă privim cu atenție fondul argumentării eleate, putem observa că ea se bazează pe natura noțiunii, și anume pe natura noțiunii așa cum se manifestă ea în momentul ei universal abstract [2]. Într-adevăr, în concepția eleată — noțiunea se caracterizează prin aceea că ea este ceea ce este și nu poate fi altceva. Aici se vede acțiunea legii identității la nivelul noțiunii. De aici decurg două consecințe : 1) Noțiunea fiind ceea ce este, ea nu poate deveni altceva : deci se neagă mișcarea ; 2) Din același motiv se neagă și multiplicitatea. Deci : natura noțiunii constituie fundamentarea de ordin logic-gnoseologic a eleatismului. Existența la Parmenide se supune întrutotul nu legilor existenței reale, obiective, ci legii noțiunii de existență. Mișcarea și repausul, unul și multiplul, existența și neexistența, sînt opuse rigid, excluzîndu-se și căutînd să se anihileze reciproc. Aporiile lui Zenon ilustrează pe deplin această situație. Metafizica se manifestă din plin ; și iată că apar cu toată ascuțimea problema unului și a multiplului, a existenței și a neexistenței, a mișcării și a repausului, a individualului și a generalului, probleme de bază care, vor caracteriza în general de acum înainte, preocupările de logică ale filozofiei eline. Aceste probleme — după cum am arătat — sînt implicate în însăși țesătura intimă a primei etape a filozofiei eline, în problema : principiu — diferitele obiecte. Dar ele sînt numai *implicate* în această etapă și aceasta din cauza caracterului ei naiv, spontan. Ele sînt însă *explicitate* de către eleatism prin reflexiunea sa critică. Metafizica eleată este critică prin însăși funcțiunea ei.

Dacă privim acum prima etapă a filozofiei moderne putem observa că *infinitatea universului* exprimă modul ei caracteristic de a-l concepe. Am vrea să accentuăm acest lucru : însăși esența realității este concepută

---

[1] F. Engels spunea : „Astfel se conturează aici pe deplin materialismul spontan inițial, care la începuturile lui consideră în chip foarte firesc, ca de la sine înțeleasă unitatea fenomenelor naturii în infinita lor varietate și care caută această unitate în ceva material determinat, în ceva special, așa cum Thales o caută în apă" (*Dialectica naturii*, p. 186).

[2] „Eleații — spunea V. I. Lenin — și mai ales Parmenide au ajuns primii la această *abstracție a existenței* (sublinierea noastră), Heraclit spune „totul curge" (69) ...adică „totul este devenire" (*Caiete filozofice*, p. 77).

Rădăcina de clasă a eleatismului, — spunea acad. A. Joja —, care determină apariția în Grecia antică a primei forme de idealism filozofic, constă în caracterul conservator, reacționar, al păturii de latifundiari stăpîni de sclavi. Vezi Acad. prof. A. Joja, *Cursul de istoria logicii*.

ca mișcare ; mai precis : nu poate fi vorba de obiecte constituite în afară și independent de mișcare și care ar intra în mișcare, ci înseși obiectele se constituie și există numai în cadrul mișcării. Întrucît nu există obiecte care să fie sustrase mișcării, noi nu putem avea nici obiecte constituite gata de la care să înceapă procesul și care să fie începutul său absolut, și nu putem avea nici un obiect finit cu care să se încheie definitiv mișcarea (v. G. Bruno, N. Cusanus, Galilei, Descartes). De pildă, la Cusanus ideea infinitului mic, prin care el surprinde pentru prima dată o deducție a figurilor geometrice și se apropie de problema integralelor. El spune : „Manifestum autem est in infinito linea non esse aliam bipedalem et tripedalem : et illa est ratio finitae" (*De docta ignorantia,* Cap. XVII) ; sau : Linea est puncti evolutio et superficies lineae, et soliditas superficiei... „Momentum est temporis substantia".

La G. Bruno ideea de infinit apare clară *(De l'infinito universo e mondi)*.

În știință, descoperirea legii căderii corpurilor de către Galilei, înlăturînd finalismul din conceptul de mișcare, dă acesteia un caracter infinit. La Descartes, apariția diferențialelor și integralelor, ca și problema sumării la infinit n, n + 1, (n + 1) + 1... deci ideea unui șir infinit matematic, între altele, marchează clar utilizarea conceptului de infinit (à Clerselier (23 aprilie 1649) — apud Cassirer). Acestea sînt implicațiile primei etape ale filozofiei moderne [1].

După cum am observat, prima etapă, primul moment al dezvoltării logicii în cadrul filozofiei eline își găsește sfîrșitul prin aporiile lui Zenon ; tot așa primul moment al dezvoltării logicii în cadrul filozofiei moderne se sfîrșește o dată cu apariția antinomiilor kantiene. Dar, pe cînd aporiile lui Zenon pornind de la principiu — deci din punct de vedere logic de la noțiune ca universal abstract — se încheie printr-o optare în favoarea unei soluții unilaterale (acceptarea existenței și respingerea neexistenței), antinomiile kantiene, care pleacă din punct de vedere logic de la judecată, se încheie prin demonstrarea inacceptabilității oricăreia dintre soluții față de antinomica ei. Rezolvarea kantiană este în această privință superioară rezolvării pe care o dă Zenon, tocmai datorită faptului că antinomiile kantiene au la bază ideea de mișcare infinită. Din acest fapt mai decurge încă o consecință, și anume că, pe cînd aporiile lui Zenon scot la iveală dificultățile cunoașterii atribuindu-le obiectului, antinomiile kantiene scot la iveală dificultățile cunoașterii ca dificultăți ale cunoașterii ; căci, pe cînd în cazul lui Zenon — și în general al antichității — obiectul este un dat perfect constituit, pe care gîndirea îl reproduce, în cazul lui Kant,

[1] Se înțelege că această deosebire dintre filozofia antică și cea modernă, este determinată atît de apariția unei noi clase sociale, de apariția burgheziei, care distruge cadrul „patriarhal" al dezvoltării sociale, împingînd societatea înainte, cît și de dezvoltarea furtunoasă a științei, care împinge cunoașterea mereu înainte, permițîndu-i să descopere imaginea infinită a universului sub forma unui proces, căci infinitul nu poate fi un dat — datul este prin natura sa finit — ci numai proces. Aceasta este originea „spiritului faustic".

obiectul accesibil cunoașterii noastre este un produs al activității gîndirii noastre; obiectul nemai constituind un punct fix, ci fiind numai moment în cadrul mișcării gîndirii, nu mai este dat deodată, oferit de-a gata — ca să zicem așa — gîndirii, ci este construit prin însăși activitatea gîndirii noastre; de aceea la baza kantianismului — din punct de vedere logic — după cum se știe, stă judecata. Prin aceasta Kant descoperă — este drept că într-o formă hipostaziată — (în forma sintezei transcendentale aprioriice), activitatea gîndirii, *activitatea specifică ei,* prin care ea reconstruiește — după cum se exprimă Marx — concretul [1]. Aci trebuie văzut meritul dialectic al lui Kant. De aceea antinomiile kantiene, ca antinomii ale cunoașterii, vor deschide, prin depășirea lor, calea înțelegerii naturii dialectice a gîndirii, în sistemul lui Hegel —; iar gîndirea devenită conștientă de natura ei dialectică va putea privi — ca să zicem așa — cu alți ochi și va putea înțelege într-o nouă lumină realitatea obiectivă — atunci cînd idealismul hegelian va fi înlăturat de către materialismul marxist — deci atunci cînd se va trece de la înțelegerea gîndirii la înțelegerea dialectică a realității.

Din analiza, atît a istoriei logicii în antichitate, cît și a istoriei logicii în timpurile moderne, s-a putut vedea că în ambele dezvoltări istorice, în decursul primei lor etape, se pun problemele fundamentale care se vor dezvolta în decursul întregii perioade; că acest fundament este cîștigat de pe pozițiile materialismului și că, în ceea ce privește metoda, domină caracterul spontan, nereflectat, filonul dialectic constituind dominanta. Trebuie însă să remarcăm și că, pe măsura în care etapa întîia se apropie de sfîrșitul ei, spiritul analitic devine dominant, ducînd spre o explicare mecanicistă a realității. Acest fenomen se manifestă atît în antichitate, mai puternic la Leucip și Democrit, iar în timpurile moderne în formă clasică la materialiștii francezi. Această precumpănire a spiritului analitic în cadrul materialismului primei etape, constituie încercarea materialismului de a soluționa problemele ridicate de prima etapă. Astfel, de pildă, în antichitate „analiticii" încearcă să rezolve problema apariției și dezvoltării fenomenelor prin compunerea și descompunerea unor elemente definitiv constituite sau prin mișcarea atomilor. În timpurile moderne este reluată aceeași temă, specifică fiind interpretarea procesului infinit prin dezvoltarea pur cantitativă [2].

---

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* p. 138.
„Trecînd la critica kantianismului, Hegel consideră că un mare merit al acestuia (13—14) faptul că a afirmat ideea „unității transcendentale a apercepției" (*unitatea conștiinței în care se creează conceptul*) (sublinierea noastră), dar îi reproșează lui Kant unilateralitatea și subiectivismul său".

[2] În momentul său analitic și materialismul dezvoltă metafizica. Dar, spre deosebire de idealism, în cadrul materialismului, metafizica este cu totul aservită scopurilor acestuia. Ea nu va fi expresia luptei împotriva dialecticii spontane din cadrul materialismului primei etape, ci încercarea de a rezolva problemele lăsate nerezolvate de aceasta. Pe cînd însă — în domeniul dezvoltării ulterioare — materialismul va depăși stadiul metafizic, idealismul, după ce va încerca soluția dialectică, se va reîntoarce la soluția metafizică (v. curentul neo-kantian). Din cele de mai sus rezultă că materialismul va consolida dialectica și se va consolida prin ea, iar idealismul va părăsi dialectica încercînd să se mențină prin metafizică.

Atacul împotriva materialismului primei etape se îndreaptă, în primul rînd, împotriva filonului său dialectic. Eleații vor căuta să zdruncine dialectica spontană cuprinsă în filozofia primilor materialiști — și se vor ridica împotriva heraclitismului. Kant, la rîndul său, va încerca să se ridice împotriva posibilității de cunoaștere a procesului infinit (v. antinomiile: *finit-infinit, divizibil-indivizibil*) și, implicit, împotriva dialecticii spontane. În ambele cazuri, deci, atacul împotriva materialismului primei etape se înfăptuiește prin lupta metafizicii împotriva dialecticii.

Să analizăm mai îndeaproape problema, precizînd că în studiul nostru nu ne ocupăm de metafizică decît în momentul constituirii idealismului. În acest moment — în Grecia antică — idealismul constituindu-se, constituie în același timp metoda metafizică, ca potrivită necesităților sale din acel moment, iar metafizica, la rîndul ei, îl consolidează. La fel, în legătură cu Kant, putem observa că idealismul său, corespunzător unui anumit moment istoric al dezvoltării burgheziei germane [1], opunîndu-se pretențiilor științei de a reuși să cunoască întrutotul realitatea, se realizează, în această privință, prin mijlocirea antinomiilor, metafizic, metoda, la rîndul ei, consolidînd din nou idealismul.

Și în primul și în al doilea moment, esențiale ambele (unul pentru apariția, iar celălalt pentru menținerea idealismului), idealismul își exprimă esența prin metoda metafizică, care realizîndu-se în acest fel, îl consolidează. Numai acest aspect al problemei îl avem în vedere în ceea ce privește raportul dintre idealism și metafizică. Metafizica încearcă să zdruncine dialectica prin antinomiile pe care le relevă — fie aporiile lui Zenon fie antinomiile kantiene — și care constau tocmai în opunerea absolută a laturilor contradicției dialectice, laturi care sînt izolate și rupte una de alta. Trebuie să observăm, în același timp, că, datorită manifestării metafizicii prin antinomii, aceasta — adică metafizica — tocmai datorită caracterului ei antinomic nu va rămîne străină față de spiritul dialectic. Este cunoscut faptul că Zenon a fost socotit în antichitate descoperitorul dialecticii [2]; iar în ceea ce-l privește pe Kant, nu este greu de văzut că prin antinomiile sale, el împinge filozofia pînă în pragul elaborării teoretice în ansamblul ei, a dialecticii ca metodă de cunoaștere [3]. Atît în cazul lui Zenon, cît și în cel al lui Kant, modul de a pune problema este dialectic, iar modul de a o soluționa, metafizic. Înțeleasă în această lumină, metafizica ne va apare drept rezultatul negativ, drept răspunsul negativ la problemele pe care le implică dialectica spontană. Metafizica

---

[1] Caracterul șovăielnic al burgheziei germane, se reflectă în caracterul șovăielnic al filozofiei kantiene, iar acesta își găsește expresia în limitarea cunoașterii, limitare ce este dovedită prin antinomii, care sînt metafizice în esența lor.

Burghezia germană — date fiind condițiile obiective — a fost șovăielnică, înainte de revoluția franceză, ceea ce s-a evidențiat în filozofia lui Kant. După revoluția franceză burghezia germană, din șovăielnică s-a preschimbat în revoluționară pe planul speculativ. De la șovăială la visuri revoluționare — aceasta este dezvoltarea care duce de la prudentul Kant la revoluționarul conservator — este contradictoriu dar real — Hegel.

[2] Lenin, în *Caiete filozofice* spune: „Particularitatea lui Zenon este dialectica ... El este părintele dialecticii...", (p. 229).

[3] „La Kant există 4 „antinomii". În realitate, fiecare concept, fiecare categorie este *de asemenea antinomică*" (V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 87).

ca metodă este deci un răspuns dat dialecticii. Dacă vrem să înțelegem caracterul de răspuns negativ față de dialectică al metafizicii, dacă vrem deci să înțelegem caracterul metafizicii, ca instrument al idealismului, trebuie să adîncim cauzele care determină acest răspuns negativ. Dar sînt aceste cauze, una socială, iar cealaltă de natură gnoseologică.

Formele gîndirii, ca forme constituite — am putea spune aproape solidificate — își manifestă din plin specificul lor în acest caz. Ele apar drept temelia gnoseologică a metafizicii. Și lucrul este firesc să se întîmple așa; orice încercare de teoretizare a procesului de cunoaștere, de cercetare a felului în care cunoaștem, va fi determinată de natura obiectivă — în sensul de independentă de voința noastră — a procesului cunoașterii. În cadrul acestui proces, formele logice constituie diferitele lui momente. Ca momente ale procesului cunoașterii, formele inferioare le implică pe cele superioare. Adică: forma inferioară — de pildă noțiunea — prin dezvoltarea ei dă naștere judecății, pe care o implică. Din acest motiv, orice formă logică cuprinde în sine întregul proces al gîndirii. Datorită acestui fapt, o singură formă logică poate fi luată drept întregul proces. Fiecare formă logică însă își are specificul ei ca formă constituită. Acest caracter specific al diferitelor forme logice ține și el de natura procesului cunoașterii. Metafizica, luînd forma logică drept de sine-stătătoare și nu ca un moment al procesului cunoașterii, pe baza caracterului ei specific, va încerca să-și susțină poziția. Metafizica își va găsi deci temelia în izolarea și exagerarea unilaterală a unui moment al gîndirii. Și, după cum aporiile lui Zenon se bazează pe izolarea și hipostazierea noțiunii, antinomiile kantiene se bazează pe izolarea și hipostazierea judecății [1].

Datorită acestei situații, metafizica se va caracteriza prin redarea unei imagini deformate a realității, sau prin refuzul pur și simplu de a recunoaște că putem cunoaște realitatea așa cum este ea. Dar rezultatul la care ajunge metafizica nu va fi lipsit de o anumită logică internă, de o anumită stringență datorită fundamentului ei gnoseologic, pe care l-am schițat. Acest rezultat este de altfel și istoricește inevitabil. Dificultățile implicate în dialectica naivă se cereau soluționate; iar rezolvarea lor implică trecerea prin stadiul metafizicii. Trebuie să observăm însă că o trecere prin stadiul metafizic este o necesitate datorită faptului că filozofia este terenul luptei aprige și de neîmpăcat între materialism și idealism.

---

[1] Este interesant de remarcat că, pe cînd noțiunea îndreaptă gîndirea noastră mai mult spre obiect și de aceea noțiunea stă la baza aporiilor lui Zenon, judecata îndreaptă gîndirea mai mult spre proces și de aceea ea va sta la baza antinomiilor kantiene. Și lucrul este firesc, deoarece prin noțiune, gîndirea noastră se îndreaptă spre ceva dat, pe cînd prin judecată, ea înțelege, ca act fundamental, legătura în cadrul căreia există atît subiectul cît și predicatul. Unitatea dintre dat și proces — dintre dezvoltarea dialectică și momentul acesteia — nu poate fi redată decît prin raționament; în cadrul acestuia, noțiunea și judecata își găsesc justificarea ca momente depășite. De aceea înțelegerea raționamentului, care este unitate a contrariilor — mediul reprezintă unitatea extremelor — este, chiar prin acest fapt, o condiție de înțelegere a dialecticii gîndirii în ansamblul ei, constituind, din punct de vedere logic, o piedică pentru hipostazierea unei anumite forme logice, și prin aceasta și o piedică pentru fundamentarea gnoseologică a metafizicii („Infinitul rău" își găsește fundamentarea logică în hipostazierea judecății; iar „infinitul veritabil" în raționament — ca forma logică ce redă mersul în spirală).

Într-adevăr, materialismul primei etape *nu dă naștere în chip spontan metafizicii*, ci aceasta apare *ca instrument al idealismului în luptă cu materialismul*; ba mai mult: metafizica prin consecințele ei se dovedește a fi incompatibilă cu materialismul. (Am remarcat mai înainte că în materialismul francez aceste consecințe ale metafizicii nu se înfăptuiesc. Materialiștii francezi nu trag ei înșiși aceste consecințe). Ceea ce înseamnă că *ea poate să se manifeste pe deplin numai în cadrul idealismului*[1]. Deci existența metafizicii ca hipostazierea unei forme logice este cu totul în funcție de existența idealismului; mai departe: contradicția antagonică dintre dialectică și metafizică nu este caracteristică contradicțiilor dinlăuntrul procesului de cunoaștere; contradicțiile dinlăuntrul procesului de cunoaștere, de pildă, dintre noțiune-judecată, sau inducție-deducție, nu au acest caracter. De aici, urmează că contradicția antagonică dintre dialectică și metafizică este urmarea contradicției antagonice dintre materialism și idealism. Metafizica este deci forma specifică în care apar contradicțiile dinlăuntrul procesului de cunoaștere în condițiile existenței luptei dintre materialism și idealism. Ea nu este o manifestare spontană a dificultăților dialectice a procesului de cunoaștere, ci este excrescența dificultăților acestuia. Metafizica nu se poate bucura ca dialectica de caracterul spontaneității; ea se naște ca reflexiune critică — și anume cu finalitate destructivă — reflexiune critică îndreptată împotriva dialecticii caracteristice materialismului primei etape. Metafizica, cu nihilismul ei radical, absolut, față de dialectică, nu este o manifestare inerentă naturii cunoașterii, ci este hipostazierea contradicțiilor ei dialectice, datorită idealismului. De aceea metafizica este un fenomen istoricește limitat, dar în același timp inevitabil.

Prima etapă se încheie cu zdruncinarea prin antinomii a dialecticii spontane și printr-o lovitură dată materialismului acestei etape. Dar, după cum am arătat, antinomiile — este vorba atît de aporiile lui Zenon cît și de antinomiile lui Kant — nu rezolvă problemele cunoașterii, ci dau la iveală numai dificultățile acesteia. De aceea această nouă etapă nu poate constitui decît *o etapă de tranziție*. Dificultățile ridicate se cer soluționate. Or, soluția lor nu poate fi decît o soluție dialectică, o soluție prin care să fie depășite aceste antinomii, prin care să fie restabilită unitatea compromisă de antinomii, prin care să se demonstreze necesitatea complimentarității lor. Această sarcină îi revine în antichitate lui Platon, iar în timpurile moderne lui Hegel[2]. Iată deci cum apare din nou dialectica. Ea reapare însă pe teren idealist ca necesitate a idealismului de a ieși din dificultățile metafizice; și ea nici nu putea să apară decît pe teren idea-

[1] Acceptarea rupturii dintre gîndire și existență presupune părăsirea materialismului și acceptarea idealismului. Și de-abia prin acesta este cu putință realizarea metafizicii.

[2] Lenin, *Caiete filozofice*, p. 162 :

„Reflectarea naturii în gîndirea omului trebuie înțeleasă nu într-un fel «mort», «abstract», *nu fără mișcare, NU FĂRĂ CONTRADICȚII*, ci în *PROCESUL* veșnic al apariției contradicțiilor și al rezolvării lor", notează Lenin în legătură cu dialectica ideii lui Hegel (v. și p. 188).

In ceea ce-l privește pe Platon. atitudinea sa în legătură cu eleatismul, mai ales în dialogurile : *Sofistul* și *Parmenide*, este cu totul limpede : depășirea eleatismului prin cunoscuta „dialectică" platonică.

list, deoarece punctul ei de plecare îl constituie antinomiile, așa cum au fost elaborate în perioada anterioară. Platon, de pildă, pleacă de la ideea de existență și de la ideea de neexistență, așa cum acestea au fost elaborate de eleatism. El nu pleacă deci de la existența și neexistența reală, ci de la noțiunea de existență și cea de neexistență. Hegel, la rîndul său, pleacă de la existență și neexistență ca punct inițial de dezvoltare a ideii, iar laturile antinomiilor devin determinări dialectice în dezvoltarea ideii absolute. Ceea ce determină, deci, trecerea de la metafizică la dialectică este necesitatea pe care o resimte idealismul de a soluționa dificultățile ridicate de metafizică. Trecerea de la metafizică la dialectică ne apare, în consecință, ca determinată în partea sa esențială, în ceea ce privește problemele de logică, de dialectică lăuntrică a procesului de cunoaștere. De aceea trecerea de la metafizică la dialectică nu implică trecerea de la idealism la materialism în mod nemijlocit. Ba mai mult: dialectica nu poate să reapară decît în formă idealistă (Se-nțelege că este vorba de dialectică ca metodă generală de a înțelege realitatea și nu de elemente de dialectică). Dialectica nu mai putea să apară — după atacul corosiv al metafizicii — în forma ei primitivă, spontană, naivă. Ea nu putea să reapară decît ca metodă elaborată conștient; dar ea nu putea deveni dialectică conștientă decît prin depășirea metafizicii. Aceasta înseamnă că: dialectica se poate constitui ca dialectică conștientă, numai pe baza abstracțiilor unilaterale pe care i le oferă metafizica. Ea reapare ca încercare de a găsi unitatea între aceste abstracții unilaterale pe care metafizica le separase radical și — conform credinței ei — definitiv. Dialectica ce reapare pe baza depășirii metafizicii ia deci drept realități, abstracțiile unilaterale ale acesteia, devenind ea însăși dialectică a acestor abstracțiuni, dialectică abstractă, adică dialectică a ideii absolute. Deci, întrucît dialectica ca dialectică conștientă nu poate să apară decît pe baza metafizicii, ea nu poate să reapară decît în formă idealistă. Aceasta, pe de o parte.

Pe de altă parte, trebuie să scoatem în evidență și latura pozitivă a acestui moment — și anume faptul că în cadrul acestui proces — și numai în cadrul său — dialectica poate fi elaborată, deci să devină dialectică conștientă. Numai dialectica conștientă are posibilitatea — sau mai bine zis — dă naștere posibilității de a înțelege conștient — deci științific — realitatea obiectivă în chip dialectic.

Trecerea de la metafizică la dialectică este determinată, pe latura gnoseologică, de dialectica lăuntrică a procesului de cunoaștere. Aceasta oferă însă numai posibilitatea trecerii, posibilitate care se realizează *numai în urma acțiunii factorilor sociali, de clasă.*

Numai atunci cînd, neputincioasă a acționa pe plan real, burghezia germană își manifestă — în cadrul general al avîntului mișcării împotriva feudalismului — revolta ei, proiectînd-o, tocmai datorită acestei neputințe, în lumea abstracțiilor pure (unde totul se rezolvă prin depășirea ideală și în același timp, prin păstrarea reală a tuturor dificultăților) numai atunci, și numai datorită acestor împrejurări sociale, se operează trecerea de la timorata gnoseologie kantiană la revoluționara, pe plan speculativ,

dar conservatoare, pe plan real, dialectică hegeliană[1]. În polemica lui Hegel împotriva lucrului în sine kantian, în tonalitatea ei *pătimașă*, nu se manifestă doar o „nepărtinitoare" dispută de catedră, *sine ira et studio*; în întreaga desfășurare a acestei polemici, și în fiecare moment al ei, străbate *îndîrjirea*, totala respingere *a oricărui compromis*, o atitudine, — deci — în care răzbate ecoul unor frămîntări politice înăbușite, frînte de neputință pe planul vieții de toate zilele, dar care tocmai de aceea izbucnesc năvalnic, dezlănțuindu-se în mișcarea dialectică a subiectului cunoscător, mișcare prin care acesta spărgîndu-și limitele, în care-l îngrădise gnoseologia kantiană, cucerește prin propriul său efort obiectul așa cum este el. Gîndirea ruptă de obiect și înlănțuită în propria ei subiectivitate își poate realiza, în aceste împrejurări, *și numai datorită lor*, posibilitățile dialecticii ei lăuntrice, posibilități frînte de metafizică. Fundătura în care intrase gîndirea, datorită metafizicii, fundătură potrivnică însăși naturii ei, este astfel învinsă, gîndirea parcurgînd prin lupta dialecticii împotriva metafizicii drumul de întoarcere de la subiect la obiect. Dialectica este aceea care face cu putință străbaterea drumului de întoarcere de la subiect la obiect. Dar acest drum este, în același timp, și drumul care se îndepărtează de idealism și duce spre materialism.

Remarcasem mai înainte că dialectica reapare în formă idealistă și că acest moment conține un element prețios: *dialectica spontană se preschimbă în dialectică conștientă*. Dacă-l privim acum îndeaproape, ne putem da seama că el este prețios prin faptul că momentul în care *dialectica devine dialectică conștientă*, coincide întrutotul — mai bine zis constituie unul și același moment — cu întoarcerea spiritului spre obiect; dacă acest moment apare în cadrul idealismului, el este — însă — în același timp, momentul de cotitură spre materialism. Pe baza acestui fapt putem spune că idealismul hegelian constituie un moment în pregătirea apariției materialismului dialectic și că din această pricină, privind *concret-istoric* lucrurile nu putem socoti că idealismul și dialectica se întîlnesc întîmplător, ci trebuie să scoatem în evidență legătura necesară dintre idealism și dialectică, în acel moment în care idealismul se întoarce de la subiect la obiect.

În acest moment *concret-istoric* poate fi surprins rolul pe care-l joacă idealismul în deschiderea posibilității pentru elaborarea unui materialism dialectic. Acest rol se înfăptuiește prin coincidența dintre idealism și dialectică, coincidență datorită căreia dialectica poate deveni dialectică conștientă. Idealismul, în momentul trecerii de la metafizică la dialectică, se dovedește a fi necesar și, în acest sens, valoros, tocmai prin faptul că numai prin intermediul său *dialectica poate să devină dialectică conștientă*; prin intermediul său se înfăptuiește o cotitură de la subiect spre obiect, cotitură care nu se poate realiza decît prin dialectica conștientă. În acest moment istoric deci, idealismul nu este un accident nefericit care ar fi putut fi evitat, ci — nu ca scop însă ca mijloc — un moment cuprins în însuși procesul de constituire a dialecticii.

În perioada de trecere de la metafizică la dialectică, lupta dialecticii

[1] Vezi și C. I. Gulian, *Ideologia romantismului german*, comunicare prezentată în Sesiunea Acad. R.P.R. din 26—28 sept. 1957.

împotriva metafizicii se soldează deci cu un dublu rezultat. Pe de o parte, ea împinge dezvoltarea idealismului pînă la capăt, prin concluzia că obiectul — *și anume obiectul în sine* — este o creație a spiritului, hipostaziind astfel activitatea specifică a procesului de cunoaștere. Pe de altă parte, tocmai prin această întoarcere a subiectului spre obiect, prin demonstrarea cognoscibilității obiectului așa cum este el, dialectica împinge idealismul pînă în pragul materialismului. Acest din urmă rezultat la care duce dialectica nu le-a rămas de altfel necunoscut profesorilor de filozofie din Germania din cea de-a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Ei au lansat chemarea : înapoi la Kant. Într-adevăr, după ce victorioasa ofensivă a idealismului hegelian se preschimbase în înfrîngere, strigătul „înapoi la Kant" însemna : înapoi în cetatea fortificată a idealismului, înapoi îndărătul zidurilor întărite ale subiectivității pure, menite să ne apere de obiectul așa cum este el, să ne apere de primejdia materialismului !

Iată deci dublul rezultat al luptei dialecticii împotriva metafizicii : pe de o parte afirmarea idealismului, pe de alta, în formă implicită încă, apariția în germene a negației sale. Mai mult : însăși afirmarea cuprinde în sine, ca un germene care-și așteaptă împrejurările prielnice pentru a se dezvolta, propria sa negație.

Același principiu care determină idealismul să-și lepede subiectivismul său și să se îndrepte spre obiect, este în același timp, și germenele care, în anumite împrejurări favorabile, va duce cu necesitate la anihilarea lui. Dialectica, silind idealismul să-și depășească limitele în cadrul cărora se poate menține, îl împinge spre propria sa distrugere.

Dacă — după cum am arătat — idealismul nu este ceva întîmplător, exterior, în constituirea dialecticii, ci un moment necesar al construirii ei, dialectica, la rîndul ei, constituie și ea un moment în dezvoltarea idealismului și anume acel moment în care idealismul își atinge în mod inevitabil propriile sale limite, tocmai datorită caracterului său dialectic. Desăvîrșind idealismul, dezvoltîndu-l pînă la capăt, pînă la limita posibilităților sale, dialectica îl mînă spre propria sa distrugere. Acesta este rolul pe care-l joacă dialectica în luptă cu metafizica în raport cu idealismul, dialectica dovedindu-se, în acest chip, în esență potrivnică idealismului.

Se înțelege că procesul mai înainte schițat nu se înfăptuiește de la sine. Dialectica hegeliană își epuiza întregul ei sens pe planul speculativ ; ea este dialectica abstracțiilor pure, considerate nu drept oglindiri ale dialecticii reale, ci drept singurele entități existente în chip real.

Dialectica idealistă, devine astfel o logică aplicată ; iar logica însăși devine esența realității *(panlogismul hegelian)*.

Atacul materialismului împotriva idealismului se va îndrepta, deci, împotriva panlogismului ca esență a dialecticii idealiste. Caracterul abstract al dialecticii idealiste va fi în centrul atacului. În locul naturii în sine, materialismul va așeza natura reală ; în locul omului în sine, a conștiinței de sine abstracte, a gîndirii ca atare, pe omul real „omul în carne și oase, care stă bine înfipt pe pămînteasca sferă..." [1].

[1] K. Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, în *Die heilige Familie*. Dietz-Verlag, Berlin, 1955, p. 84.

În aceste condiții este limpede că legarea subiectului de obiect, realizată prin dialectică și, în consecință, tendința de a cunoaște obiectul așa cum este el, deși constituie tocmai prin această „supunere" față de obiect, „ajunul" materialismului, totuși nu constituie prin ea însăși trecerea de la idealism la materialism. Este drept că, recunoscînd — ca să zicem așa — drepturile obiectului, subiectul, își pierde autonomia sa față de el, dînd prin aceasta naștere *posibilității — dar numai posibilității* — ca legile obiectului să fie socotite drept cele care determină legile cunoașterii. Dar această posibilitate se transformă în realitate numai pe baza trecerii de la obiectul abstract, de la obiectul ca atare, la obiectul real. Această trecere însă este determinată de rădăcinile de clasă. Numai atunci cînd locul anemicii burghezii germane a fost luat de către proletariat, numai atunci revolta de pe planul speculativ s-a preschimbat în revoltă reală, iar locul dialecticii abstracte socotită ca rădăcină a realității a fost și el luat de dialectica reală ; în acest mod, tendința de reîntoarcere și de cufundare a logicului în natură, tendință exprimată în finalul logicii hegeliene, se poate înfăptui într-adevăr prin descifrarea secretului construcției speculative. Iar dialectica, înțeleasă ca dialectică a obiectului real, deci ca dialectică materialistă, își găsește astfel adevăratul ei sens.

În studiul nostru, în care am încercat să arătăm raportul dintre dialectică și metafizică în cadrul luptei dintre materialism și idealism, am putut observa că metafizica este instrument al idealismului, iar dialectica instrument al materialismului. Chiar la începutul desfășurării unei perioade din istoria logicii, dialectica, și anume dialectica spontană, se formează pe baza materialismului acelei perioade. În cadrul luptei idealismului împotriva acestui materialism și anume ca instrument al idealismului, ia naștere metafizica. Prin intermediul ei, idealismul scoate la iveală o nepotrivire între gîndire și existență, absolutizînd însă această nepotrivire și, în acest fel, impunînd gîndirea ca factor prim. Deodată cu nașterea, în aceste condiții, a metafizicii, întrucît ea permite distingerea gîndirii de existență (în fond ea permite această distingere prin ruperea gîndirii de existență) ea deschide, chiar prin aceasta, drumul preocupărilor de logică. (Este drept însă că aceste preocupări încă nu înseamnă constituirea logicii ca știință, deoarece metafizica surprinde formele logice în unilateralitatea lor, absolutizînd diferitele momente ale procesului dialectic al gîndirii). Metafizica, o dată apărută, tocmai datorită acestei absolutizări unilaterale a formelor gîndirii, nu dă soluții, ci ridică probleme ce par din această perspectivă insolubile. (Aporiile lui Zenon sau antinomiile kantiene). De aceea, atunci cînd condițiile istorico-sociale sînt favorabile și datorită necesității gîndirii de a ieși din fundătura în care se ajunsese prin metafizică, fundătură care în orice caz punea gîndirea într-o situație dezavantajoasă (prin îngrădirea posibilităților ei de a cunoaște), cît și datorită naturii dialectice a gîndirii, care era violentată de către metafizică, dialectica ia locul metafizicii. Dialectica apare în acest moment ca o reacție împotriva metafizicii. Această reacție se produce însă în cadrul idealismului, căci dialectica se constituie, la acest nivel, ca dialectică conștientă, prin depășirea metafizicii ; aceasta pe de o parte, iar pe de alta, caracterul conștient al dialecticii — deci apa-

riția dialecticii conștiente — presupune depășirea metafizicii înlăuntrul idealismului, ca metodă generală dialectica putîndu-se realiza numai prin depășirea metafizicii (nu a metafizicii spontane din cadrul materialismului, ci a celei conștiente din cadrul idealismului), dialectica reapărînd, în acest fel, ca dialectică a acestor abstracții unilaterale elaborate de către metafizică. De aceea, în decursul studiului nostru, am putut susține că : idealismul este un moment necesar — în înțelesul de imposibil de evitat în condițiile *concret-istorice* date — în constituirea dialecticii ca dialectică conștientă. În aceste condiții am precizat însă că idealismul este inevitabil în constituirea dialecticii nu ca scop, ci ca mijloc. Adică aceasta însemnează că dialectica nu este legată în mod structural de idealism, ci idealismul constituie numai un mijloc în elaborarea dialecticii. Că lucrurile stau într-adevăr așa rezultă — după cum am încercat să dovedim în partea finală a studiului — din rolul pe care-l joacă dialectica înlăuntrul idealismului.

Înlăuntrul idealismului dialectica joacă următorul rol : ea reface unitatea (distrusă de către metafizică) dintre subiect și obiect, iar prin aceasta se străduiește să redea cunoașterii obiectul așa cum este el. Restabilind însă puntea dintre subiect și obiect, deci înlăturînd prăpastia, zidul despărțitor, dintre subiect și obiect — zid despărțitor care asigură idealismul împotriva atacurilor materialismului, garantîndu-i în acest fel existența — dialectica împinge idealismul pînă la ultimele limite, pînă în acel moment în care devine „ajunul materialismului". Idealismul dus pînă la limită — idealismul absolut — idealism care se revarsă dincolo de matca sa, cuprinde în sine ca posibilitate germenul propriei sale pieiri. Iar dialectica este acel factor care dă naștere, înlăuntrul idealismului, acestei posibilități. Deci, după cum idealismul este un moment inevitabil în constituirea dialecticii conștiente, dialectica, la rîndul ei, este acel moment al dezvoltării inevitabile a idealismului care creează premisele propriei sale anihilări [1]. De aceea dialectica nu este structural consubstan-

[1] De aici se desprinde clar că necesitatea idealismului, ca moment în constituirea dialecticii conștiente, nu implică consubstanțialitatea idealismului cu dialectica, adică nu implică acceptarea tezei potrivit căreia idealismul ar fi un element component al dialecticii. Iar invers acceptarea poziției potrivit căreia idealismul nu este un moment component al dialecticii — poziție neîndoielnic justă — nu implică nici ea negarea tezei potrivit căreia idealismul este — privind lucrurile *concret-istoric* — un moment necesar în constituirea dialecticii conștiente. Una este necesitatea idealismului în constituirea dialecticii, și alta problema raportului idealismului cu natura însăși, cu esența dialecticii.

De aceea nu este de loc obligatorie contestarea rolului necesar pe care-l joacă idealismul în constituirea dialecticii conștiente, pentru a putea menține teza incompatibilității de natură dintre idealism și dialectică. Numai datorită confuziei dintre cele două situații mai înainte menționate, se poate ajunge la această inferență greșită, și, în consecință, la o atitudine nihilistă, deci aistorică, în interpretarea idealismului. În fond, această atitudine nihilistă este rodul acceptării tacite a deducerii consubstanțialității idealismului cu dialectica din rolul său istoric. De aceea atitudinea nihilistă are la bază aceeași premisă ca și teza identificării dialecticii cu idealismul ; de aici apoi necesitatea negării pur și simple a rolului idealismului. Dar numai această negare nu este suficientă pentru a desființa rolul istoric al idealismului. Mai mult ; nepuțînd desființa rolul istoric al idealismului prin simpla sa negare, atitudinea nihilistă rămîne de fapt prizonieră poziției pe care o combate doar verbal. De unde se vede clar că

țială cu idealismul, ci, dimpotrivă, ea este, în raport cu idealismul, incompatibilă cu natura acestuia. Faptul că dialectica conștientă presupune ca un moment inevitabil al constituirii ei idealismul, dovedește numai că în condițiile social-istoric date — în condițiile societății împărțite în clase antagoniste, deci în condițiile luptei dintre materialism și idealism — dialectica nu putea să apară ca dialectică conștientă decît în cadrul idealismului. Dar aceasta înseamnă că: coincidența dintre idealism și dialectică nu este cuprinsă în însăși natura dialecticii ci este numai rezultatul constituirii *concret-istorice* a dialecticii. Dialectica se dovedește astfel a fi structural consubstanțială cu materialismul. Trecerea însă de la dialectica idealistă la materialism nu se înfăptuiește spontan; ea este rezultatul luptei materialismului împotriva idealismului, luptă care transformă această posibilitate în realitate.

În cadrul studiului nostru două au fost momentele istorice în care am putut surprinde rolul jucat de dialectică înlăuntrul idealismului: 1) momentul Platon, 2) momentul Hegel. În cadrul ambelor momente am putut observa cum dialectica, elaborată prin depășirea metafizicii, cuprinde ca posibilitate depășirea acestor sisteme, depășire care o dată realizată — datorită rădăcinilor de clasă, — duce pe de o parte de la Platon la Aristotel [1], iar pe de altă parte de la Hegel la Marx, în cadrul acestor procese elaborîndu-se o dată logica formală, iar în celălalt caz fundamentîndu-se logica dialectică. De aici decurge că logica ca știință constituită — atît cea formală cît și cea dialectică — este rezultatul care se obține numai după ce lupta dintre dialectică și metafizică — în cadrul și condiționată întrutotul de lupta dintre materialism și idealism) a fost desăvîrșită prin victoria dialecticii, ca urmare a victoriei materialismului. Logica este rodul acestei lupte; căci numai ca rezultat al acestei lupte formele logice au putut scăpa de unilaterialitatea lor absolutizată, iar legile gîndirii au putut și ele să fie înțelese potrivit propriei lor naturi.

Autorul acestui studiu a urmărit să scoată în evidență tocmai acest lucru și de aceea el consideră sarcina pe care și-a pus-o încheiată, deși nu s-a ocupat cu logica ca știință constituită. Sau, mai binezis, el nu s-a ocupat cu logica ca știință constituită, deoarece atît logica formală cît și cea dialectică, o dată constituite, sînt rezultatul depășirii — la nivele deosebite — a luptei dintre dialectică și metafizică, logica formală, în-

---

numai distingînd rolul idealismului în constituirea dialecticii — rol pozitiv dar limitat istoricește — de rolul pe care îl joacă în raport cu natura dialecticii — rol neîndoielnic negativ — noi vom putea într-adevăr să înlăturăm definitiv, în chip real, atitudinea apologetică și implicit și pe cea nihilistă în legătură cu raportul dintre dialectică și idealism, ultima adică atitudinea nihilistă nefiind în fond — după cum am arătat — decît acceptarea reală și doar respingerea verbală a apologeticii. Iar în acest fel vom putea nega — de data aceasta nu verbal, nihilist, ci real — teza potrivit căreia dialectica ar fi prin natura ei idealistă, tocmai prin lămurirea atît a rolului pe care îl joacă idealismul în constituirea dialecticii, cît și a rolului pe care dialectica îl joacă față de idealism în cadrul aceluiași proces, înțelegînd deci tocmai prin acest fapt atît rolul real al idealismului, cît și limitele lui în raport cu dialectica, limite determinate chiar de incompatibilitatea de esență dintre dialectică și idealism.

[1] Vezi și T. Papadopol, *Dialectica platonică și dialectica heracliteană*, în *Cercetări filozofice*, nr. 2, 1957.

trucît este logică formală, prin principiul non contradicției aristotelice este împiedicată să alunece în metafizică, iar logica dialectică, prin legea contradicției dialectice depășind la nivelul superior metafizica. De aceea logica ca știință constituită nu-și găsește locul în prezentul studiu, studiu care s-a ocupat de constituirea logicii ca știință.

О БОРЬБЕ ДИАЛЕКТИКИ С МЕТАФИЗИКОЙ В ИСТОРИИ ЛОГИКИ

(КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ)

Автор, основываясь на том, что метафизика дает искаженную, а диалектика все более и более соответствующую действительности картину, приходит к заключению, что метафизика в конечном результате является следствием иделизма, а диалектика — следствием материализма.

Анализируя на этой основе борьбу диалектики с метафизикой в соответствии с борьбой материализма с идеализмом, автор устанавливает следующую последовательность: 1) в истории логики, в начале, в период наивного материализма, преобладала самопроизвольная диалектика; 2) идеализм, через посредство метафизики, нападает на наивный материализм; здесь метафизика является оружием идеализма (речь идет о Зеноне в древности и о Канте в новые времена); 3) метафизика, однако, не разрешает вопросы, а создает затруднения; разрешение этих затруднений принуждает к переходу от метафизики к диалектике (у Платона в древности, у Гегеля в новые времена), а затем при посредстве диалектики, на основе действия классовых корней, является необходимость перейти к материализму; здесь диалектика становится в сущности оружием материализма. Таким образом цикл замыкается объединением материализма и диалектики.

CONSIDÉRATIONS SUR LA LUTTE DE LA DIALECTIQUE CONTRE LA MÉTAPHYSIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA LOGIQUE

(RÉSUMÉ)

En raison du fait que la métaphysique donne une image déformée de la réalité tandis que la dialectique en rend une image de plus en plus adéquate, l'auteur en conclut que la métaphysique est, en dernière instance, une arme de l'idéalisme et la dialectique, une arme du matérialisme.

Se basant sur ces données, l'auteur étudie la lutte de la dialectique contre la métaphysique, en fonction de celle qui a lieu entre le matérialisme

et l'idéalisme, et en détache la succession suivante : 1° Dans l'histoire de la logique on peut déceler, à ses débuts, à l'étape du matérialisme naïf, une prédominance de la dialectique spontanée ; 2° l'idéalisme, par l'intermédiaire de la métaphysique, attaque le matérialisme naïf — la métaphysique s'avère ici être une arme de l'idéalisme (Zénon, dans l'antiquité, et Kant, à l'époque moderne) ; 3° toutefois, la métaphysique ne résoud pas de problèmes, mais soulève des difficultés. Afin de les résoudre, le passage de la métaphysique à la dialectique s'impose (chez Platon, dans l'antiquité, chez Hegel, à l'époque moderne) puis, par l'intermédiaire de la dialectique et sur la base des racines de classe, le passage au matérialisme s'impose — ici la dialectique s'avère être, au fond, une arme du matérialisme.

Le cycle s'achève par la réunion du matérialisme et de la dialectique.

REVISTA „RAȚIUNEA" ȘI UNELE PROBLEME ALE EI FILOZOFICE ȘI SOCIALE

DE

I. N. ENACHE

Revista *Rațiunea,* de la a cărei apariție s-au împlinit patruzeci și șase de ani, face parte din seria publicațiilor cu caracter progresist apărute după revista *Contemporanul,* care a lăsat o puternică amprentă asupra culturii înaintate a epocii.

Lupta desfășurată de curentul *Contemporanului* împotriva idealismului și obscurantismului a fost continuată în deceniile următoare de o serie de publicații progresiste, purtătoare ale unor idei înaintate, cu toate piedicile și obstacolele puse în calea răspîndirii acestuia de către reprezentanții ideologiei oficiale.

Pe lîngă publicațiile care au continuat sub o formă aproape tot atît de deschisă tradiția revistei *Contemporanul, (Emancîparea, Revista socială* și *Critica socială),* mai apar și alte publicații care, deși nu se ridică la nivelul acestora, aduc totuși un aport însemnat la lupta clasei muncitoare din țara noastră împotriva regimului de exploatare.

Una din aceste publicații a fost și *Rațiunea,* organul *Asociației liberilor cugetători* [1] din Romînia, care a grupat în jurul său o serie de militanți pe tărîm social din deceniul doi al secolului nostru. Pentru a putea înțelege rolul jucat de revista *Rațiunea* în lupta clasei muncitoare din țara noastră și caracterul luptei duse de ea în cadrul condițiilor existente, trebuie să avem în vedere legătura dintre aceasta și celelalte publicații anterioare.

În 1895 apăruse la București cotidianul socialist *Lumea nouă,* care continua pe plan politic lupta desfășurată de *Contemporanul* timp de un deceniu. Dar după cîțiva ani de la apariția sa, acest cotidian a fost nevoit să-și înceteze apariția din cauza lipsei de fonduri și a trădării unor colaboratori ai săi trecuți în partidul liberal. O parte însemnată a continuato-

[1] Se numeau „liberi cugetători" aceia care, folosind cuceririle științelor, propagau, pe baza lor, ateismul în numele libertății de cugetare și se manifestau cu ostilitate față de dogmele religioase.

rilor acestor idei, printre care dr. P. Zosin, P. Mușoiu și alții, își continuă totuși activitatea prin publicarea unui număr de broșuri, în care se insistă asupra emancipării intelectuale și morale de sub dominația dogmatismului și obscurantismului.

Săptămînalul *Mișcarea socială* care și-a încetat apariția după opt luni din cauza dificultăților financiare, intenționa să dezbată în paginile sale unele probleme muncitorești care vor sta și la baza *Revistei ideei*, apărută în 1900, în care sînt traduse și unele lucrări ale oamenilor de știință sau ale gînditorilor socialiști din apus. Din cauza condițiilor existente, *Revista ideei* înclina să pună accentul pe problemele culturale și morale, lăsînd pe planul al doilea revendicările politice și economice. Numai o dată cu apariția ziarului *Romînia Muncitoare* încep să fie dezbătute pe larg problemele economice și sociale. Aproape fiecare număr al ziarului cuprindea și chestiuni științifice, iar ceva mai tîrziu apare chiar un supliment în care acestea sînt tratate mai detaliat și pe înțelesul maselor.

Revendicările politice și culturale au fost concretizate în obiectivele propuse de Partidul social-democrat cu ocazia reconstruirii sale la 2 februarie 1910. Dar realizarea votului universal, egal direct și secret fără deosebire de neam, sex și religie ca și un învățămînt obligatoriu și gratuit, fără nici un fel de bariere, nu puteau fi pe placul celor două partide guvernamentale — conservator și liberal — care se întreceau în menținerea stării de înapoiere politică și economică a țării. Lărgirea sistemului electoral ar fi putut duce la o antrenare a păturilor muncitoare la conducerea statului (cu toate că la început acest lucru n-ar fi fost practic posibil), la o slăbire treptată a oligarhiei și la ridicarea politică a maselor. Referindu-se la caracterul unei reforme a sistemului electoral în acele condiții, un socialist scrie : „Dată fiind ignoranța crasă — atît intelectuală cît și cetățenească — a maselor, în care oligarhia le-a ținut înfundate, e sigur că în primele timpuri ale votului universal — în neagra baltă electorală vor pescui tot șarlatanii și frazeologii de bîlci“ [1].

Problema înapoierii culturale a poporului, de a cărei lichidare o parte a activiștilor pe tărîm social legau și rezolvarea problemelor sociale și politice, a dat naștere unei orientări după care orice străduință trebuia canalizată în primul rînd spre lichidarea formelor culturale și ideologice vechi. Vechea ideologie, cu înrobirea spirituală și morală a maselor, era considerată ca un sprijin al înrobirii sociale. În lucrarea sa *Viitorul Romîniei* dr. P. Zosin considera înfrîngerea răscoalei țărănești din 1907 ca o consecință a înapoierii culturale a țărănimii și preconiza lupta pentru emanciparea maselor de misticismul și obscurantismul în care fuseseră ținute de clasele conducătoare. Dînd ca exemplu țărănimea franceză, el considera că superioritatea economică a acesteia se datorește tocmai ideilor liberatoare, care au animat-o în lupta contra înrobirii de secole și pentru sfărîmarea cătușelor tradiționale înfăptuită de către Revoluția franceză. Ideia luptei pentru ridicarea culturală a poporului stă și la baza publicației din 1909 *Îndrumarea politică și științifică*, apărută sub conducerea

[1] Articol apărut în *Rațiunea*, anul II, nr. 11—15/1912, p. 24 sub titlul *Obligativitatea votului și libertatea conștiinței* semnat de „un socialist“.

lui Sebastian Morusi și P. Zosin. Tot în 1909 se înființează, din inițiativa lui Thiron și Lebell, o societate care își propunea propagarea cunoștințelor științifice dobîndite pe baza cercetărilor din domeniul științelor pozitive, fapt care dă naștere unui curent puternic în care sînt antrenați și o serie de profesori de la Universitatea din Iași, printre care și renumiți oameni de știință Paul Bujor și N. Leon. Din inițiativa lui Thiron și Lebell se constituie de asemenea o societate de „liberă cugetare" denumită *Rațiunea*, care avea ca scop să cultive adevărul științific și să-l popularizeze. În acest scop societatea își propunea să scoată o serie de broșuri și să organizeze conferințe, care să atingă toate aspectele și formele de cultură. Printre lucrările apărute poate fi citată aceea a institutorului Butureanu, *Curente pedagogice*, în care sînt tratate pe larg toate sistemele de învățămînt și sînt arătate în deosebi foloasele învățămîntului raționalist. Mișcarea atrage și unele femei, care împreună cu unii oameni de știință alcătuiesc o altă societate, *Cultura pozitivă*, în al cărui manifest se spunea : „Voim să răspîndim un spirit unic, spiritul științific, care nu se obține decît pe o singură cale, calea liberului examen" [1].

Pe linia acestor publicații care militau pentru ridicarea culturală a poporului prin lichidarea formelor ideologice vechi, a misticismului și obscurantismului, se situează și revista *Rațiunea*, organul Asociației „liberilor cugetători", alcătuită pe aceleași baze ca și *Cultura pozitivă* și denumită *Asociația științifică de educație pozitivă* [2].

Ca și alte reviste, cum au fost *Revista științifică, Transacțiuni literare și științifice, Evenimentul literar* sau *Viitorul social*, revista *Rațiunea* a unit în jurul ei oameni de știință și intelectuali progresiști care, deși se aflau pe poziții filozofice deosebite, formau un front comun pentru răspîndirea liberei cugetări și ateismului. Colaboratorii săi se considerau pozitiviști, prin faptul că se bazau pe rezultatele științelor, fără să se găsească sub influența filozofiei pozitiviste, căci majoritatea lor, ca și a celor de la publicațiile amintite, criticau idealismul pozitiviștilor, situîndu-se pe poziții materialiste.

Obiectivele revistei erau : combaterea formelor ideologice vechi, răspîndirea adevărului științific, propagarea ateismului și liberei cugetări care trebuiau să lichideze rădăcinile înrobirii morale și materiale a maselor. Denumirea ei trebuie să însemne triumful rațiunii asupra întunericului menținut prin obstinație și egoism de către păturile conducătoare. Ea era luată de la una din asociațiile de acest fel despre care am amintit.

Revista apare la 15 noiembrie 1911 și își încetează apariția în februarie 1914, determinată probabil de un complex de cauze : lipsa de fonduri din cauza neplatei abonaților, atacurile furibunde ale organelor oficiale și persecuția guvernelor aflate la cîrma țării.

Asociația științifică de educație pozitivă, fiind sub înrîurirea întemeietorului său, dr. Thiron, și a curentului creat în aproape întreaga lume

---

[1] *Rațiunea*, anul II, nr. 5—6/1912, p. 28.

[2] „Liberii cugetători" fiind considerați, pentru ateismul lor, „stricători ai bunelor moravuri" și periculoși de „influențe nefaste", asociația nu putea purta denumirea de *Asociația liberilor cugetători* și de aceia ea se intitulează *Asociația științifică de educație pozitivă*.

europeană, aderă la *Federația internațională de liberă cugetare* cu sediul la Bruxelles [1]. În paginile revistei se publică în afara problemelor sociale din țară și articole ale colaboratorilor din afară, sau lucrările congreselor internaționale, ținîndu-se astfel în pas cu întreaga mișcare culturală europeană. Activitatea *Federației* se duce sub steagul *monismului* al cărui întemeietor și părinte spiritual era marele cercetător și om de știință Haeckel, apărătorul bazelor materialismului istorico-naturalist. Ca atare, o serie de concluzii greșite inerente materialismului istorico-naturalist al lui Haeckel, care se limita la recunoașterea materialității lumii, dar aluneca spre idealism în ceea ce privește interpretarea fenomenelor sociale, se resimt și în scrierile colaboratorilor revistei *Rațiunea*. Aceasta a făcut ca o parte a colaboratorilor ei să se îndepărteze de concepția marxistă unitară și să nu vadă necesitatea îmbinării activității teoretice cu cea practică, cu toate că unii recunoșteau legătura lor. Antrenați de curentul creat în favoarea propagării științelor, ei considerau ca și iluminiștii din secolele precedente că, prin cultură, prin cunoașterea adevărului științific și luminarea maselor, se poate ajunge și la lichidarea sistemului de asuprire socială.

În apelul lansat de asociație prietenilor de idei se afirmă că pentru punerea în practică a acestor deziderate, sînt chemați alături toți cei care vor *„descătușarea* oamenilor din ticălosul jug al șerbiei intelectuale și morale" [2].

Cei mai mulți însă se țineau aproape de ideologia socialistă și aceasta se vede din faptul că ei acuzau „dezgustătorul sistem în vigoare" și afirmau că scopul politic al asociației este acela care „decurge în mod logic din ideile" membrîlor ei, adică „idealul politic al democrației integrale" [3].

În cuprinsul revistei găsim articole semnate de socialiști, iar majoritatea articolelor cuprind idei socialiste și progresiste, unele dintre ele fiind scrise chiar de militanți socialiști. Faptul că unele ziare ale vremii — organe ale partidului liberal sau conservator — criticau revista pentru conținutul său, acuzînd-o că apără interesele tipografilor și conține idei voltairiene [4], sau că ar fi redactată de cei de la *Romînia Muncitoare* [5] este iarăși un indiciu al urei pe care o stîrnise atacurile sale contra formelor de subjugare materială și culturală, practicate de guvernele burghezo-

---

[1] *Federația internațională* voia să inițieze o mișcare largă care să cuprindă majoritatea statelor și să creeze un flux nou favorabil adevăratei cunoașteri științifice, menite să ridice omenirea spre libertate și progres. Ea aluneca însă în greșeala iluminiștilor care erau preocupați de ideea luminării poporului și nu-și dedeau seama că libertatea și progresul nu pot fi obținute decît prin lupta unită și hotărîtă a clasei muncitoare.

[2] *Rațiunea,* anul I, nr. 3—4/1911, p. 2.

[3] *Ibidem.*

[4] Ziarul *Viitorul,* oficiosul liberal, nr. 1407 din 9 ianuarie 1912, într-o notă cu titlul *Liber cugetători romîni,* sub semnătura lui Petronius, atacă ateismul colaboratorilor revistei și-i învinuiește că vor să lipsească de credință pe cei nevoiași, cu toate că aceasta ar fi după el „singura" și „suprema" lor consolare.

[5] În *Noua revistă romînă* din 20 noiembrie 1911 se spune: „De cîtva vreme apare în capitală o revistă de „liberă cugetare". Îi zice, firește, *Rațiunea.* Cîțiva redactori ai „Romîniei Muncitoare" o susțin cu scrisul lor..." (p. 63).

moșierești ale vremii. De altfel, în multe articole, autorii respectivi vorbesc în numele proletariatului, deși, răsturnînd raportul, aceștia considerau emanciparea intelectuală primul pas pe calea emancipării totale a proletariatului. Astfel, în paginile revistei vom întîlni adesea articole care afirmă că libertatea cugetării e legată de scopul eliberării proletariatului, căci „...orice sforțare tinzînd la eliberarea intelectuală și morală a omenirii n-are sens sau eficacitate decît dacă concurează să asigure emanciparea economică a proletariatului universal" [1].

Din aceste cuvinte se poate vedea că *Rațiunea* a fost una din publicațiile cu o pronunțată coloratură socialistă, care a avut un deosebit rol, atît prin afirmarea deschisă, în acele condiții, a simpatiilor sale muncitorești cît și prin susținerea ideii că știința este un bun al întregii omeniri de care trebuie să se împărtășească toată lumea și că lupta pentru scuturarea jugului de orice fel nu este numai o chestiune națională, ci prima expectativă a proletariatului de pretutindeni. Ea a jucat un rol deosebit în dezvoltarea mișcării muncitorești din țara noastră, fiind unul din factorii care, alături de celelalte publicații, a netezit drumul, înlesnind răspîndirea tot mai largă a ideilor marxist-leniniste.

În paginile *Rațiunii* sînt atacate tendințele pe care le aveau publicațiile reacționare, de semănare a ideilor obscurantiste și clericale, de justificare a exploatării și jafului păturilor conducătoare și de motivare a războaielor pe baza teoriilor biologice însidioase. Propagînd ateismul, ca doctrină care decurge din însăși cercetarea adevărului, revista rezervă un loc important combaterii dogmelor și superstițiilor religioase, demascînd interesele acelora care, sub vălul înfaibilității și al conlucrării cu „rațiunea divină", săvîrșeau cele mai strigătoare nedreptăți. În combaterea tuturor formelor perimate ale culturii, acei care militau pentru suprimarea mijloacelor de întunecare a minții cereau o acțiune continuă și intransigentă în numele revoluționarismului care impune neîmpăcare. „Revoluționarii trebuie să meargă mereu înainte, să nu se uite înlături, să nu se lase impresionați de nimic. Dacă am face concesii, unde am ajunge ? *Am perpetua la nesfîrșit calvarul intelectual al omenirii*" [2].

Dacă în paginile revistei nu s-ar fi strecurat și unele confuzii cauzate de acele curente care se manifestau în aproape întreaga Europă, unde oportunismul și anarhismul atrăseseră o serie de teoreticieni apuseni, iar colaboratorii săi s-ar fi inspirat numai din ideologia clasei muncitoare, aportul acestei publicații la lupta dusă pe plan teoretic de clasa muncitoare pentru lichidarea concepțiilor retrograde ar fi fost cu mult mai substanțial. Dar confuziile erau inerente unei astfel de publicații, la care colaborau oameni cu orientări ideologice eterogene.

Acceptarea de către unii din colaboratorii săi, fără nici o rezervă critică, a ideilor lui Stirner, Kautski sau ale *Neoiobăgiei* lui Gherea a constituit

---

[1] *Rațiunea*, anul II, nr. 1—2/1912, p. 22.

[2] În *Interviul lui N. D. Cocea acordat corespondentului revistei*, se spune printre altele: „Renegații, prin pasul lor nesocotit, ne-au mînjit în ochii mulțimii și ideia. Deci încă o dată: *nici o concesie: Un om demn nu ia aminte la stăruințele celor slabi...* numai astfel sîntem demni de numele de revoluționari". (*Rațiunea*, nr. 3—4/1912, p. 9).

o piedică în calea legării ideilor științifice, răspîndite de revistă, cu activitatea social-politică pentru doborîrea regimului burghezo-moșieresc.

Cu toate acestea *Rațiunea* a fost aceia în jurul căreia s-au grupat o parte a luptătorilor pe tărîm social, care în condițiile celui de-al doilea deceniu al secolului al XX-lea au luptat împotriva forțelor întunecate ale vechiului regim.

★

În paginile revistei *Rațiunea* nu se întîlnesc preocupări speciale filozofice, scopul său fiind, în esență, popularizarea datelor științifice, propagarea ateismului și combaterea vechii culturi oficiale retrograde. Totuși, în cuprinsul ei vom găsi tratate tangențial și unele probleme de filozofie materialistă, și aceasta datorită faptului că *Asociația științifică de educație pozitivă* nu este influențată de pozitivism, care nega utilitatea filozofiei pe motivul contopirii ei cu științele pozitive. Dar colaboratorii săi nu reușesc să rezolve o serie de probleme filozofice și sociale pe care le pune în față tocmai această îmbinare a filozofiei cu științele.

In comunicarea prof. Fr. Jodl făcută la Congresul de la Hamburg se arată că : *„Științele naturale nu trebuie nici odată să caute a arăta nefolositoare pe cele spirituale, căci legătura dintre filozofie și științele naturale... a creiat în lumea nouă, lucruri de importanță covîrșitoare"* [1]. Problemele filozofice pe care le vom întîlni în paginile *Rațiunii* sînt indestructibil legate de cele științifice. Oamenii de știință care colaborau la revistă își fundau concepția lor materialistă tocmai pe concordanța rezultatelor obținute în studierea diferitelor forme ale materiei. Dar afirmarea monismului nu trebuie să ne facă să presupunem că este vorba de monismul materialist, marxist, deoarece monismul haeckelian se deosebia de monismul materialist marxist, acesta limitîndu-se doar la fenomenele realității exterioare. În legătură cu aceasta Lenin spunea că „filozofia realo-monistă îngăduie interpretarea legii universale în sens diferit, în diferite domenii" [2], și pe bună dreptate, pentru că aceasta se limita de cele mai multe ori doar la domeniul științelor naturii, rămînînd idealistă în explicarea societății, reprezentînd astfel o concepție limitată, redusă față de concepția marxistă.

Pornind de la teoria evoluționistă, în paginile revistei se susține cu argumente puternice dezvoltarea lumii materiale „...din forțe proprii, după legile veșnice ale firii ; din formele de energie ale substanței nepieritoare care e nedestructibilă de materie, fără conlucrarea zeității născocite în afară de lumea noastră" [3]. Aici se găsește expusă, într-o formă destul de clară, însăși concepția materialistă asupra mișcării ca mod de existență a materiei, asupra materiei ca fiind veșnică și asupra dezvoltării ei conform legilor proprii, „căci *unica* «însușire» a materiei — spunea Lenin — a cărei recunoaștere implică materialismul filozofic, este aceia *că ea există ca realitate obiectivă*, că ea există în afara conștiinței noastre" [4].

---

[1] *Rațiunea*, anul II, nr. 3—4/1912, p. 12.
[2] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Ed. P.M.R., 1948 ; p. 375.
[3] *Rațiunea*, anul II, nr. 1—2/1912, p. 26.
[4] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Ed. P.M.R., 1948, p. 293.

Pentru susținerea veșniciei materiei, într-un articol al revistei, care este de fapt o traducere a comunicării lui Arrhenius la congresul monist de la Hamburg, se combate teoria după care soarele împrăștindu-și energia în toate părțile, în imensul haos, ar putea să dispară ca și alți sori care-și împrăștie de asemenea lumina și căldura, iar lumea s-ar sfîrși o dată cu epuizarea energiei soarelui. În comunicare se arată că materia și energia care sînt nedespărțite nu se pot pierde în spațiu, deoarece în condiții stabilite ea este îndepărtată prin presiunea razelor, că marile dilatări ale negurilor răcoroase strîng la un loc materia și energia cheltuite de stelele calde și cu o concentrație mai mare. Pe atunci nu era cunoscută originea razelor cosmice, care ar fi putut constitui o nouă confirmare a unității materiale a lumii, cu toate că concepția fondată pe teoria lui Arrhenius se apropie în linii generale de cea actuală.

Pentru a arăta perpetuarea lumii autorul spune că diferitele părți ale universului oscilează între stadiul stelelor, planetelor și cel al negurei, dar cînd condițiile necesare vieții sînt îndeplinite aceasta apare datorită presiunii razelor. Astăzi știința a lămurit într-o măsură cu mult mai mare problema apariției vieții din substanțele albuminoide, dar teoria lui Arrhenius nu și-a pierdut valabilitatea, tocmai prin aceea că ea a motivat apariția vieții în cadrul anumitor condiții, fapt pe care l-au dovedit oamenii de știință din zilele noastre pe cale experimentală. Dezvoltarea vieții este explicată într-un mod foarte plastic în paginile revistei, prin comparații cu dezvoltarea organismului omenesc. „Dezvoltarea ei pe planete, se aseamănă dezvoltării unui individ de la stadiul unicelular" [1].

Problema apariției omului este și ea dezbătută tocmai pentru a infirma teoriile asupra originii sale divine, și acest lucru este făcut pe baze științifice, invocînd cunoștințele din domeniul științelor naturii. Pe baza anatomiei, fiziologiei comparate, histologiei și ontogeniei se aduc dovezi în privința descendenței omului din regnul animal și a dezvoltării sale în decursul timpului, arătînd unitatea lui cu lumea animală. „Omul este un animal mamifer, care s-a dezvoltat în cursul milioanelor de ani printr-un lung șir de animale vertebrate dispărute. Rădăcina acestui arbore animalic dispărut, e unitară ca și obîrșia celei mai tinere și mai superioare clase a ei — mamiferele" [2]. În legătură cu omul trebuiau lămurite și problemele vieții sale spirituale, și în această privință explicația păstrează linia materialistă considerînd-o ca o manifestare a celor materiale. Gîndirea deci și voința sînt o formă de manifestare (funcțiune) a organului superior organizat—creierul, iar nivelul de dezvoltare al acestora este privit ca un produs al dezvoltării istorice a omenirii. „Viața noastră sufletească, ca funcțiune a celulelor cerebrale, s-a dezvoltat istoricește din aceia a strămoșilor animalici, după cum s-a dezvoltat și creierul însuși" [3].

O parte a colaboratorilor revistei nu cunoșteau însă teoria marxistă a reflectării, raportul real dintre subiect și obiect — deși susțineau atributul materiei superior organizate de a reflecta realitatea — și datorită

[1] *Rațiunea*, anul I, nr. 3—4/1911, p. 13.
[2] *Ibidem*, anul II, nr. 1—2/1912, p. 26.
[3] *Ibidem*, p. 27.

acestui fapt ei înclinau să atribuie materiei o calitate asemănătoare aceleia recunoscută de animiști, adică o anumită formă de insuflețire a ei, ceea ce-i făcea să se apropie de hilozoismul caracteristic materialismului istorico-naturalist.

O altă scădere a materialismului acestei reviste este desigur și aceia că o parte a colaboratorilor ei au căzut în păcatul exagerării darwinismului, susținînd numai transformarea lentă și aplicînd mecanic această concepție la studiul dezvoltării sociale. Acestea erau desigur greșeli inerente epocii de confuzii și în același timp unul din aspectele negative ale concepției filozofico-sociale răspîndite de această revistă.

★

Grija pentru educația, pentru formarea oamenilor cu spirit critic care să poată discerne adevărul de dogmă, era una din preocupările de seamă ale revistei, dar în căutarea principiilor pedagogice ea tindea către „educația liberă" a lui Rousseau. În acel timp Rousseau și Pestalozzi erau pedagogii ale căror sisteme aveau o mai largă răspîndire, dar sistemul lui Rousseau era socotit cel mai indicat pentru educația „pozitivă", și aceasta pentru că el dădea o mai mare importanță observării și educării copilului în legătură cu natura, deși sistemul lui Pestalozzi implica legătura cu practica și educația prin muncă. Frica de educație de castă, care se făcea în școlile din acel timp, i-a făcut pe membrii cercului de „educație pozitivă" să militeze pentru o „școală nouă" în care să se pună bază pe educația rațională și liberă a copiilor. Ei neglijau faptul că educația nu poate fi făcută numai prin natură, adică limitîndu-se numai la dezvoltarea facultăților și aptitudinilor copilului, ci era necesară și priceperea de a utiliza această dezvoltare, pe care n-o putea obține decît din contactul cu viața socială.

Subaprecierea rolului instrucției sistematice și a mijloacelor de educare în colectiv era iarăși o greșeală a școlii întemeiată de Ferrer. Întemeietorul acestei școli a creiat cu mijloace proprii, o școală unde dascălii noi predau lecții după o metodă *sui generis*. Acesta spunea în legătură cu noua sa școală: „Îmi place mai bine spontanietatea liberă a unui copil ce nu știe nimic, decît instrucția de cuvinte și diformarea intelectuală a unui copil ce a suferit educația de acum" [1]. Desigur că educația burgheză cu misticismul, perversitatea și toate neajunsurile sale era condamnabilă, dar în căutarea unei soluții care să elimine răul cauzat de școala burgheză au căzut în alt rău aproape tot atît de mare, prin îndepărtarea copilului de viața socială, care făcea din el un izolat. Aceste principii pedagogice n-au fost aplicate, și nici nu s-ar fi putut aplica în condițiile de atunci.

În ceea ce privește dezbaterea problemelor de învățămînt și critica sistemului practicat în școlile burgheze revista *Rațiunea* avea o rubrică deschisă, *Cultura romînească*, în care erau criticate manualele slabe și cu tendințe dogmatice care-l făcea pe copil să poarte „calvarul generațiilor de sclavi materiali și impotenți intelectuali..." [2]. Legat de nivelul scăzut

[1] *Rațiunea*, anul I, nr. 1—2/1911, p. 10.
[2] *Ibidem*, anul II, nr. 5—6/1912, p. 29.

și neștiințific al cărților didactice, în paginile revistei este demascat modul în care se obținea monopolul acestor cărți și afacerile de culise care duceau la scăderea valorii lor științifice, dar la ridicarea costului lor. Aceste manuale erau denumite „inepții didactice menite să îndobitocească copiii" [1].

Lupta împotriva educației dogmatice practicate în școli era legată de lupta împotriva inculturii, deoarece se considera că efortul pentru înlăturarea acestui rău putea „... să-i dea emancipării economice și politice avîntul și mai mare, măsura și mai justă" [2].

În problemele de etică revista adopta o poziție progresistă publicînd de pildă articolul lui Deshumbert (*Morala naturii*) care considera drept „bine" tot ce contribuie la dezvoltare, la progres, iar „rău" ceea ce împiedică libera dezvoltare armonică a lucrurilor. Pornind de la acest principiu tot ceea ce contravine progresului și liberei dezvoltări a omului descătușat din lanțurile robiei materiale și morale e condamnabil, iar încercarea de a menține mai departe starea de înapoiere este o încercare de înrobire a omului.

Moralei confesionale asociația îi opune o morală laică, iar idealului religios un ideal omenesc — și acest lucru este prevăzut în articolul 3 al statutului ei [3].

Credința omului nu trebuie să se bazeze pe sentimentalism, ci pe ceea ce vede sau aprobă rațiunea ca fiind adevărat, pe ceea ce este conform cu știința și cu aspirațiile omului. Unii colaboratori ai revistei dezvăluiau rădăcinile și funcția socială a religiei. Pentru ei misticismul extatic și fanatismul sînt de natură patologică. „Din punct de vedere medical-psihologic — se spune într-un articol — fanaticii nu s-ar putea clasa printre oamenii normali, căci un ins normal n-ar putea să vadă și să priceapă adevărul dintr-o chestie ca cea religioasă de pildă, și totuși să-l tăgăduiască susținînd aceia ce vrea el să creadă, mergînd astfel de la absurd la stupid" [4]. În materie de religie însă, nu trebuie să existe nici fanatici religioși nici nereligioși, deoarece și una și alta aduc cu ele dezastrele cunoscute de omenire; și de fapt fanaticii nereligioși nu sînt nici ei scutiți de zelul credinței lor, ci au într-o formă tot atît de mare *credința necredinței*. „Tradiția și credința sînt totdeauna privilegiul ce susține o teogonie pe care observația, studiul și experiența o neagă" [5].

Rațiunea propagă necesitatea combaterii dogmelor religioase în numele ateismului. Afirmarea ateismului în condițiile celui de-al doilea deceniu al secolului nostru, în mod deschis și categoric, a constituit un act de curaj. Bineînțeles că gazetele partidelor guvernamentale, ca *Romînia creștină*, au deslănțuit atacurile lor împotriva revistei, dar foarte adesea ele au căutat numai forme evazive, neputînd face față argumentelor științifice și faptelor pe care aceasta le relata. Critica religiei se făcea pe baza documentelor istorice, arătînd că, deoarece în niciuna din scrierile istoricilor vremii nu sînt consemnate faptele deosebite ale personagiilor

[1] *Rațiunea*, anul II, nr. 5—6/1912, p. 29.
[2] *Ibidem*, anul II, nr. 11—15/1912, p. 4.
[3] Cf. *Rațiunea*, anul II, nr. 7—10/1912, p. 29.
[4] *Ibidem*, anul I, nr. 3—4/1911, p. 5.
[5] *Ibidem*, anul I, nr. 1—2/1911, p. 7.

biblice, acestea nici nu au existat ; iar din analiza comparativă a legendelor sînt scoase în relief nepotrivirile care indică plăsmuirea lor în scopul susținerii pe baze mitologice a credinței.

Nu există în cuprinsul revistei înclinarea spre o formă de cult, considerată ca superioară, ci se afirmă deschis că ieșite din condiții istorice, religiile sînt tot atît de șubrede în fața criticii. Semnificativ pentru orientarea revistei în această privință este reproducerea articolului lui Raicu-Ionescu-Rion, *Burghezia și religia — substratul economic al credinței,* din *Critica socială,* în care se cristalizează atitudinea proletariatului față de religie. Aici este arătat rolul pe care l-a avut religia în diferite perioade istorice, modul în care a fost folosită de burghezie în perioada sa revoluționară și în cea a restaurației etc. „Proletariatul știe că nu urmărește întemeierea unui chip nou de exploatare : el nu mai are nevoie de o armă pe care s-a slujit burghezia la venirea ei la putere. Pentru mișcarea proletară de azi, religia e un lucru indiferent" [1]. Aceasta nu înseamnă însă indiferența față de coaliția oligarhiei eclesiastice cu cea profană. Modul în care trebuie privită această problemă este arătat de altfel în alt număr al revistei în care se spune : „Un socialist care lucrează pentru aducerea la îndeplinire a credințelor, a idealului lui, chiar cînd își dezvoltă *activitatea numai strict* în urmărirea acestui ideal, de la sine contribuie la slăbirea tuturor formelor de credință și a așezămintelor economice și politico-sociale rămase din trecut și înjghebate de curînd și cari nu tind spre progres" [2].

Pentru a fi mai aproape de interesul păturilor largi revista nu critică religia numai pe baza datelor științifice dar își îndreaptă critica sa și asupra necredinței acelora care îndeamnă la credință. Ea dezvăluie formele camuflate prin care slujitorii acesteia comit nedreptăți vorbind în numele „dreptății divine" și se intitulează drept inspirați ai „duhului sfînt" în stabilirea adevărului [3].

În cadrul acțiunii de propagare a ateismului pe care o desfășoară revista și de organizare a mișcării ateiste pe care și-o propune, ea critică toate formele de cult. Nu sînt trecute cu vederea nici legăturile de interese dintre șefii bisericii și potentații zilei. Revista citează un caz de falsificare a credinței în interesul personal al mandatarului puterii divine prin articolul semnat de Abramovici care arată că, „cu prilejul unei greve a lucrătorilor tîmplari din Iași, patronii în majoritate mozaici, ca și lucrătorii lor de altfel, au recurs la autoritatea șefului spiritual, un oarecare rabin, ce, în schimbul unei sume grase care i s-a dat drept „consultație" (?) a spus că *legea evreilor oprește pe lucrători de a avea conflicte și a cauza prejudicii* — în specie, greva — patronilor, ei care le dau „pîinea cea de toate zilele" [4].

---

[1] *Rațiunea,* anul II, nr. 11—15/1912, p. 28. Articolul apăruse în *Critica socială,* nr. 10—11 din 1893, fără semnătură.

[2] *Ibidem,* nr. 1—2/1912, p. 2.

[3] Sub titlul *Un epilog la scandalul Sinodal* sînt demascate ilegalitățile comise de șefii bisericii, lipsă de credință a arhiereilor și călugărilor, abaterea de la „adevărul creștin", traficarea cu cele „sfinte", ipocrizia și perversitatea călugărească etc.

[4] *Rațiunea,* anul I, nr. 3—4/1911, p. 4.

Întreaga organizare bisericească era prezentată ca o formă de împletire a puterii eclesiastice cu cea profană în scopul asupririi și exploatării [1].

Din acest punct de vedere aportul revistei *Rațiunea* este considerabil și meritã să fie valorificat. In cadrul acestei sumare prezentări nu au putut fi atinse decît unele din preocupările importante ale sale, nefiind posibilă o analiză mai amplă a tuturor chestiunilor dezbătute în paginile ei. Problemele sociale atît de diverse și acute au căpătat în cuprinsul acestei reviste o importanță deosebită, rezolvarea lor fiind legată de cea mai arzătoare problemă pentru care milita neobosit revista, în toată perioada scurtă de apariție — lichidarea obscurantismului [2].

Cu toate șovăielile sale, cu toate dibuirile ideologice ale unora din colaboratorii ei, *Rațiunea* poate fi considerată ca una din publicațiile progresiste care a constituit unul din momentele importante în dezvoltarea gîndirii progresiste din țara noastră.

Activitatea ei de răspîndire a cunoștințelor științifice în rîndurile maselor de cititori, de combatere a dogmelor religioase și propagare a ateismului, impune o abordare și o analiză mai amplă decît aceea care a putut fi făcută în cadrul prezentului articol, ce și-a propus doar să ridice și să încerce a fixa jaloanele acestor probleme.

---

[1] In articolul *Parodia creștinismului* se spune: „Sinoadele, mai ales cele locale, s-au transformat în instrumente oarbe ale stăpînitorilor și oligarhic constituite și-au dat mîna cu oligarhia civilă, răspîndind teroarea unde credeau de cuviință. Așa se explică cruciadele, inchiziția, războaiele religioase, reforma etc...." (*Rațiunea*, anul II, nr. 5—6/1912, p. 12).

Este demn de remarcat în această privință unul din articolele sale în care se spune: „Sîntem un popor semi civilizat, căci civilizația nu constă numai în centrele marilor orașe, între Capșa și palat, ci acolo, la țară, unde zac în cea mai groaznică ignoranță 82% de analfabeți" (*Rațiunea*, anul II, nr. 1—2, 1912, p. 11).

Principiile periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste *

Recent, biblioteca filozofică marxist-leninistă s-a îmbogăţit cu o interesantă lucrare, consacrată problemei periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste, scrisă de docentul Zoia Mihailovna Protasenko de la Universitatea „A. A. Jdanov" din Leningrad.

Necesitatea tratării acestei probleme se evidenţiază din ce în ce mai accentuat în discuţiile filozofice din U.R.S.S., cît şi din alte ţări, în periodicele de specialitate cît şi în numeroasele lucrări, proiecte de programe analitice, manuale etc. Determinarea strictă a sarcinii istoriei ştiinţifice a filozofiei, analiza dezvoltării gîndirii filozofice de-a lungul veacurilor, sublinierea raporturilor complexe de condiţionare şi influenţă reciprocă existente între filozofie şi alte elemente ale bazei şi suprastructurii, locul filozofiei marxist-leniniste în ansamblul filozofiei — sînt numai cîteva din problemele actuale ce stau în faţa cercetătorilor în domeniul istoriei filozofiei. Privită sub acest aspect, lucrarea de faţă se încadrează în lanţul cercetărilor istorico-filozofice ca o verigă de determinare metodică a abordării celei mai importante perioade din istoria filozofiei — etapa istoriei filozofiei marxist-leniniste.

Zoia Mihailovna Protasenko îşi fixează drept sarcină ca în această lucrare „să încerce a analiza acele cauze fundamentale, care condiţionează dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste şi determină epocile şi perioadele în istoria ei".

Autoarea, pornind de la indicaţiile clasicilor marxism-leninismului, subliniază faptul că, pentru a încerca o periodizare a istoriei filozofiei este necesar în prealabil să se determine criteriul obiectiv al acestei periodizări. Dat fiind că filozofia este o formă a conştiinţei sociale, trebuie să se pună la baza periodizării ştiinţifice a acesteia faptul neîndoielnic al condiţionării ei de către dezvoltarea şi schimbările existenţei sociale. Trebuie, deci, pornit de la cercetarea condiţiilor obiective ale dezvoltării filozofice, în care rezidă criteriul obiectiv al periodizării istoriei filozofiei.

Este cunoscut că în societate rolul hotărîtor îl au relaţiile de producţie, ele determinînd toate celelalte raporturi şi legături existente între oameni. Relaţiile de producţie, baza economică a unei societăţi date, determină caracterul şi dezvoltarea tuturor ideilor în societate, deci şi a ideilor filozofice. De aici rezultă că cel mai important criteriu al periodizării ideilor sociale în general (deci şi a celor filozofice în special) este *dezvoltarea economică*. Acest criteriu de periodizare, după cum îl defineşte

* Z. M. Protasenko, *Principiile periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste*. Ed. Universităţii din Leningrad, 1957.

Z. M. Protasenko, are valoare de „universalitate". Relațiile economice au influențat în toate timpurile dezvoltarea filozofică. Geneza filozofiei marxist-leniniste, ca și aceea a tuturor teoriilor filozofice, este determinată de condiții obiective: ascuțirea contradicțiilor economice ale capitalismului, coacerea premiselor materiale ale socialismului în cadrul societății capitaliste. În urma victoriei revoluției socialiste, dezvoltarea materialismului dialectic și istoric este organic legată de dezvoltarea bazei economice socialiste.

Trebuie însă menționat un fapt extrem de important. Pornind de la recunoașterea dependenței gîndirii filozofice (ca de altfel a tuturor celorlalte fenomene ale suprastructurii) de baza economică a societății, nu trebuie înțeles că această legătură are numai o singură direcție. Formele de conștiință socială nu sînt efecte absolute ale cauzelor economice; ele se caracterizează și printr-o oarecare independență, legătura lor cu baza economică presupune și o contrainfluență a acestora asupra relațiilor de producție, în funcție de specificul și locul fiecăreia în sistemul suprastructurii. Acest fapt a fost menționat de clasicii marxism-leninismului încă din secolul trecut și și-a găsit o amplă elucidare în scrisorile lui Engels din ultimul deceniu al acestui secol. Pornind de la această teză, Z. M. Protasenko a considerat necesar să analizeze trăsăturile specifice ale materialismului dialectic și istoric ca fenomen suprastructural, obiectul și conținutul acestuia, cît și formele sale în procesul dezvoltării.

Deoarece spațiul limitat nu ne permite mai mult, vom prezenta cititorului, pe scurt, definițiile obiectului, conținutului și formei materialismului dialectic și istoric cu care operează autoarea. Dacă aceste definiții nu conțin note originale, dat fiind formularea lor adînc științifică și completă de către clasicii marxism-leninismului, autoarea are însă marele merit de a fi argumentat consecvent logic și a fi explicat aceste definiții.

Obiectul filozofiei marxist-leniniste îl constituie cele mai generale legi ale naturii, societății omenești și ale cunoașterii. Aceste legi se manifestă în practica social-istorică, iar necesitatea studierii lor este condiționată de necesitățile clasei muncitoare, partidului său, ale membrilor societății socialiste de a avea o concepție științifică despre lume și viață.

Spre deosebire de obiect, *conținutul* filozofiei marxist-leniniste este reflectarea celor mai generale legi ale naturii, societății și gîndirii în conștiința oamenilor prin prisma mișcării socialiste.

Z. M. Protasenko insistă asupra delimitării stricte a obiectului și conținutului materialismului dialectic și istoric. Obiectul filozofiei marxist-leniniste este infinit în timp și spațiu, dat fiind veșnicia naturii materiale și a legilor sale, în timp ce conținutul ei este determinat, oarecum limitat de practica social-istorică.

Obiectul filozofiei marxist-leniniste nu are caracter de clasă, în timp ce conținutul acesteia este adînc pătruns de spiritul de clasă.

Deși conținutul materialismului dialectic și istoric în dezvoltarea sa se apropie de obiectul său prin mijlocirea practicii, totuși conținutul și obiectul materialismului dialectic și istoric niciodată nu vor coincide, după cum cunoașterea dezvoltării lumii reale nu va putea coincide niciodată cu lumea reală însăși, după cum adevărul relativ, avînd caracter practico-istoric, nu va putea niciodată atinge valoarea adevărului absolut, infinit.

Precum se vede, conținutul filozofiei marxist-leniniste se dezvoltă în timp, în funcție de necesitățile practicii social-istorice, ale clasei muncitoare, ale partidului comunist. Schimbările produse în conținut determină schimbări corespunzătoare în formă.

Forma filozofiei marxist-leniniste este însăși modul ei de existență ca o concepție consecvent științifică despre lume și viață în fiecare perioadă concret-istorică. Un element

important al formei este metoda materialist-dialectică, reprezentînd o reflectare în planul ideativ a proceselor dialectice din natură şi societate şi, în acelaşi timp, dezvoltarea conştientă a conţinutului filozofiei. Forma, deşi este organic legată şi determinată de conţinutul filozofiei marxist-leniniste se manifestă totuşi într-o relativă stabilitate.

Analizînd trăsăturile specifice ale celor trei elemente enunţate mai sus (obiect, conţinut, formă), precum şi raporturile lor reciproce, autoarea face o serie de observaţii cu privire la sarcinile istoriei ştiinţifice a filozofiei. Aceasta, arată ea, trebuie să studieze procesul de reflectare în conştiinţa oamenilor, în ştiinţă şi filozofie, a celor mai generale legi ale naturii, societăţii şi gîndirii. Ca atare, istoricul filozofiei marxist-leniniste trebuie să studieze conţinutul concepţiei ştiinţifice materialiste despre lume, formele dezvoltării sale, precum şi raporturile conţinutului cu obiectul filozofiei marxist-dialectice.

Procesul de reflectare, ca orice alt proces, nu se desfăşoară în mod lent, în linie dreaptă; în calea desfăşurării lui, istoricul filozofiei trebuie să găsească punctele nodale, momentele calitative, trebuie să stabilească limitele unor acumulări cantitative care caracterizează o anumită epocă sau o anumită perioadă. In planul rezolvării acestei sarcini, Z. M. Protasenko a cercetat principiile după care trebuie să se călăuzească istoricul marxist al filozofiei în stabilirea periodizării procesului de dezvoltare a materialismului dialectic şi istoric.

Primul principiu al periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste, arată autoarea în capitolul I al cărţii, este *dependenţa acesteia de dezvoltarea economică a societăţii.*

După cum am văzut mai sus, dezvoltarea economică a societăţii determină schimbările permanente, transformările care se produc în planul ideilor. Suma relaţiilor de producţie într-o epocă concret-istorică, *baza economică* este cauza iar politica, dreptul, filozofia, morala, arta — efectul. Legătura, raporturile existente între baza economică şi filozofie, ca element al suprastructurii, sînt pe larg analizate de Z. M. Protasenko în cadrul societăţii socialiste, cînd aceste raporturi sînt foarte evidente. In acest sens, autoarea supune atenţiei cîteva trăsături specifice ale materialismului dialectic şi istoric, ca expresie a legăturii sale cu baza economică a societăţii socialiste. Care sînt aceste trăsături specifice? Le vom reproduce pe scurt:

Filozofia marxist-leninistă reprezintă cea mai generală expresie teoretică a intereselor vitale ale tuturor grupelor sociale din societatea socialistă, este concepţia despre lume şi viaţă a membrilor acestei societăţi; din această cauză, filozofia marxist-leninistă este o filozofie de masă cum nu a mai fost alta în istorie. Această primă trăsătură specifică a materialismului dialectic nu a apărut dintr-o dată, ci s-a constituit treptat, în baza unor transformări radicale ale bazei economice şi a structurii de clasă, ca rezultat al victoriei revoluţiei socialiste.

A doua trăsătură specifică a materialismului dialectic şi istoric constă în aceea că în cadrul suprastructurii societăţii socialiste, el constituie filozofia dominantă, fără să-şi împartă această poziţie cu nici un alt sistem filozofic. Pe măsură ce clasele exploatatoare pierd poziţiile lor dominante în economie, filozofia idealistă are o bază economică şi socială din ce în ce mai strînsă. Datorită acestui fapt, lupta dintre filozofia marxist-leninistă şi curentele filozofice duşmănoase capătă forme noi, conforme noilor condiţii obiective. Poziţia dominantă a filozofiei marxist-leniniste se întăreşte neîncetat şi, ca o consecinţă firească, lupta pe tărîm filozofic, ca şi pe cel ideologic în general, se ascute. Conştiinţa oamenilor nu se eliberează dintr-o dată de toate rămăşiţele ideologiei burgheze şi ca atare, nici de influenţa filozofiei idealiste reacţionare. Feluritele manifestări ale filozofiei burgheze — dogmatism, mecanicism, idealism menşevizant, subiectivism, fatalism etc., rămîn în continuare, pînă la completa lor lichidare, obiectiv al luptei filozofiei marxist-leniniste pen-

tru puritatea ideologică. Pentru o mai justă înțelegere al acestui proces (lupta filozofică) era necesar, credem, să se analizeze mai profund schimbările calitative parvenite în desfășurarea luptei filozofice o dată cu construirea socialismului în U.R.S.S.

Autoarea nu distinge — după părerea noastră —, în mod suficient deosebirile dintre perioada de trecere de la capitalism la socialism și perioada socialismului construit, în ceea ce privește poziția dominantă a filozofiei marxist-leniniste.

Spre deosebire de alte orînduiri sociale, în societatea socialistă nu există o succesiune de sisteme filozofice dominante (aici autoarea analizează evoluția burgheziei în toate etapele societății capitaliste, cînd aceasta arborează diferite sisteme filozofice, în funcție de interesele de clasă și de sarcina ei istorică). Filozofia marxist-leninistă este un element permanent al suprastructurii socialiste. Aceasta este a treia trăsătură specifică a materialismului dialectic și istoric.

A patra trăsătură specifică constă în aceea că, spre deosebire de alte elemente corespunzătoare ale suprastructurilor formațiilor sociale antagoniste, el reprezintă o concepție despre lume și viață consecvent științifică.

Filozofia marxist-leninistă are o sferă largă de acțiune, influențează puternic toate laturile vieții sociale și ale activității membrilor colectivității socialiste — aceasta este cea de-a cincea trăsătură specifică a materialismului dialectic și istoric ca element al suprastructurii socialiste.

Toate aceste trăsături specifice au apărut datorită transformărilor economice, formării bazei socialiste, ceea ce în mod convingător ilustrează teza enunțată mai sus și anume, că *economicul este cauza ideologicului*. Dar dat fiind faptul că suprastructura nu este un fenomen pasiv ci exercită o contrainfluență asupra economicului, a bazei, filozofia marxist-leninistă, ca element suprastructural, influențează și ea dezvoltarea economică a societății socialiste.

Care sînt căile acestei influențe?

Materialismul dialectic și istoric are o poziție activă față de producția socialistă prin influența puternică pe care o exercită asupra principalului element al forțelor de producție, și anume asupra celor ce muncesc. În orînduirea socialistă, masele muncitoare își însușesc în mod sistematic ideologia marxist-leninistă, își transformă propria conștiință, devin din ce în ce mai active în construcția vieții noi.

Materialismul dialectic și istoric este legat de producția socialistă și prin științele despre natură, fiind unica lor bază metodologică.

Ar fi greu să enumerăm toate mijloacele enunțate de Z. M. Protasenko prin care se realizează legătura complexă între filozofia marxist-leninistă ca bază economică și, prin intermediul acesteia, cu producția însăși. Politica, morala, dreptul etc., pot servi de asemenea drept curele de transmisie ale filozofiei marxist-leniniste.

În continuare, autoarea lucrării pe care o recenzăm, analizează, pe baza indicațiilor clasicilor marxism-leninismului și a unui bogat material faptic, procesul de condiționare istorică între geneza și dezvoltarea materialismului dialectic și istoric, pe de o parte, și către dezvoltarea economică, pe de altă parte.

Filozofia marxist-leninistă a fost creată în perioada premonopolistă a societății capitaliste. Ea se dezvoltă, se îmbogățește permanent. Aici autoarea ridică o problemă deosebit de importantă: pot oare coincide unitățile de periodizare a filozofiei materialist-dialectice cu etapele distincte ale dezvoltării capitalismului?

Deși la prima vedere (pornind de la teza că filozofia în ultimă instanță este determinată de dezvoltarea economică) s-ar părea că este incontestabilă această coincidență totuși, o analiză mai adîncă trebuie să ne ducă la alt răspuns.

În cadrul orînduirii capitaliste, materialismul dialectic și istoric este un element al suprastructurii socialiste în formare. Pînă la Marea Revoluție Socialistă din Octom-

brie, filozofia marxist-leninistă rămîne concepţia despre lume şi viaţă a exploataţilor, deoarece nu avem încă de-a face cu relaţii de producţie socialiste. De aceea materialismul dialectic şi istoric corespunde în această vreme naşterii istorice a premiselor materiale şi politice ale socialismului, în sînul orînduirii capitaliste. Deşi capitalismul trece printr-o fază ascendentă şi una de regres, de descompunere — imperialismul, filozofia marxist-leninistă nu urmează aceeaşi cale, ea are o tendinţă consecvent progresivă, ascendentă, de îmbogăţire, de adîncire şi perfecţionare. Din această cauză, conchide autoarea, perioada „capitalistă" a dezvoltării materialismului dialectic şi istoric poate fi considerată drept prima epocă a filozofiei marxist-leniniste. Cea de-a doua este epoca de dezvoltare în condiţiile socialismului victorios, ca rezultat al Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie.

In cadrul fiecărei epoci, în dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste se pot distinge mai multe perioade care, deşi în ultimă instanţă depind de dezvoltarea economică, totuşi în mod nemijlocit sînt determinate de cotiturile radicale ce marchează dezvoltarea mişcării muncitoreşti.

Al doilea principiu al periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste, arată autoarea, este *legătura organică a dezvoltării filozofiei marxismului cu mişcarea muncitorească internaţională*. Acest principiu face obiectul capitolului II al cărţii recenzate.

Ca şi celelalte teorii filozofice, materialismul dialectic şi istoric este concepţia despre lume şi viaţă a unei clase sociale — în acest caz a proletariatului. In lucrare este adînc analizat rolul istoric al proletariatului, gropar al orînduirii capitaliste, singura clasă consecvent revoluţionară în capitalism ; este analizat de asemenea procesul de unire organică a socialismului ştiinţific cu mişcarea muncitorească. Introducerea ideologiei marxiste (deci şi a materialismului dialectic şi istoric ca parte constitutivă a marxismului) în mişcarea muncitorească „dinafară" nu trebuie înţeles în sensul apariţiei ideologiei socialiste în mod izolat, ca un produs „pur" al unor izvoare străine de proletariat. Deşi ideologia marxistă a fost prelucrată, elaborată, de către intelectuali ce nu făceau parte din clasa muncitoare, totuşi apariţia acestei concepţii noi a fost determinată de o cauză obiectivă şi anume, nevoile clasei muncitoare de a avea o concepţie ştiinţifică, proprie. Marx şi Engels, creatorii marxismului, au fost din tinereţe strîns legaţi de mişcarea muncitorească ; ei au elaborat ideologia socialistă fiind conducători activi ai mişcării muncitoreşti.

Lupta clasei muncitoare împotriva orînduirii capitaliste a constituit un izvor permanent de idei noi în marxism, a permis clasicilor marxism-leninismului să formuleze concluzii noi, să ajungă la noi generalizări. Dacă ne vom adresa istoriei filozofiei marxist-leniniste vom putea scoate mai uşor în evidenţă acest lucru.

Revoluţia din anii 1848—1849 a furnizat un bogat material pentru elaborarea teoriei despre stat, dictatura proletariatului, bază şi suprastructură etc.

Comuna din Paris, precum şi desfăşurarea celor două revoluţii ruse au arătat, ce formă va trebui să aibă statul dictaturii proletariatului.

Experienţa construcţiei socialiste din Uniunea Sovietică, a permis descoperirea specificului legilor obiective în socialism, a scos la iveală forţe motrice noi ale dezvoltării sociale.

Ultimele cuceriri ale mişcării muncitoreşti internaţionale — transformările socialiste într-o serie de ţări din Europa şi Asia, au îmbogăţit filozofia marxist-leninistă, cu date noi.

Autoarea face o amplă analiză a specificului dezvoltării materialismului dialectic şi istoric în raport cu principalele etape ale mişcării muncitoreşti internaţionale.

Mişcarea muncitorească exercită cea mai puternică influenţă asupra laturii sociale a filozofiei marxist-leniniste. Astfel,

schimbările pe care mişcarea muncitorească le determină în fiecare perioadă în dezvoltarea acestei laturi se exprimă în : 1) schimbarea calitativă şi cantitativă a bazei sociale a concepţiei materialiste ştiinţifice despre lume şi viaţă ; 2) în schimbarea funcţiunii sociale a materialismului dialectic şi istoric ; 3) caracterul unirii concepţiei ştiinţifice cu mişcarea muncitorească şi gradul de răspîndire al materialismului dialectic şi istoric în masele celor ce muncesc ; 4) schimbarea formelor de luptă a filozofiei marxist-leniniste împotriva ideologiei burgheze.

In capitolul III al lucrării sale, Z. M. Protasenko subliniază un factor deosebit de însemnat în periodizarea istoriei filozofiei marxist-leniniste şi anume influenţa acţiunii reciproce a părţilor componente ale marxism-leninismului.

Cele trei părţi componente ale marxism-leninismului — economia politică, socialismul ştiinţific şi filozofia marxist-leninistă — sînt organic legate şi reciproc condiţionate ca o reflectare a unităţii laturii economice, politice şi a concepţiei despre lume, existentă în viaţa reală. In acelaşi timp, cele trei părţi constitutive ale marxismului sînt relativ independente, au obiecte proprii de studiu.

In decursul istoriei marxism-leninismului, în diferite perioade ale mişcării muncitoreşti pe primul plan sînt puse pe rînd fiecare din părţile sale constitutive, în funcţie de necesităţile concrete ale clasei muncitoare şi de sarcinile mişcării muncitoreşti în etapa respectivă. In lucrarea sa, Zoia Mihailovna Protasenko analizează pe larg perioadele respective, arătînd căror nevoi concrete au corespuns părţile constitutive ale marxismului, ridicate succesiv pe primul plan.

In ceea ce priveşte raporturile existente între teoria socialismului ştiinţific şi filozofia marxist-leninistă, autoarea arată că primul exercită o permanentă influenţă asupra conţinutului materialismului dialectic şi materialismului istoric (în special asupra materialismului istoric şi a metodei dialectice). Teoria socialismului ştiinţific ajută materialismului dialectic şi istoric în formularea unor concluzii importante despre rolul factorului subiectiv şi al suprastructurii în societate, despre specificul trecerii de la societatea împărţită în clase la cea fără clase, despre forţele motrice ale dezvoltarii sociale etc. Cu ajutorul teoriei socialismului ştiinţific, metoda dialectică se verifică şi se îmbogăţeşte, se dezvoltă ca metodă de acţiune.

O mare importanţă pentru periodizarea istoriei filozofiei marxiste o are economia politică marxistă.

Legile economice obiective, descoperite de clasicii marxism-leninismului confirmă veridicitatea tezelor materialismului istoric despre rolul determinant al existenţei sociale în raport cu conştiinţa socială, despre rolul hotărîtor al modului de producţie în dezvoltarea socială, despre rolul determinant al bazei în raport cu suprastructura etc.

Autoarea subliniază importanţa uriaşă a operei lui Marx, *Capitalul*, pentru dezvoltarea materialismului dialectic şi materialismului istoric. In baza generalizării datelor obţinute din analiza formaţiei capitaliste, Karl Marx a rezolvat problema fundamentală a materialismului istoric — problema raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială. O dată cu apariţia *Capitalului*, arăta V. I. Lenin, concepţia materialistă asupra istoriei nu mai este o simplă ipoteză, ci o teză ştiinţific dovedită... In urma analizei economice din *Capitalul* (unde Marx a aplicat cu multă măiestrie dialectica), filozofia marxistă s-a îmbogăţit cu multe concluzii noi asupra instituţiilor politice burgheze, asupra esenţei dreptului şi moralei burgheze. In *Capitalul*, Marx a argumentat, cu exemple concrete, mişcarea contradicţiilor antagoniste, indicînd şi modul de rezolvare a acestora. El a descoperit esenţa dezvoltării ascendente a lumii — pe calea trecerii de la o stare calitativă veche la o nouă stare calitativă, prin lupta dintre nou şi vechi, prin negarea vechiului de către nou.

Prin urmare, raporturile reciproce dintre cele trei părţi constitutive ale marxismului sînt de natură să condiţioneze dezvoltarea armonioasă a marxismului în întregime, ca un tot unitar.

In sfîrşit, pentru o periodizare ştiinţifică a istoriei filozofiei marxist-leniniste, arată autoarea, se impune cu necesitate cercetarea dependenţei acestei periodizări de dezvoltarea ştiinţelor naturii, ceea ce se reflectă pe larg în capitolul IV al cărţii lui Z. M. Protasenko.

Legătura materialismului dialectic şi materialismului istoric cu ştiinţele despre natură are un caracter complex, fapt adeseori subliniat de către clasicii marxism-leninismului. Descoperirile în domeniul ştiinţelor naturii, alături de practică, au folosit şi folosesc drept material concret pentru cunoaşterea legilor celor mai generale; în acelaşi timp, ele confirmă justeţea tezelor filozofiei marxist-leniniste.

Z. M. Protasenko face o incursiune în istoria ultimelor două secole şi analizează valoarea teoretică a principalelor descoperiri din domeniul ştiinţelor naturii (teoria evoluţionistă a lui Darwin, teoria structurii celulare a organismelor vegetale şi animale, folosirea metodei experimentale în fiziologie şi a metodei comparate în biologie etc.), care au confirmat caracterul dialectic al dezvoltării naturii, unitatea şi materialitatea acesteia, precum şi posibilitatea de cunoaştere a legilor naturii.

Pe scurt, ştiinţele naturii îndeplinesc un rol dublu în procesul de oglindire al relaţiilor universale de către filozofie: *a)* prin mijlocirea acestora filozofia cunoaşte acţiunea legilor universale în natură şi *b)* dezvoltarea ştiinţelor naturii scoate în evidenţă, descoperă dialectica cunoaşterii în general. In acelaşi timp, remarcă autoarea, concluziile gnoseologice rezultate în cunoaşterea filozofică determină orientarea şi dezvoltarea mai departe a ştiinţelor despre natură.

Perioadele de cea mai mare însemnătate pentru ilustrarea legăturii organice dintre filozofia marxist-leninistă şi ştiinţele naturii, arată Z. M. Protasenko, sînt: anii 70—80 ai secolului al XIX-lea, cînd F. Engels face o serie de preţioase generalizări filozofice şi anii 1905—1907, cînd V. I. Lenin trage concluzii extrem de valoroase din studierea ultimelor elemente ale dezvoltării fizicii, chimiei etc.

Dacă cercetăm mai pe larg legătura organică sus-amintită, observăm că şi în acest sens în istoria filozofiei se disting două mari epoci — pînă la Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie şi perioada sovietică.

In prima epocă, filozofia marxist-leninistă nefiind filozofie dominantă în societate, a exercitat o influenţă limitată asupra ştiinţelor naturii. Deşi o mare parte a savanţilor s-a situat pe poziţii materialiste (un materialism spontan, naturalist), legătura dintre materialismul dialectic şi ştiinţele naturii a fost încă slabă, împiedicată prin multe obstacole sociale şi politice.

In cea de-a doua etapă, s-au creat toate condiţiile pentru o largă pătrundere a filozofiei marxist-leniniste în ştiinţele despre natură. Savanţii îmbrăţişează în mod conştient materialismul dialectic, iar societatea le dă un preţios sprijin în realizarea acestei legături.

Z. M. Protasenko analizează, în baza numeroaselor exemplificări, procesul de pătrundere a materialismului dialectic în ştiinţele naturii şi lupta savanţilor sovietici împotriva oricăror devieri (idealiste, metafizice etc.) de la concepţia ştiinţifică, materialist-dialectică.

Ea analizează de asemenea cauzele care provoacă astfel de devieri, precum şi mijloacele de luptă împotriva lor.

Credem totuşi că autoarea nu a acordat suficientă atenţie studierii felului concret de aplicare a metodei dialectice în ştiinţele naturii. Trebuia, credem, analizat faptul, cum se oglindeşte în conţinutul metodei dialectice aplicate în fiecare ştiinţă despre natură, determinarea calitativă a formei concrete de mişcare a materiei, cu care se ocupă fie-

care știință despre natură (un exemplu, două ar fi fost suficiente)..

Ar fi fost extrem de bine venite unele indicații cu privire la periodizarea procesului de pătrundere și răspîndire a filozofiei marxist-leniniste în diferite țări. Deși principiile generale ale periodizării rămîn întru totul valabile și în acest caz, ar fi fost interesant de subliniat influența unor factori proprii în dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste în fiecare țară ca : specificul dezvoltării economice, momente cruciale ale dezvoltării mișcării muncitorești din respectiva țară, crearea partidelor comuniste, specificul ideologic al trecerii de la capitalism la socialism etc.

Credem de asemenea că Z. M. Protasenko nu acordă suficientă importanță rolului instituțiilor suprastructurale în dezvoltarea elementelor suprastructurii în general și a filozofiei în special [1].

In lucrarea sa, Z. M. Protasenko stabilește principii de periodizare (care sînt desigur juste), fără ca din acestea să se degaje concluzia unei distingeri necesare a leninismului în dezvoltarea materialismului dialectic și istoric. Dat fiind că această problemă este deosebit de actuală, avînd în vedere cele mai „moderne" atacuri ale revizionismului internațional contemporan, care încearcă să demonstreze că leninismul este o etapă depășită, trebuia, după părerea noastră, într-un mod mai distinct subliniat noul calitativ introdus de Lenin în marxism. Folosirea de către autoare a termenului de filozofie marxist-leninistă relativ la întreaga istorie a marxism-leninismului face și mai necesară obiecțiunea noastră.

Observațiile exprimate de noi (a căror valabilitate este supusă aprecierii cititorului) nu scade importanța cărții lui Z. M. Protasenko pentru cunoașterea problemei tratate și ca un prilej binevenit de discuții rodnice pe planul istoriei filozofiei marxist-leniniste.

In general, lucrarea lui Z. M. Protasenko aduce o valoroasă contribuție la cunoașterea problemei tratate și servește drept serios prilej de discuții rodnice pe planul istoriei filozofiei marxist-leniniste.

In concluzie, Z. M. Protasenko propune următoarea schemă de periodizare a istoriei filozofiei marxist-leniniste :

1. Epoca I : din anii 40 ai sec. XIX pînă la 1917.

2. Epoca a II-a : de la 1917.

Perioadele :

I Anii 40 ai sec. XIX pînă la 1848—1849 ;

a II-a De la 1848—1849 pînă la 1871 ;

a III-a De la 1871 pînă la 1905—1907 ;

a IV-a De la 1905—1907 pînă la 1917 ;

a V-a De la 1917 pînă la 1934 ;

a VI-a De la 1934—1935 pînă la terminarea Marelui Război pentru Apărarea Patriei — 1945 ;

a VII-a Perioada postbelică.

Aurelian Tache

Probleme filozofice ale mecanicii cuantice *

Mecanica cuantică, în actualul stadiu al dezvoltării sale, cunoaște un întreg proces de reînnoire. Tentative laborioase, pline de miez, o întreagă serie de idei îndrăznețe, mărturisesc rîvna fizicienilor, care încearcă să îmbogățească conținutul mecanicii cuantice, făcînd posibilă rezolvarea noilor probleme impuse de progresul nestăvilit al științei.

Un mare interes, îl solicită însă, în același timp și latura interpretativă a meca-

[1] In acest sens se poate menționa aportul prof. Ion Banu, care dezvoltă în lucrarea sa *Introducere în istoria filozofiei*, rolul izvoarelor teoretice și al influențelor instituționale.

* M. E. Omelianovski, *Probleme filozofice ale mecanicii cuantice*, Ed. Academiei de Științe a U.R.S.S., Moscova, 1956.

nicii cuantice. Fizicieni şi filozofi, militează deopotrivă, pentru înlăturarea denaturărilor idealiste, care falsifică conţinutul fizicii moderne. Pe linia acestor preocupări se înscrie şi cartea acad. M. E. Omelianovski, care îşi propune să prezinte, de pe poziţiile materialismului dialectic, acele probleme fundamentale ale mecanicii cuantice care sînt intim legate de filozofie.

Microfizica, ca şi întreaga fizică modernă, constituie obiectul unor serioase controverse dintre materialişti şi idealişti. *Şcoala de la Copenhaga*, în frunte cu Bohr şi Heisenberg, s-au grăbit să proclame falimentul cognoscibilităţii fenomenelor fizice la nivelul atomic, elaborînd aşa-numitul principiu al complementarităţii, conform căruia comportarea exactă a microobiectelor, nu poate fi principial cunoscută. Principiul complementarităţii a încercat să invadeze şi alte ramuri ale ştiinţei, care nu au nici un fel de contingenţă cu fizica. Acest principiu pseudoştiinţific, a fost îmbrăţişat de îndată de toţi adversarii materialismului, care generalizîndu-l, l-au ridicat la rangul de principiu universal.

Din această cauză, acad. Omelianovski sezisează just faptul că a lupta împotriva *Şcolii de la Copenhaga* înseamnă a lupta împotriva acelor idei care contestă posibilitatea cunoaşterii realităţii obiective şi subminează încrederea oamenilor în progresul ştiinţei. Ca atare, autorul acordă o mare importanţă acestui lucru, rezervînd un spaţiu suficient pentru combaterea denaturărilor idealiste ale mecanicii cuantice.

O chestiune esenţială în mecanica cuantică este definirea obiectului acestei discipline, căci însuşindu-ne o definiţie sau alta, admitem implicit o serie întreagă de consecinţe, ce decurg în mod necesar din respectiva acceptare.

Adepţii *Şcolii de la Copenhaga*, partizani ai indeterminismului, consideră mecanica cuantică ca o teorie a microproceselor individuale. Aplicînd noţiunile mecanicii clasice (ca viteză instantanee şi poziţie instantanee) microparticulelor şi imaginînd o serie de experienţe mintale, Heisenberg deduce faimoasa relaţie de nedeterminare, care ulterior este ridicată la rangul de principiu. Bohr şi Heisenberg, promotorii orientării indeterministe, pun acest principiu al nedeterminării la baza mecanicii cuantice şi, prin generalizarea sa, deduc principiul complementarităţii. Referindu-se la natura duală (corpuscular-ondulatorie) a microobiectelor, orientarea indeterministă le consideră ca avînd exclusiv o structură corpusculară; iar funcţia de undă, ataşată acestor corpuscule, constituie expresia matematică a comportării lor probabiliste.

Analizînd cu atenţie aceste afirmaţii, acad. M. E. Omelianovski face cîteva observaţii extrem de preţioase.

In primul rînd, el socoteşte mecanica cuantică drept o teorie statistică, ce se aplică unor ansamble de microobiecte.

Operînd cu noţiunile fizicii clasice, contestăm realitatea obiectivă a naturii duale a microobiectelor.

Funcţia de undă, ataşată unui ansamblu cuantic, reflectă în mod statistic, caracterul indestructibil, corpuscular-ondulatoriu, al microparticulelor.

Mecanica cuantică operează cu noţiuni noi, *operatorii*. Aceşti operatori sînt mărimi *sui generis* şi doar valorile lor medii îşi găsesc drept echivalent mărimile obişnuite din mecanica clasică.

Folosind în mod consecvent simbolismul matematic existent, se deduce, în mod necesar, relaţia de nedeterminare, care formulată operatoric, exprimă faptul că mărimile cuanto-mecanice nu pot fi identificate cu mărimile din mecanica clasică.

Un deosebit interes îl reprezintă felul în care autorul abordează problema principiului de nedeterminare. Acad. Omelianovski, contestă sensul fizic al relaţiei lui Heisenberg (dedusă de acesta în urma imaginării unor experienţe mintale, irealizabile), care este pe nedrept identificată cu relaţia de nedeterminare.

Sensul fizic al relaţiei de nedeterminare este incontestabil. Această relaţie dedusă

cu ajutorul funcţiei de undă, marchează deosebirile ce există între microobiectele ce aparţin unui ansamblu dat şi macroobiecte.

Relaţia lui Heisenberg — dedusă „deus ex machina" dintr-o experienţă irealizabilă, în care se caută a se urmări comportarea individuală a unui microobiect ce nu poate fi izolat în nici un chip de celelalte microobiecte identice, este lipsită de orice sens fizic.

A admite echivalenţa relaţiei de nedeterminare şi a relaţiei lui Heisenberg, înseamnă a accepta principiul nedeterminării şi implicit principiul complementarităţii, principii lipsite de orice conţinut obiectiv, neavînd nici un suport fizic şi străine spiritului ştiinţific.

Analizînd, în continuare, principiul observabilităţii (echivalent de altfel cu principiul complementarităţii), autorul subliniază faptul că adepţii interpretării indeterministe nu fac decît să vehiculeze în fizica modernă o serie de idei machiste perimate, a căror inconsistenţă a fost sezisată încă înaintea apariţiei mecanicii cuantice.

Considerînd reale microobiectele numai în măsura în care ele se dezvăluie în procese fizice observabile, acest principiu neagă realitatea obiectivă a microparticulelor şi retrage orice credit previziunii ştiinţifice. Dezvoltarea gîndirii umane şi remarcabilele realizări ale ştiinţei infirmă însă acest lucru, căci teoria relativistă a electronului, elaborată de Dirac, a prezis, cu mult înaintea identificării lor, existenţa pozitronului şi a antiprotonului. Aceasta ca şi postularea neutrinoului pentru explicarea anomaliei prezentate de spectrul radiaţiei β şi ulterioara sa descoperire experimentală, sînt doar cîteva din exemplele ce pot fi date în favoarea inconsistenţei acestui principiu.

Luînd în discuţie problema măsurătorilor şi rolul aparatului în mecanica cuantică, autorul combate vederile *Şcolii de la Copenhaga,* care afirmă că microobiectele nu sînt realităţi materiale independente de observator, ci simple „informaţii" obţinute în procesul măsurătorii. Cum însă aparatele de măsură sînt macroscopice, Bohr şi Heisenberg condiţionează deci problema existenţei obiective a realităţii de problema exprimării acestei realităţi în date macroscopice ale experienţei.

Gîndirea umană însă, nu are o structură macroscopică sau microscopică. Depăşind, cu ajutorul aparatelor, limita percepţiilor strict senzoriale şi prelucrînd în mod critic, printr-un proces mintal complex, datele măsurătorii, se obţine o reprezentare fidelă a tuturor fenomenelor fizice, inclusiv microfenomenele.

O altă latură a acestei probleme o constituie procesul interacţiunii dintre microobiect şi macroaparat. Idealiştii susţin că această interacţiune este principial necontrolabilă. În realitate însă, tehnica experimentală existentă şi structura matematică a mecanicii cuantice actuale nu îngăduie punerea unei atare probleme.

Luînd în discuţie problema determinismului în mecanica cuantică, autorul respinge teza indeterminiştilor care susţin că microfizica este guvernată de o totală arbitrarietate. Concluziile agnostice pe care le deduc adepţii orientării indeterministe, sînt o consecinţă a faptului că ei au înţeles greşit natura duală a microobiectelor. Considerînd inseparabile şi indestructibile proprietăţile corpuscular-ondulatorii a microobiectelor, se poate explica caracterul statistic al mecanicii cuantice, iar noţiunea de cauzalitate şi determinism poate fi prezervată şi în domeniul fizicii moderne.

Acestea sînt cîteva din problemele pe care acad. M. E. Omelianovski, le expune în cartea sa, cu multă autoritate şi competenţă. Din această cauză această lucrare poate fi consultată, cu un egal interes, atît de specialiştii ce se ocupă îndeaproape cu mecanica cuantică, cît şi de cercetătorii care se interesează de problemele filozofice ale ştiinţelor naturii.

H. Brucăr şi *I. Gottlieb*

Despre principiile muncii rodnice *

Profesorul T. Kotarbinski își propune în Principes du Bon Travail să studieze căile prin care se obține, în domeniile cele mai variate ale activității, o sporire a valorii tehnice a acțiunii în ce privește eficacitatea, siguranța, exactitatea și gradul de economie al ei sub forma rentabilității sau a economiei. Datele acestea se pot concentra sub trei rubrici principale și anume: automatizarea, activizarea și integrația.

Activizarea, pe care autorul o analizează cel dintîi, constă într-o comportare mai activă, într-o îndepărtare de un grad superior față de automatismul pasiv; ea presupune inițiativa agentului.

Automatizarea reprezintă o „minimalizare a intervenției, fiind vorba aici de a face ca impulsurile noastre, și în special acele care se traduc printr-o acțiune exterioară, să se manifeste în felul cel mai economic posibil" (p. 180). Automatizarea poate afecta subiectul în acțiune sau alte subiecte. In primul caz, sîntem în prezența unei autoautomatizări care comportă trei înfățișări: 1) crearea unor obișnuințe, 2) imitație, 3) schematizarea în mersul acțiunii.

Infine *integrația* presupune tot felul de operații servind la totalizarea acțiunilor compozante în ansamblurile cele mai eficace (p. 191). Ea comportă o sintetizare în cursul căreia se construiește o totalitate cu elemente inițial împrăștiate și se elimină tot ce este de prisos. Orice sinteză de acțiuni, conformă unui scop dat, cere o coordonare precum și o concentrare a lor.

Luînd ca bază aceste trei rubrici, filozoful polonez procedează la o analiză a condițiilor celei mai bune munci. El mai arată că în *anticipare* găsim o aplicație evidentă a automatizării combinate cu activizarea.

Nu ne propunem ca în rîndurile de față să înfățișăm corpul lucrării profesorului de la Varșovia și să facem o dare de seamă a soluțiilor problemelor ce le trece în revistă. Intenția noastră este numai de a atrage atenția asupra caracterului propriu al acestei lucrări care ne dovedește că filozofia trebuie și poată, alături și dincolo de științele propriu-zis economice, să analizeze și să definească elementele de bază ale tehnicii muncii manuale și intelectuale, să determine adică, în ce privește munca, o logică pe care o putem considera ca o cucerire în domeniul cunoașterii, și să formuleze reguli pe care le putem compara cu celebrele reguli edictate de Descartes în exercițiul gîndirii teoretice.

Nu este totuși suficient de a avea ideea unor astfel de studii pe care le-au mai întreprins și alți autori, sociologi, economiști și filozofi — metodologiști. Ce este remarcabil la profesorul Kotarbinski este adîncimea la care se situează aceste cercetări, caracterul lor compact, fundamental și de înaltă principialitate, vederile largi, juste și de mare finețe care le asigură succesul și dovedesc că o astfel de preocupare nu e numai legitimă din partea unui filozof, dar că duce la o desfășurare ce este cu totul naturală filozofiei. In lucrarea pe care o avem în față este meritoriu că meditația filozofică se bizuie pe o sumă de observații personale prețioase; și, invers, observația unor cazuri prilejuiește o analiză și o definire ingenioasă.

Iată, de pildă, cum definește filozoful polonez faza pregătirii. „*Pregătirea* — scrie d-sa (p. 193) — are loc atunci cînd printre acțiunile coordonate se află una care, fiind anterioară, este totodată de natură să facă o acțiune posterioară executabilă sau mai ușor executabilă sau mai bine executabilă... Pregătirea poate să privească materialul de fasonat, uneltele sau personalul chemat să execute. Obținerea unui semiprodus în vederea trecerii la produsul propriu-zis ar putea servi de ilustrare

* Tadeusz Kotarbinski, *Principes du Bon Travail*, în *Studiile Filozofice ale Societății de Filozofie Poloneză*, vol. III, 1948.

pentru primul caz. Cea de-a doua categorie comportă fabricarea de instrumente, transportul lor la locul de producţie, montarea, ajustarea etc. Iar cea de-a treia este legată de efortul pe care îl face subiectul acţiunii în vederea dobîndirii a tot felul de abilităţi şi de orientări ca şi a elaborării unui plan de acţiuni. Cu privire la orientări, se poate cita exemplul cuiva care observă în preajma sa elementele ce corespund cu ceea ce are intenţia să facă; astfel, în vitrina unei librării, va sări în ochi o carte a cărui titlu este în legătură cu o temă pe care o urmăreşte cel ce priveşte".

Poate mai puţin metodică dar tot atît de fină este şi analiza următoare (p. 197) referitoare la propaganda în jurul unui plan de lucru. „Astfel, vedem că de multe ori conflictele ivite între partizanii unor programe deosebite menite să rezolve aceeaşi problemă practică se întemeiază nu pe motivul că unul dintre aceste programe este raţional şi celălalt iraţional, ci pe acela că fiecare dintre părţile adverse, dată fiind necesitatea integrării propriilor sale acţiuni compozante, este nevoită în chip logic să prefere genul de rezoluţie adoptat de ea. Acest adevăr va predispune la toleranţă şi va trezi o neîncredere justificată cu privire la obiectivitatea oricărei propagande care se străduieşte să prezinte un program dar că fiind cu desăvîrşire raţional şi de o valoare de netăgăduit".

Cu o fineţe egală autorul ne atrage atenţia (p. 196) asupra caracterului investigaţiilor asupra obiectului dat în legătură cu întocmirea unui plan. „Se vede de aici cît de mare este importanţa operaţiilor de investigaţie în vederea pregătirii unui plan. Planul este imaginea realităţii care va fi posibilă mîine şi care depinde de noi, în vreme ce o descriere cognitivă nu e decît imaginea realităţii întîlnite, trecută ca şi prezentă sau viitoare, şi independentă de subiectul proiectant. Cunoaşterea nu este decît contra-partea realizării planului. Colo, descripţia este aceea care se adaptează obiectului, aici obiectul se asimilează descripţiei. Dar obiectele din plan şi din descrierea cognitivă sînt atît de strîns împletite încît, pentru a adapta obiectul planului la descrierea pe care o constituie planul, este de trebuinţă ca în prealabil descrierea congnitivă să fie adaptată obiectului care este realitatea întîlnită".

Pe de altă parte (p. 197), „este clar că chiar cea mai desăvîrşită raţionalizare posibilă a unei acţiuni de durată trebuie să se împletească cu fazele acţiunii propriu-zise, deşi idealul oricărei abilităţi în acţiune ar fi ca programarea raţionalizată să se înfăptuiască complet şi în gradul cel mai înalt, mai înainte de a se trece la acţiunea propriu-zisă".

In ce priveşte specializarea, autorul ne arată părţile ei pozitive; „totuşi — adaugă d-sa (p. 199) — se pot observa şi efectele negative ale unei specializări excesive: mai ales descreşterea aptitudinii în domeniile de care depinde într-un fel sau în altul domeniul specialistului de bună seamă prea izolat, şi totodată ştirbirea facultăţii de a se descurca în cazul unor perturbaţii venite dinafară. La aceasta se mai adaugă descreşterea aptitudinii de a conduce un ansamblu din partea unui specialist în funcţii parţiale. Astfel se spune adesea că un medic specialist tratează o boală, nu un bolnav".

Iată şi vederi interesante (p. 200) asupra procesului centralizării. „Sînt bine cunoscute calităţile pozitive ale centralizării: facilitate de coordonare, de concentrare şi de programare: dar ea trădează totuşi şi tendinţe înspre hipertrofie. Asistăm la conflictul acut care se iveşte faţă de tendinţa unui muncitor subaltern de a dezvolta o deplină iniţiativă creatoare şi aceea a şefului de a dispune de salariatul subaltern în felul în care un inginer se foloseşte de un instrument, această din urmă tendinţă fiind dealtfel în parte stăvilită de nevoia de a vedea „cu ochii proprii că totul merge bine". Este deci nevoie să aflăm un principiu de echilibru raţional între aceste ten-

dinţe contradictorii, aceea de centralizare şi aceea de *descentralizare*. Poate că nu este prea îndrăzneţ să formulăm în patru puncte postulatele ce trebuie să-i călăuzească pe membrii unui colectiv : 1) a avea o sferă de activitate conformă avizului colectivului ; 2) a se crea un sistem de interdependenţă, astfel că A să depindă de B sub unele raporturi, iar B de A sub altele ; 3) sarcinile vor fi variabile, în aşa fel ca munca ce se efectuează să poată pregăti la conducerea întregului ; 4) fiecare va avea dreptul să participe la direcţia întregului, cu titlu consultativ".

Preceptele autorului pot fi moderatoare : „nimeni nu trebuie să folosească mai multe mijloace decît cere acţiunea" ; nu vom bate un cui cu un ceasornic şi nici nu ne vom încălzi cu lemnul luat dintr-un pian (p. 191). Totuşi, nu trebuie să declarăm fantezist un plan fiindcă urmăreşte noutăţi radicale, ci acel plan „care introduce raporturi noi în materialul de lucru, în utilaj sau cu privire la personalul chemat la colaborare" (p. 195—196). Nu trebuie să cheltuim mai multă energie decît este necesar acţiunii noastre, exceptăm momentele critice în care, spre exemplu „veghiem zi şi noapte, fără a închide ochii o clipă, lîngă patul unui bolnav pe care vrem să-l salvăm" (p. 180). Totuşi, nu trebuie să uităm niciodată că orice activitate cere eforturi şi mai ales îndrăzneală. „Trebuie ca întotdeauna spre a ne mări puterea să îndrăznim să facem ceva care ne depăşeşte" (p. 195). Acţiunea noastră să fie vigilentă, de prevedere şi supraveghere, spre a păstra şi a preîntîmpina. „Astfel, de exemplu, în medicină, ne sforţăm ca, prin igienă şi profilaxie, să facem ca terapeutica să devină ceva de prisos" (p. 181).

Activizare, automatizare şi integraţie, iată deci cele trei aspecte principale pe care este nevoie să le avem în vedere şi să le studiem pentru ca rentabilitatea muncii noastre să fie cît mai mare. Auto-automatizarea în unele sectoare permite o dezvoltare a activizării şi a integrării în alte domenii. „Kant, după ce şi-a însuşit un sistem în ce priveşte acţiunile sale de economie domestică precum acele referitoare la toaleta, la mese etc., mergînd — zice-se — pînă la adoptarea unui fel invariabil de a se înfăşura în plapuma sa pentru a dormi noaptea, a parvenit, în urma acestei determinări totale a ordinii de succesiunea în care îşi desfăşura viaţa de toate zilele, să dea un maxim de libertate cugetării sale cu scopul de a fi într-un contact neîntrerupt cu tot felul de probleme abstracte. Şi acest fel de a fi a constituit în mod neîndoios unul din secretele productivităţii sale, îndrăznim să afirmăm că automatizarea unor acţiuni este sub unele raporturi condiţia activizării sub alte raporturi" (p. 186).

Merituoasele meditaţii ale profesorului Kotarbinski vin ca un fel de mustrare indirectă asupra noastră, a cercetătorilor români, care nu ne-am arătat prea mult preocupaţi pînă acum de problemele acestei ştiinţe care se numeşte, pare-mi-se, „praxiologie". Lucrarea este însă o invitaţie făcută tuturor ; ea reprezintă un îndemn şi conţine o propunere de colaborare pe care o găsim formulată în concluzie. „Nu o dată cîte un plugar a încercat să afunde brăzdarul în acest pămînt neumblat, dar nu ne este cu putinţă să rostim vreun nume pentru a-l desemna pe acel care ar fi izbutit a-l desţeleni sau a-l ara în lung şi în lat sau pe acel care ar fi în stare să ne înveţe în ce fel se poate lucra acest ogor care ascunde posibilităţi neaşteptate. Nu ar fi fără de folos ca lucrătorii să-şi întrunească forţele şi să pună toţi umărul spre a încerca să hotărască care sînt principiile muncii celei mai rodnice după temeiurile ce-i sînt proprii.

Dan Bădărău

FLOREA ŢUŢUGAN

Silogistica judecăţilor de predicaţie

Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1957

Sensul lucrării pe care o prezentăm îl anunţă chiar autorul în *Cuvînt înainte :*

Lucrarea „pretinde să aducă o contribuţie în probleme importante ale chiar conţinutului tehnic al silogisticii clasice...", stabilind „...existenţa unor moduri silogistice valabile, altele decît cele ale logicii clasice...", apelînd la „...o metodă care să ne dea garanţia atît a valabilităţii riguroase a acestor moduri cît şi a enumerării lor integrale..." şi „...formulîndu-se şi demonstrîndu-se în acelaşi timp, sub întreaga lor generalitate, legile silogismului care se aplică tuturor modurilor silogistice valabile...". De asemenea, „În lucrare sînt stabilite, pe baza determinării relaţiilor simple şi ireductibile de prezenţă-absenţă sau adevăr-fals ce pot exista între doi termeni oarecare, toate judecăţile de predicaţie precum şi structura lor interioară, raporturile în care se pot găsi aceste judecăţi, operaţiile de inferenţă imediată între ele. În afară de aceasta, sînt cercetate şi lămurite o serie de probleme complexe privind conjuncţia şi disjuncţia judecăţilor, conjuncţia şi disjuncţia termenilor judecăţii, silogismele cu asemenea judecăţi (între altele, judecăţile excluzive, silogismele cuprinzînd judecăţi excluzive) etc.".

Aşa cum remarcă şi autorul, lucrarea oferă cititorului familiarizat cu problemele silogisticii rezultatele unei munci îndelungate. Stilul lucrării cere un plus de stăruinţă în urmărirea procedeelor formale de expunere şi demonstraţie. Parcurgîndu-i conţinutul, te afli însă, de multe ori, nu numai în faţa unor soluţii argumentate, dar şi în preajma a numeroase sugestii ce îndeamnă la reflexiune.

Chiar fără a fi uneori de acord cu punctul de plecare al autorului, cititorul trebuie să recunoască lucrării grija pentru strictetea argumentaţiei, grija pentru înlăturarea a ceea ce ar însemna afirmaţii gratuite.

Cele patru capitole ţintesc două mari grupe de probleme :

1. Probleme privind silogistica judecăţilor de predicaţie (cap. II şi III) ;

2. Probleme privind silogistica judecăţilor de predicaţie compuse prin conjuncţie sau disjuncţie (cap. IV).

În aspectul său înnoitor, lucrarea tinde să exprime opoziţia faţă de ceea ce „logica formală clasică" nu ştia sau nu recunoştea. În această privinţă, cap. I, este important pentru stabilirea punctului de vedere al autorului şi de aceea şi cap. II—III—IV depind în mod fundamental de cap. I.

★

Reproşul adresat de tov. prof. Ţuţugan „logicii formale clasice" priveşte în primul rînd modul unilateral în care aceasta ar fi interpretat structura judecăţii de predicaţie (S—P). În loc să considere toate „raporturile posibile" între cei doi termeni, ea le-a considerat numai pe unele şi anume, pe acelea care cer termeni pozitivi, excluzîndu-le pe altele şi anume, acelea care cer termeni negativi. Astfel s-a ajuns la construirea unei silogistici limitate, care îngustează „problema deductibilităţii" şi modurilor ei. De aici necesitatea pentru autor de a generaliza acele fapte de gîndire care au scăpat „logicii clasice".

În acest sens, ar trebui precizat că actul judicativ nu se constituie printr-o raportare „unică şi bine determinată" între cei doi termeni, ci prin „...disjuncţii de două sau cinci atare raporturi unice şi bine determinate" (p. 7).

Asta înseamnă că judecățile „logicii clasice" A E I O polarizează fiecare un număr definit de asemenea disjuncții, lucru ce le face valabile din punct de vedere logic. De aici regula :

fiecare raport în parte înseamnă totală determinare, iar disjuncția tuturor în același timp înseamnă totală indeterminare ; după cum disjuncția a mai *puțin de* 7 înseamnă un anumit grad de determinare. În toate cele trei cazuri disjuncția are la bază relația prezență-absență sau adevăr fals, adică admiterea atît a „calificării" pozitive cît și a celei negative a termenilor.

În spiritul acestei precizări pe care lucrarea o cere cu insistență, urmează că judecățile A E I O nu epuizează toate disjuncțiile posibile și valabile între cele șapte „relații unice și bine determinate". De aici existența „posibilă și valabilă", a încă 4 combinații, corespunzătoare judecăților noi admise A' E' I' O'. „Perfect analoge" celor „clasice", aceste judecăți conțin termeni negativi. Prin urmare, judecățile A E I O A' E' I' O' (=judecățile „nesimetrice") sînt toate judecățile simple a căror posibilitate de combinare determină modurile silogistice „posibile și valabile".

Avem aface cu o situație dilematică :

sau admitem valabilitatea acestor noi judecăți și atunci trebuie să le admitem și în componența silogismului, recunoscînd insuficiența silogisticii clasice ;

sau nu le recunoaștem, dar atunci trebuie dovedit caracterul lor nespecific și mai ales neoriginal față de celelalte.

Obiecțiile eventuale ar trebui să răspundă în primul rînd paragrafului 4 intitulat *Negația în judecată*, în ceea ce ne privește, vom încerca aici, doar unele observații :

Mai întîi, faptul că „logica clasică" admite conversiunea, obversiunea și contrapoziția înseamnă că

„...locul negației este deci un fapt pur exterior și oarecum accidental din punctul de vedere al raporturilor dintre termenii judecății" — ? (p. 42).

În ce măsură e drept să caracterizăm „...o judecată prin numărul său total de negații, indiferent dacă aceste negații se găsesc în termeni sau în copulă..."?

Se naște atunci întrebarea : negația aparține aserțiunii, este ea un mod de existență al copulei sau nu? Prin urmare, avem voie să confundăm judecata negativă cu negarea judecății printr-o anumită raportare? O judecată este negativă pentru că oglindește neapartenența sau pentru că contrazice o altă judecată?

Ce valoare pot avea așadar, „...diferitele modalități de transferare a negației dintr-un element al judecății într-altul"? De fapt, problema nu privește existența termenilor negativi în general, pentru că pe aceștia i-a recunoscut și „logica clasică", ci recunoașterea valorii unei judecăți de predicație cu subiectul — termen negativ.

Prin obversiune sau contrapoziție obținem termeni negativi, dar *pe baza* unei ordini inițiale, directe a termenilor — subiectul unei judecăți contrapuse nu este subiectul pur și simplu, ci fostul predicat al judecății inițiale. Dacă conversiunea și contrapoziția s-ar baza pe simple echivalențe, atunci ele n-ar fi socotite inferențe imediate.

În al doilea rînd, problema termenilor negativi este asociată relațiilor de prezență-absență, adevăr-fals ceea ce ridică o nouă întrebare : prezența înseamnă adevărul iar absența înseamnă falsul? Această identificare dezavantajează specificul judecății categorice, mai bine zis îl desființează în favoarea judecății ipotetice. Într-o judecată categorică, legătura poate să fie negativă și să nu fie falsă și invers, pe cînd într-o judecată ipotetică implicația este de așa natură încît și antecedentul și consecventul să poarte cele două determinări. Dacă legăturile „virtuale" din antecedent și consecvent ar deveni actuale, adică ar deveni independente, am avea a face cu o coexistență de situații, cel mult

cu o conjuncţie de judecăţi simple şi nu cu dependenţă oarecare între ele.

Prin urmare recenzentul socoteşte că într-o judecată categorică iniţială, nu putem avea a face cu subiectul — termen negativ.

Există însă o operaţie care permite acest lucru şi care după părerea noastră, face trecerea spre judecata ipotetică. Această operaţie este inversiunea. Aşadar, dacă le-am înţeles bine, judecăţile A' E' I' O' sînt inversele obvertite ale judecăţilor A E I O.

De ex: A — Toţi S—P — dă prin inversiune Toţi non S nu sînt P, care prin obversiune devine: Toţi non S sînt non P, ceea ce reprezintă tocmai „forma canonică" a judecăţii A' („$\overline{S} \rightarrow \overline{P}$").

Dar după cum se ştie, inversa este o judecată derivată şi tocmai de aceea, ea poate avea faţă de o judecată iniţială o valoare independentă, adică poate fi şi falsă. Adevărul inversei depinde numai de adevărul reciprocei judecăţi iniţiale (Cazul cînd S şi P sînt noţiuni identice sau convertibile simplu).

De unde rezultă că judecăţile A' şi E' reprezintă prin inversiune adevărul maxim cê se poate scoate dintr-o judecată A sau E. Cu alte cuvinte, folosind terminologia lucrării, A' şi E' nu devin inversele adevărate ale judecăţilor A şi E decît în cazul în care aleg: una. raportul de identitate şi alta raportul de contradicţie.

Iată de ce judecata A' este echivalentă cu o judecată de felul P = S, iar judecata E' are întotdeauna subiectul — termen negativ: $\overline{S} \rightarrow P = \overline{P} \leftarrow S$. Aceleaşi consideraţii se pot aplica şi judecăţilor I' şi O' care sînt subalternele primelor.

Faptul că aceste 4 judecăţi noi admise intră în componenţa unor silogisme, determină o diferită atitudine din partea noastră după cum ele sînt concluzii ale unor premise — judecăţi „clasice" sau sînt şi premise şi concluzii în silogismele cu orice fel de premise. Luînd ca bază doar aceste observaţii, vom trece în continuare la altele privind teoria silogisticii judecăţii de predicaţie — aşa cum ne este prezentată în lucrarea tov. Ţuţugan.

★

Reproducem următoarele teze, prin care cititorul să-şi poată da seama, cel puţin în schiţă, de modul în care lucrarea tov. prof. Ţuţugan pune problemele silogisticii judecăţilor de predicaţie:

1. „Cercetarea noastră nu infirmă, ci din contră confirmă valabilitatea modurilor clasice" (p. 66).

2. Pornindu-se însă de la premise A E I O, se pot obţine concluzii A' E' I' O' — prin contrazicerea regulilor speciale ale figurilor „clasice". In felul acesta, modurile valabile devin duble „în total şi pe figuri" (p. 80).

Aceste moduri „...constituie toate silogismele valabile posibile altele decît ale logicii clasice, care plecînd de la premise de forma A E I O pot scoate o concluzie general-valabilă" (p. 73).

3. Pornindu-se de la orice fel de premise constituite din judecăţile A E I O A' E' I' O' (4 „clasice" şi 4 „noi admise") se obţin 128 moduri *posibile, diferite* şi *valabile,* (cîte 32 de fiecare figură).

„Prin aceasta, silogistica aristotelică suferă încă o extensiune considerabilă, care însă ni se impune şi este chiar în linia sa de dezvoltare. Noile adaosuri ... o completează, arătîndu-i nu numai limitarea şi insuficienţa" (p. 90).

Valabilitatea logică a acestor moduri (dintre care numai 19 moduri sînt „clasice" = grupa a) în tabloul tuturor modurilor fiecărei figuri) este apărată prin critica regulilor generale şi speciale ale „logicii clasice".

„Tocmai prin contrazicerea acestor legi sînt ele posibile" (p. 142).

De fapt, susţine în altă parte autorul, „...toate aceste legi speciale formulate de către logica clasică se dovedesc a nu avea nici o valabilitate logică" (p. 152).

In locul lor, lucrarea a ales o metodă care constă în calculul disjuncţiilor ce rezultă în concluzie din combinarea relaţiilor posibile în premise (p. 63). Această metodă „...poartă în sine toată rigoarea demonstrativă şi toată generalitatea de care e nevoie" (p. 69).

Astfel este rezolvată „problema deductibilităţii", care ca problemă a realizării implicaţiei este tot una cu problema *posibilităţii derivării* unei concluzii; rezolvată este şi problema determinării *felului concluziei* (calitatea, cantitatea şi categoria de judecăţi din care face parte — începînd cu p. 154).

Prin urmare, observăm că modurile „clasice" sînt „valabile" dar ele nu epuizează sfera „combinaţiilor posibile şi valabile" ale celor 8 judecăţi. De aici problema: sînt modurile „clasice" *la baza* acestor „combinaţii posibile şi valabile" sau ele reprezintă doar un caz particular ce poate fi înlocuit, de care gîndirea se poate chiar lipsi? Dacă sînt declarate „false" (p. 69) tocmai regulile care apărau specificul figurilor, atunci în noua formulă, medierea (funcţia logică a termenului mediu) înseamnă o explicitare conformă cu axioma silogismului sau nu? O serie de alte întrebări se pot exprima din moment ce se citeşte formularea a ceea ce constituie deducţia, care „...nu înseamnă altceva decît determinarea valorii de adevăr-fals a unor termeni sau judecăţi dată fiind valoarea de adevăr a altor termeni sau judecăţi..." (p. 173).

In continuare, ne vom limita la unele observaţii pe care ni le îngăduie spaţiul şi posibilitatea de a fi deslușit pînă acum unele aspecte ale problemei.

Să luăm mai întîi modurile noi, „altele decît cele ale logicii clasice". Ele au premise A E I O, într-o ordine opusă celei dictate de regulile speciale, iar concluzia este constituită din judecăţi „noi" A' I' O'. Ele sînt posibile şi valabile în sensul că termenii se implică necontradictoriu. Ele sînt chiar interesante în formularea exemplificativă. Dar se pune o problemă: înseamnă aceste moduri un progres al gîndirii? Spune concluzia altceva decît premisele, cel puţin în sensul particularizării? Noi credem că nu.

Să luăm modul (2) al figurii I.

A Toate mamiferele sînt vertebrate
E Nici un batracian nu e mamifer
O' Unele nebatraciene sînt vertebrate.

Considerate din punct de vedere al silogisticii „clasice", premisele unui asemenea mod ar sta la baza unei extinderi nepermise a termenului *major*, pentru ca minora în loc să fie afirmativă e negativă. Modul acesta nu are însă concluzia: „Nici un batracian nu e vertebrat", ci „*Unele nebatraciene sînt* vertebrate" (adică o judecată O').

Or, această concluzie nu face decît să repete premisa majoră. Într-adevăr concluzia nu caracterizează pe *S* ci pe *non S*, ceea ce înseamnă că „Unii non S sînt P" repetă pur şi simplu majora „Toţi M sînt P". Dacă observăm mecanismul acestui mod, atunci el este un mod fără o concluzie reală, care să aducă un spor de cunoaştere, cum am spus, cel puţin prin particularizare. Toţi M—P; Toţi M = Unii non S; Unii non S—P.

De unde se vede — cel puţin după părerea noastră — că aici ca şi în alte moduri, nu avem o mediere reală. Noi nu aflăm cum este S („obiectul raţionamentului"), ci cum e *non S*.

Unii Non S reprezintă o restrîngere a unei relaţii infinite şi acest lucru îl prilejuieşte M. Pentru că:

1. sau — cînd admitem adevărul Unii non S—P, ne sprijinim pe exemplul M şi atunci repetăm majora;

2. sau — cînd admitem pe Unii non S—P — dăm lui non S un sens infinit şi atunci raţionamentul este fără fundament. M — (luat universal sau particular) reprezintă întotdeauna pe *Unii non S* — şi de aceea aproape în toate modurile con-

cluzia este I' sau O'. *M* asigură legătura dintre Non S şi P după cum e „determinator" „determinat" sau şi „determinator" şi „determinat" în cele două premise.

Singurul mod din cele noi admise care are o concluzie universală (în A') este modul (1) al fig. IV

Toţi P—M A
Toţi M—S A
Toţi non S — non P A'

Concluzia universală A' este posibilă pentru că S subordonează pe ceilalţi termeni.

Dar dacă M subordonează pe S şi P atunci concluzia va fi tot o inversă dar particulară cu necesitate, pentru că unii non S = unii M ca în următorul mod al fig. II. (1)

Toţi P—M A = non P
Toţi S—M A
Unii non S — non P I'

Rezultă din cele spuse mai sus că în toate aceste moduri nu avem un adevărat subiect al concluziei. E ca şi cum procesul raţionării se opreşte în pragul concluziei. Ele nu răspund la întrebarea : „de ce S este sau nu este P", ci la o altă întrebare : „Există lucruri care să nu fie S şi să fie (sau să nu fie) P ?" Faptul că M este sau nu este P nu influenţează cu nimic conţinutul lui S în concluzie. S devine astfel un pretext prin care, de fapt, concluzia *repetă*, nu aplică, nu dezvăluie conţinutul premisei majore. Dar s-ar putea să existe o bază a acestei gîndiri prin inversiune, o sferă de aplicare ce de-abia trebuie cercetată.

Cît priveşte modurile silogistice cu orice fel de premise, temă căreia tov. prof. Ţuţugan îi acordă un spaţiu foarte larg, sîntem nevoiţi din lipsă de spaţiu să renunţăm la formularea cel puţin a unora din problemele pe care acestea le ridică. E mai mult ca sigur însă, că lucrarea în întregul ei va sta la baza unui schimb de păreri al celor care se ocupă cu problemele logicii şi atunci ne vom îngădui să revenim. De altfel o serie de alte rezolvări date de lucrarea tov. Ţuţugan, se vor bucura de toată atenţia cercetătorilor în domeniul logicii, pentru că sînt rodul unui efort personal în munca de cercetare.

In acest sens e bine să amintim cititorului de cap. IV — plin de interesante şi noi puncte de vedere.

Problema judecăţilor compuse prin conjuncţie sau disjuncţie nici nu se prea găseşte tratată în literatura de specialitate de la noi. Zeci de ani şi manualele şi tratatele de logică formală au ocolit această problemă atît de importantă. Ce se poate regreta este faptul că în economia lucrării, tov. Ţuţugan nu a acordat mai mult spaţiu acestui capitol al teoriei judecăţii şi al raţionamentului.

Teoria judecăţilor excluzive universale şi particulare restrînse o găsim aici pentru prima dată înfăţişată într-un mod cu consecinţe foarte importante asupra raportării judecăţilor, asupra unora din regulile speciale ale silogismului categoric etc. De asemenea indicarea necesităţii studierii judecăţilor cu subiectul „cantificat numeric (relativ şi absolut)" care deşi de ordin matematic, interesează ca formă şi logica. Cartea tov. Ţuţugan aduce o serie de precizări valoroase şi în ceea ce priveşte structura judecăţilor cu disjuncţii sau conjuncţii în termeni sau între propoziţii cu termeni diferiţi. D-sa analizează pe larg funcţia diferită a lui „şi" „sau" în judecăţile compuse cu judecăţi predicative simple, deosebirea între termeni complecşi şi subiectul conjunctiv, precum şi deosebirea între o conjuncţie sau disjuncţie de judecăţi predicative simple (judecata compusă) şi judecata cu subiect sau predicat conjunct sau disjunct (judecata complexă).

Deşi fragmentară, aplicarea de către tov. Ţuţugan a acestor precizări la teoria silogismului cu judecăţi compuse pe calea conjuncţiei sau disjuncţiei o restructurează pe aceasta dintr-un punct de vedere mai

larg, dîndu-i şi rigoarea necesară. După părerea noastră, toate aceste precizări vor trebui să capete şi o formă pedagogică de expunere, pentru ca astfel ele să intre şi în programa analitică a cursurilor predate în faţa studenţilor.

★

În încheiere, ne vom opri asupra cîtorva consideraţii mai generale avînd în vedere mai ales perspectiva cercetărilor în domeniul logicii formale şi în special în domeniul silogisticii. Mai ales acest capitol al logicii şi al logicii formale trebuie reconsiderat cu atenţie şi lucrarea tov. prof. Ţuţugan ocazionează anumite cerinţe în această privinţă. Se pare că rigoarea pe care o dă lucrării căutarea şi demonstrarea acelui „conţinut tehnic" al problemelor nu relevă în acelaşi timp şi conţinutul lor de cunoaştere. Nu se adevereşte indicaţia de la început potrivit căreia

„...semnificaţia gnoseologică şi sensul filozofic materialist al problemelor şi al soluţiilor date reiese cu toată evidenţa" (p. 4).

Cititorul nu află ceva explicit în această privinţă. Din lucrare lipseşte de asemenea şi o precizare faţă de principiile aristotelice sau dezvoltările pe această linie — ale silogisticii. De aceea termenul „logica formală clasică" ni se pare prea vag atunci cînd e vorba de teoria silogismului.

Tocmai perspectiva unor cercetări care să dezvolte o logică formală bună şi o silogistică adecvată cere să se ia ca punct de plecare acele cercetări care aruncă o lumină clară asupra problemelor de principiu. În acest sens, studiile acad. A. Joja *Elemente pentru explicarea deducţiei şi inducţiei* [1] constituie un substanţial aport teoretic.

Ele arată calea pe care silogistica aristotelică trebuie explicitată în bazele ei filozofice materialiste şi preţuită în cadrul gnoseologiei marxiste. Aceste studii, dezvăluie fundamentul silogismului ca „celulă" a deducţiei, împotriva acelor curente care opun deducţia silogismului. Este fixat de asemenea locul silogismului în cadrul deducţiei analitice şi sintetice, specificul generalizării pe calea lanţului de silogisme precum şi modul în care inducţia se apropie — şi se „revarsă" în deducţie prin intermediul silogismului, considerat „raţionamentul-tip".

Desfăşurarea implicaţiilor multilaterale ce le conţin aceste studii vor necesita ele însele studii de sine stătătoare. Punctul de vedere fundamental al acestor studii corespunde pe deplin indicaţiilor leniniste: o logică formală trebuie să pună — chiar într-o formă elementară — şi problema conţinutului. Logica formală care pune preţ numai pe teoria corectitudinii formale, fără un conţinut care să justifice această corectitudine este greu de deosebit de simpla tehnică simbolică de tip matematic la care logica nu poate fi redusă şi mai ales, este greu de raportat la logica dialectică.

În acest sens, credem că trebuie reproduse cu prudenţă acele epitete cu care Hegel a „înzestrat" logica formală şi care — chiar în sensul atitudinii lui faţă de Aristotel — nu ţintesc în primul rînd logica elementară aristotelică.

Mai ales că în ceea ce priveşte silogistica hegeliană cercetările critice de-abia vor începe la noi.

Mircea Constantinescu

Etica creştină şi etica marxistă

Emil Fuchs, — autor al unei lucrări cu răsunet, *Marxism şi creştinism* (Koehler und Amelang, 1955), este profesor de teologie sistematică şi sociologia religiilor la Universitatea din Leipzig. Preocupările lui de etică datează mai de mult; în 1911 a

[1] apărute în *Cercetări filozofice*, t. III, nr. 3 şi 4/1955.

publicat la Tübingen o etică: *Bine şi Rău. Esenţa şi devenirea moralităţii.* Strădania lui majoră a fost întotdeauna, după cum mărturiseşte însuşi autorul în prefaţă, să trăiască din plin şi să asimileze pe plan spiritual întreaga frămîntare şi puternicele zguduiri prin care au trecut societatea şi viaţa morală în ultimele decenii.

Viziunea lui etică este coordonată pe de o parte de acceptarea conştientă şi activă a necesităţii evoluţiei sociale, aşa cum o întrevede şi o realizează marxismul, iar pe de altă parte de prisma unei etici individuale cu deziderate creştine, într-o formă lipsită de dogmatism.

Intr-un moment în care majoritatea filozofiilor cu coloratură religioasă şi cu atît mai mult teologia oficială din ţările capitaliste se înverşunează să discrediteze marxismul cu ajutorul celor mai grosolane falsificări, poziţia teoretică şi practic-politică a lui Emil Fuchs aduce o desminţire categorică încercărilor de a prezenta marxismul ca un „determinism economic" care ar lichida orice valori spirituale şi morale şi ar dezumaniza pe om, sau ca pe o simplă doctrină etică a „alienării spirituale", cu ţelul vădit de a demonstra mai apoi că marxismul ar fi deja conţinut în creştinism şi că nu ar aduce faţă de acesta nimic nou [1]. Pe de altă parte prin încercarea de a degaja miezul etic al religiei creştine primitive din învelişul dogmelor teoretice care i s-au suprapus de-a lungul secolelor în care biserica a fost un instrument al claselor exploatătoare, Fuchs aduce un serviciu real acelor numeroase pături credincioase, indicîndu-le cu claritate şi pasiune un drum de ieşire din impasul etic în care se găsesc. El arată că duşmanul comunismului nu este religia ci capitalismul care reprezintă răul major şi pentru conştiinţa creştină adevărată.

O asemenea orientare a teologiei spre probleme de etică şi de sociologie în mod evident progresistă se datoreşte fără îndoială influenţei mereu crescînde a ideilor comunismului ştiinţific, care cunosc în zilele noastre o răspîndire enormă.

Bun cunoscător al istoriei eticii şi religiilor, E. Fuchs descrie în primele trei părţi ale lucrării sale lupta spirituală a omenirii pentru găsirea unui ethos corespunzător stării sociale a oprimaţilor, de la apariţia societăţii cu clase şi pînă în ajunul socialismului. Analiza factorilor dezvoltării istorice, cu mici excepţii, urmează o cale marxistă. Fuchs recunoaşte postulatul materialismului istoric formulat de Marx în *Prefaţa Criticii Economiei Politice* şi operează neîncetat cu el, atunci cînd face analiza raporturilor de forţe între clase şi pături sociale, sau cînd încearcă să dezvăluie forţele motrice ale dezvoltării societăţii în diferitele orînduiri. El acordă însă formei religioase a conştiinţei sociale, şi anume religiei creştinismului primitiv, un rol preferenţial faţă de celelalte forme ale conştiinţei sociale. „Iisus, scrie el, este răspunsul la soarta atît de contradictorie a omului... nu prin aceea că ar chema masele să creeze o nouă orînduire sau să desfiinţeze şi să învingă mizeria în mod revoluţionar, ci prin aceea că el zguduie oamenii pînă în străfundurile lor şi prin aceasta îi smulge din dependenţa faţă de orînduirea socială şi din ghiarele acestui destin distrugător", (p. 31).

E o iluzie convingerea aceasta a autorului că „starea de iubire şi de libertate interioară" ar smulge pe oameni din dependenţa reală faţă de condiţiile înrobitoare ale vieţii sociale. Atitudinea de iubire şi sentimentul de libertate nu au o valoare reală decît acolo unde condiţiile obiective şi situaţia economică şi socială le fac posibile şi necesare. Altfel ele rămîn vis sterp şi fugă de realitate, depăşire pe un plan fictiv, ideal a contradicţiilor existente.

Fuchs citează şi comentează just şi pătrunzător multe din textele marxiste referitoare la religie. Lipseşte însă o pătrun-

[1] Vezi în acest sens cartea R. P. Calvez, *„Marxisme et Christianisme"* recenzată de Maurice Caveing în nr. 86 din iunie 1957 al revistei *La Nouvelle Critique.*

dere deplină a semnificaţiei pe care o poartă formula lui Marx „opium pentru popor". Fuchs opinează pentru menţinerea religiei şi în condiţiile eliberării umane prin revoluţie socială. El denumeşte aceasta „principiul nădejdii" (vezi în acest sens şi cartea lui E. Bloch : *Das Prinzip Hoffnung*). Deşi recunoaşte că acest principiu s-a născut într-o epocă mult îndepărtată de cea în care visul despre o omenire liberă şi paşnică, trăind în fraternitate, avea să se realizeze, Fuchs conferă acestei constante a ethosului creştin o valoare indefinit viabilă, ca formă de evadare în lumea unei interiorităţi armonioase, dar total ineficace. Dacă marxismul poate admite prin negativă — că acest principiu avea un sens în trecut, cînd reflecta aspiraţiile unor pături incapabile de a-şi cîştiga în mod real independenţa, astăzi principiul creştin al nădejdii într-o lume viitoare, proiectarea în viitor a aspiraţiilor de mai bine nu poate avea un sens etic decît în raport nemijlocit cu o luptă concretă şi eficace pentru răsturnarea societăţii cu clase. În comunism, societatea care realizează libertatea umană în mod integral, religia va trebui să moară de moarte bună.

Una din ideile cele mai puternic reliefate în lucrare este aceea că sensul veritabil al religiei creştine s-a degradat pe măsură ce, de la comunităţile primitive (Ekklesia) care păstrau spiritul creştinismului iniţial, organizaţia bisericească a stabilit un compromis din ce în ce mai odios cu reprezentanţii claselor deţinătoare ale puterii politice, lumeşti. Comunităţile creştine erau formate, în timpul vieţii lui Christos, din lucrători nevoiaşi, ţărani goniţi de pe pămînturile lor, meseriaşi ruinaţi financiar. Scopul lor era ajutorarea reciprocă, îngrijirea bolnavilor, hrănirea bătrînilor şi a copiilor etc. Cu timpul însă, acestor comuniuni ale sec. I, li s-au suprapus organizaţiile episcopale, reunite în biserică, din care împăratul Constantin (324—337) făcu un sprijin oficial al imperiului său.

În evul mediu, ethosul creştin încă mai corespundea aspiraţiilor unei mase mari de oameni năpăstuiţi, ţărănimea descendentă din triburile germanice care-şi lucra singură pămîntul. Scindarea feudală a societăţii în ţărani şi mari posesori de pămînt, prinţi laici şi ai bisericii, subordonează însă tot mai mult puterii laice autoritatea bisericească. Biserica devine tot mai mult ierarhia menită să organizeze şi să justifice pe plan ideologic structura societăţii feudale, privilegiile de clasă, exploatarea, servajul. „În sens larg" ea cuprinde acum întreagă societatea încercînd să-i furnizeze un ethos unitar în toate problemele inclusiv cele ale vieţii practice. În acest sens, Fuchs emite ideea — inspirată din Sft. Thomas d'Aquino — că ruptura între viaţa interioară şi personală şi interesele practice ale ordinei exterioare, ale mecanismului impersonal, obiectiv, al vieţii sociale nu ar fi fost atît de accentuată în evul mediu. Afirmaţie cu totul falsă de vreme ce se recunoaşte rolul bisericii de a statua printr-o teorie funcţională a societăţii de care însuşi Thomas d'Aquino este în parte responsabil, inegalitatea de clasă şi lipsa de libertate. Biserica nu sancţionează decît egalitatea în sînul aceleiaşi clase. Şi rezultatul tensiunii, al conflictului de clasă în societatea feudală au fost răscoalele ţărăneşti care s-au purtat sub stindardul unor cerinţe religioase de adîncire a *Noului testament*. Mişcarea franciscană, Wycliff şi mişcarea Lollharzilor în Anglia, Jan Hus, Savonarola ş.a. sînt dovezi incontestabile ale faptului că învăţătura bisericii încetase să mai corespundă nevoilor maselor asuprite şi că ruptura ajunsese la maximum. Papalitatea, după cum arată convingător însuşi Fuchs, devenise un instrument al politicii de clasă a principilor şi regilor, în bună tovărăşie cu pătura cămătarilor, instrumentul lor financiar, şi pe care biserica îi condamnase de atîtea ori...

Mişcarea reformei ţinteşte tocmai în dărîmarea ordinei lumeşti nedrepte pe care biserica şi-o însuşise şi din respectarea căreia făcuse un principiu suprem. Perfecţio-

narea morală, răspunderea omului pentru sine însuşi, puritanism, activitate energică de muncă, iată cîteva din imperativele eticii lutheriene. Fuchs remarcă aici cu subtilitate că adîncimea răspunderii personale în etica lutheriană, nu se referă însă decît la sfera activităţii personale unde poporul german manifestă pînă în ziua de azi o mare conştiinciozitate, în timp ce în sfera treburilor publice era menţinut într-o timiditate şi lipsă de iniţiativă pe care abia societatea socialistă va trebui să le reeduce.

Mişcarea protestantă a avut un reprezentant de vază în Thomas Münzer, care nu se limita numai la o reformă a conştiinţei, ci cerea transformarea radicală a societăţii, căruia i-au lipsit însă mijloacele şi oamenii pentru a o îndeplini. Condiţiile nu erau încă coapte. Incetul cu încetul, mişcarea protestantă trece, pe de o parte, în mişcarea levelleri-lor din Anglia care formulează revendicări comuniste, iar pe de altă parte, în renunţarea la orice ţinută etică, în justificare cu orice preţ a succesului economic şi transformarea creştinismului într-o ipocrită mascare a egoismului burghez. Semnificative sînt pentru aceasta, cuvintele puritanului Richard Baxter: „dacă D-zeu îţi arată un drum pe care poţi în mod cinstit să cîştigi mai mult decît pe un altul, şi tu nu-l primeşti şi alegi drumul care-ţi aduce cîştig mai mic, păcătuieşti împotriva unuia din ţelurile chemării tale, şi îndrăzneşti să te măsori cu D-zeu..." etc. Una din căile cele mai „cinstite" de cîştig era, exact în acea perioadă, transformarea pămînturilor agricole în păşuni, faimoasele „enclosures" descrise de Marx în *Acumularea primitivă a capitalului.*

Analizînd de pe poziţii materialiste şi nu fără un oarecare simţ al dialecticii dezvoltarea complexă a societăţii în această perioadă, Fuchs ajunge la concluzia că religia devine în capitalism un simplu mod de justificare a unor stări de lucruri economice şi sociale, şi ca atare, o formă necorespunzătoare, falsificată, a conştiinţei sociale, cu totul incapabilă să mai servească drept armă pentru schimbarea revoluţionară a stării de lucruri existente. Este un merit incontestabil a lui Fuchs faptul că reuşeşte să vadă valori etice adevărate şi în afara celor creştine. Analizînd mai departe devenirea ethosului burghez, desprins din îngrădirea religioasă, el constată un progres real al concepţiilor etice prin umanismul renaşterii şi al sec. XVIII, în general prin ideologia „iluministă" a burgheziei ascendente.

„Sistemul egoist" a lui Th. Hobbes e tratat cu dispreţ, dar J. Locke, D. Hume şi A. Smith cu doctrina lor despre „binele tuturor prin binele fiecăruia", este apreciat în mod favorabil ca o tendinţă de a crea fericirea maximă pentru un număr cît mai mare de oameni. Fuchs scoate totuşi în relief aici limitarea şi egoismul burgheziei posedante, care se consideră doar pe ea însăşi drept „omenire".

Este remarcabilă lărgimea de vederi a autorului care îi permite să aprecieze pozitiv pe ateii d'Holbach şi Voltaire ca pe forţe spirituale care au contribuit la distrugerea societăţii feudale, la întărirea concepţiei materialiste despre lume şi la discreditarea eticii religioase. Un revoluţionar ca Rousseau e expus cu mult mai multă simpatie, pentru idealurile lui altruiste, pentru teoria educaţiei naturale.

Ideologia iluministă este privită în ansamblu ca o manifestare care nu e în stare să schimbe fundamentele vieţii sociale, în ciuda nobleţei idealurilor ei morale; Lessing, Schiller, Goethe, Kant sînt prezentaţi ca exponenţi ai unui mod subiectiv-personal sau abstract de a gîndi referitor la fericirea umană... „Ei nu văd niciodată, scrie Fuchs calea spre acţiune, spre activitatea socială constructivă în acest scop. Nici acest abstractism kantian, nici acest subiectivism al atitudinii estetice nu este modificat de toţi acei gînditori idealişti care încearcă să se apropie mai direct de realitatea forţei etice" (p. 85—86). Fichte, Schelling, Schleiermacher, deşi sînt puşi la un moment dat în situaţia de a acţiona ca oameni politici, nu sînt în stare să reflecteze

întreaga realitate socială în concepţia lor etică. Un Hegel se apropie mai mult de ea, înţelegînd munca drept acel factor care-l constituie pe om ca atare. Dar spiritul obiectiv, absolut care crează istoria, îl împinge spre raţionalizarea reacţionară a existentului. Revolta lui Kierkegaard împotriva cerinţelor spiritului absolut sau pesimismului Schopenhauerian nu salvează nimic ; împing, dimpotrivă, spre o şi mai adîncă reacţiune. Nietzsche al cărui merit este de a fi criticat inconsistenţa eticii oficiale şi egoismul comod al burgheziei, bisericii şi filozofilor, de a fi recunoscut clar „goliciunea forţelor timpului său", nu face însă decît să mitologizeze forţa brută şi prin aceasta serveşte drept sursă de inspiraţie fascismului. Aprecierea existenţialismului, chiar creştin (Jaspers) coincide în mare cu aceea a lui G. Lucacs *(Die Zerstörung der Vernunft)*, pe care autorul îl citează.

In paragrafele intitulate *Karl Marx şi ethosul materialismului dialectic* şi *Dialectica între creştinism şi marxism*, urmărim o analiză a noţiunii de „înstrăinare" devenită punctul de atracţie al tuturor analizelor marxismului de pe poziţiile altor ideologi. Fuchs nu se îndepărtează însă de la interpretarea justă a fenomenului ca unul în primul rînd de natură economică, deşi nu neglijează şi latura lui etică. „Cel care a înţeles că aici nu este vorba numai de mîncare şi băutură şi de problema muncii, adică de faptul dacă forţele creatoare ale oamenilor vor deveni mărfuri, şi, ca valori băneşti, vor trebui să se distrugă în ele înşile sau nu, acelaşi ştie că, după K. Marx, nici o eliberare „politică", nici o „democraţie" nu face ceea ce este hotărîtor" [1] (p. 94). Numai revoluţia socialistă care face din proletariat stăpînul mijloacelor de producţie ale societăţii moderne este în stare să schimbe condiţiile de autoînstrăinare a existenţei omeneşti. Fuchs descrie apoi drumul transformării revoluţionare a societăţii pînă la izbînda definitivă a proletariatului. In munca de construire a societăţii noi sînt necesare abnegaţia, răbdarea care lucrează şi ştie să aştepte pînă cînd rezultatele devin vizibile ; un exemplu de etică practică în acest sens ni-l oferă oamenii sovietici. Ce loc ocupă religia în acest proces ? Aici stă esenţialul *delimitărilor* şi rezervelor autorului faţă de marxism. El admite în mod deschis că în perspectiva acestui ţel social şi pentru drumul revoluţionar menit să ducă la el, *religia nu are nici un rol pozitiv*"... Religia creştină este un factor al vieţii conştiente care s-a format în trecut, în condiţii istorice diferite şi a devenit în virtutea aceleiaşi dezvoltări istorice o justificare a unei lumi nedrepte dar în acelaşi timp un mijloc de consolare al oamenilor faţă de amărăciunile acestei lumi. Fuchs susţine cu tărie ideea că ceea ce este esenţial în creştinism nu sînt instituţiile, ritualul, dogmele, forme exterioare care apar ca esenţiale marxiştilor fiindcă sînt elementele care opun rezistenţă făţişă acţiunilor lor, dar care în realitate nu sînt decît o formă falsificată, degenerată a creştinismului veritabil. Esenţa adevărată a creştinismului o constituie, după Fuchs, ethos-ul bunătăţii, blîndeţii, respectului faţă de om şi femeie, spiritul egalităţii şi echităţii morale, al solidarităţii umane etc., opusul cărora sînt sălbăticia, egoismul aviditatea, cupiditatea, dorinţa de putere, orgoliul exploatatorilor.

Exclusiv în măsura în care instituţiile religioase, biserica, au făcut sau fac apel la aceste norme etice inerente duhului maselor muncitoare asuprite, în acea măsură păstrează o oarecare trăinicie şi valabilitate.

Pe această bază etică şi combătînd vehement alianţa bisericii cu forţele politice retrograde în vederea menţinerii exploatării, se poate realiza acordul, uniunea comuniştilor şi creştinilor.

Fără îndoială că marxismul nu respinge integral orice etică a trecutului, numai

[1] In acest sens revoluţia franceză n-a fost decît o eliberare din lanţul vechi pentru îmbrăcarea unor lanţuri noi, cele ale exploatării economice de clasă, ale burgheziei.

pentru că ea nu exprimă în mod direct poziția de clasă și interesele proletariatului. Continuitatea idealurilor umanitare și progresiste de-a lungul veacurilor s-a realizat între altele și prin forma morală a conștiinței sociale și prin etica claselor asuprite sau a claselor purtătoare, într-un anumit moment istoric dat, a progresului social. Creștinismul, a avut la origine un incontestabil conținut etic și meritul lui Fuchs este tocmai de a se orienta spre acest conținut și nu spre forma speculativ-teologică a creștinismului. Acest conținut a apărut istoricește ca o morală a unor pături asuprite, chiar dacă nu cele mai asuprite, din societatea sclavagistă, păstrîndu-și în continuare valabilitatea deși nu integral, pentru orice clasă neexploatatoare. Analiza concretă a acestor norme și idealuri etice, valorificarea sau răspîndirea lor de pe pozițiile clasei muncitoare este încă o sarcină de viitor a eticii marxiste.

In ceea ce-l privește pe E. Fuchs, el identifică în mod nejustificat, idealurile etice creștine cu cele marxiste. „Marxismul și Iisus Christos sînt ambii un protest pasionat împotriva zdrobirii ființei omenești de către societatea existentă care lasă omul să cadă pradă „înstrăinării" (p. 100), identificare forțată, cu un vădit sens anistoric, care trece prea ușor peste modul în care protestul este realizat de creștinism — duhul supunerii, blîndeței, nonviolența — și cel al marxismului revoluționar — răsturnarea cu forța a societății care zdrobește pe om.

Fuchs identifică și lupta de clasă cu „păcatul originar"! E drept într-un mod mai mult simbolic, figurativ. Totuși și această identificare șterge deosebirea calitativă între atitudinea practică a creștinului și a marxistului. Primul va vedea în ea în orice condiții, un rău etern, în timp ce cel de-al doilea vede în lupta de clasă un rău trecător, dar necesar în vederea propriei lui desființări. Fuchs nu ocolește însă dificultatea reală a problemei, și oricît de paradoxală ar putea părea pentru un creștin atitudinea aceasta, el cere creștinilor să se alăture luptei de clasă a proletariatului, să lupte pentru „desființarea păcatului prin păcat". „Aveam o extrem de bună conștiință și o mai avem, spune el, nu fără o amară ironie, cînd „autoritățile" reprimau mișcarea revoluționară a proletariatului. Dar desfășuram o puternică agitație împotriva celor care făceau apel la forță în numele omenirii suferinde..." „Individul trebuie, în asemenea situații, să aleagă drumul care i se pare cel mai puțin încărcat de păcat: folosirea forței, acolo unde este vorba de eliberarea omenirii" (p. 103). De altfel el subliniază în mod just că „nici o dată Lenin sau comuniștii nu au văzut această luptă (ascuțită de clasă — *n.n.*) ca o bucurie, ca un țel în sine, sau ca un prilej de exercitare a forței". Pe de altă parte, Fuchs se raliază cu simpatie activă eforturilor lagărului păcii pentru soluționarea pașnică a problemelor internaționale în litigiu. „Prin vină și păcat trebuie să căutăm drumurile care vor diminua păcatul în viața socială. Azi, căutăm aceste drumuri ale unei noi orînduiri împreună cu marxiștii. Și nu este întîmplător aceasta, ci un rezultat istoricește inteligibil. Este o chestiune vitală pentru noua orînduire ca ea să se instaureze pe cale pașnică" (p. 104). Cu aceste cuvinte lipsite de echivoc, se încheie partea consacrată raporturilor dintre creștinism și marxism.

In al 4-lea și ultimul capitol al cărții sale, *Iisus și orînduirea socială modernă*, Fuchs tratează cîteva probleme filozofice generale, cum ar fi aceea a libertății în fața determinismului cosmic și a teoriei religioase a predestinării, problemă în care optează pentru libertatea și răspunderea individuală, opuse determinismului mecanicist și fatalismului lutherian („omul este un animal călărit fie de D-zeu fie de diavol" — Luther). Totuși, deși cere în mod justificat afirmarea libertății și răspunderii morale a omului pentru actele sale, Fuchs concepe libertatea nu ca o realizare a ethos-ului, practic, ca o decizie activă a conștiinței participante la viața socială pe baza înțelegerii necesității, a legilor ei, ci ca pe un act

transcendental faţă de această necesitate : „Cînd vorbim despre libertate avem în vedere mai ales faptul că fiinţa noastră empirică e capabilă să depăşească lanţurile sale şi să servească unei fiinţe mai înalte" (p. 110).

Incercînd să răspundă problemei filozofice fundamentale, Fuchs adoptă o atitudine de compromis, pe de o parte el acceptă existenţa unei realităţi obiective, exterioare, independentă de conştiinţa care gîndeşte, dar proclama această realitate creaţia unui D-zeu. El susţine posibilitatea unei disjuncţii între credinţa religioasă şi atitudinea materialistă sau idealistă, cu care marxiştii nu pot fi în nici un caz de acord. Trebuie subliniat ca pozitiv accentul pe care Fuchs îl pune pe obligativitatea pentru creştini de a înţelege însemnătatea hotărîtoare a factorilor materiali care determină viaţa noastră socială. Pe de altă parte însă poziţia lui devine contradictorie în afirmarea „chemării" lui Christos, ca un principiu suprem.

Dar de pe poziţii fideiste, o coherenţă superioară e fără îndoială imposibil de realizat. Important este de relevat că în ceea ce priveşte materialismul istoric, Fuchs caută să se situeze pe poziţii marxiste : demascînd de pildă cu curaj pretenţiile absurde ale bisericii „de a se hrăni cu *Evanghelia*". Ei cred (creştinismul bisericesc — *n. n.*) pe deplin serios că se situează cu *Evanghelia* lor pe deasupra condiţionărilor şi luptelor sociale — tocmai fiindcă se află într-o poziţie financiară asigurată. Trebuie însă doar constatat, cît de repede se schimbă această atitudine cînd dispare această poziţie asigurată şi biserica devine şi ea pradă nevoii..." (p. 124). Acest adevăr este desigur revelant pentru concepţia etică expusă. Deşi ca filozofie generală Fuchs este un creaţionist, concluziile lui practice vin în sprijinul marxismului şi sînt o dovadă a adevărului stringent al materialismului istoric, care se impune şi unui credincios.

Concretizînd, în ultimele paragrafe, ideea luptei pentru o realitate *pămînteasca* fericită, Fuchs arată că adevăratul creştin este obligat să ia poziţie *partinică* pentru o orînduire economică şi socială mai dreaptă. Partidul Comunist îi apare în acest sens ca o comuniune corespunzătoare ţelurilor etice creştine, în care domneşte „spiritul creştin al răspunderii fiecăruia pentru toţi ceilalţi şi a tuturor faţă de întreaga omenire" (p. 148).

Ridicîndu-se încă o dată cu putere împotriva rutinei formelor bisericeşti, golite de orice conţinut etic şi de orice responsabilitate social-umană, autorul cheamă în final lumea creştină la colaborare pe toate tărîmurile în spiritul fraternităţii, ajutorului reciproc şi al respectului faţă de om, şi cu scopul eliberării omenirii de orice exploatare. „Nu creştinii, spune el în încheiere, ci Marx şi Engels au fost primii care au arătat lumii în ce fel arată lumea, văzută cu ochii exploataţilor ; dacă creştinii ar înţelege aceasta, ar înţelege că marxismul oferă mijloacele şi puterea pentru înfrîngerea acestei mizerii materiale şi spirituale. Ar dispărea atunci prăpastia adîncă care separă lumea creştină de lumea marxistă, într-un efort comun de depăşire" (p. 183).

Printre alte forme ideologice cu conţinut etic, creştinismul îşi poate aduce contribuţia lui la mişcarea socială a contemporaneităţii, cu condiţia eliberării de învelişul lui dogmatic reacţionar.

Cartea lui Fuchs în această lumină reprezintă un aport preţios cauzei ralierii lumii creştine la lupta politică şi economică dusă de comunişti pentru socialism şi pace. Demonstrînd posibilitatea unităţii de acţiune politică a comuniştilor şi creştinilor în vederea acestor ţeluri ea este un document care ilustrează fenomenul tot mai frecvent în ultimul timp al orientării sociale a religiilor.

I. Mărculescu-Hurduc

Din cărţile primite în ultima vreme la redacţie

Istoria Filosofii [Istoria filozofiei] I, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moscova, 1957.

Sovremennî subiectivnî idealizm, kriticeskie ocerki [Idealismul subiectiv contemporan, eseuri critice], Gos. izd. polit. literat., Moscova, 1957.

B. Bîhovski, *Osnovnîe tecenia sovremennoi idealisticeskoi filosofii* [Curentele principale ale filozofiei idealiste contemporane], Izdatelstvo „Znanie", Moscova, 1957.

Categorii materialisticeski dialektiki, pod. red. M. M. Rozentalia, i G. M. Straksa [Categoriile dialecticii materialiste, sub redacţia lui M. M. Rozental şi G. M. Straks], Gospolitizdat, Moscova, 1956.

Rol narodnîh mass i licinosti v istorii [Rolul maselor populare şi a personalităţii în istorie], Gos. izd. polit. literat., Moscova, 1957.

S. Chatterjee i D. Datta, *Vsedenie v indiiskuiu filosofiu* [Introducere în filozofia indiană, trad. din engleză], Izdatelstvo inostrannoi literaturî, Moscova, 1955.

V. V. Vanslov, *Problema prekrasnogo* [Problema frumosului], Gospolitizdat, Moscova, 1957.

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 7-e édition [Vocabular tehnic şi critic de filozofie, ed. a 7-a], Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique* (2 vol.) [Manual de bibliografie filozofică], Paris, Pr. Un. de France.

A. De Coninck. *L'Analytique transcendentale de Kant,* tome premier [Analitica transcedentală a lui Kant], Publications Universitaires de Louvain — Editions Béatrice Nauwelaerts, Paris, 1955.

G. Berkeley, *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous* [Trei dialoguri între Hylas şi Filonous], Berlin, Akad. Verlag, 1955.

Campanella, *Der Sonnestaat* [Cetatea soarelui], Berlin Akad. Verlag, 1955.

Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates* [Amintiri despre Socrate], Berlin Akad. Verlag, 1955.

E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* [Filozofia budismului], Berlin Akad. Verlag, 1956 (2 vol.).

W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garanţii ale armoniei şi libertăţii], Akad. Verlag, 1955.

Todor Pavlov, *Osnovoto v ucenieto na I. P. Pavlov v svetlinata na dialekticeskia materialism,* Izd. na Bîlgarsk. Acad. Nauk [Esenţa învăţăturii lui I. P. Pavlov în lumina materialismului dialectic, Ediţia academiei de ştiinţe bulgare], Sofia, 1956.

A. Iliev, *Estetika,* Ed. de stat „Nauka" i izkustvo, Sofia, 1955.

DIN CERCETĂRILE BIOTEORETICE DE PESTE HOTARE

Progresele biologiei moderne deschid filozofiei ştiinţelor naturii o problematică esenţial diferită de cea a „naturfilozofiei" din epoca lui Schelling; aşa de pildă, prin constituirea ecologiei ca ştiinţă aparte în cadrul ştiinţelor biologice, prin acumularea unui material factic imens despre complicatele relaţii dintre organisme şi condiţiile lor de existenţă, s-au pus bazele ştiinţifice necesare pentru rezolvarea unor probleme de psihologie animală. Zoologia sistematică modernă, genetica populaţiilor şi fiziologia, operînd din ce în ce mai mult cu procedeele statisticii matematice, oferă un domeniu nou pentru aplicarea logicii matematice. Cunoaşterea mai profundă a variabilităţii speciilor şi a evoluţiei vieţii din timpurile geologice trecute, permit încercarea delimitării particularităţilor legilor biologiei faţă de legile fizicii şi chimiei. Cercetarea acestor probleme bioteoretice este una din preocupările gîndirii filozofice actuale. Ne propunem să analizăm cîteva materiale referitoare la aceste probleme apărute în periodicele filozofice din străinătate.

Despre aplicarea simbolisticii logicii matematice pentru definirea unor noţiuni ale biologiei

Ştiinţele biologice nu dispun de un aparat logistic propriu. Ele folosesc metodele logicii formale şi dialectice pentru delimitarea şi definirea abstracţiunilor elaborate prin inducţie. Se pare însă că unele noţiuni, prin caracterul conţinutului lor, ar permite utilizarea aparatului logic specific matematicii. Este vorba de aspectele cantitative ale fenomenelor biologice. Logicienii polonezi, *M. Kokoszyńska, T. Kubiński* şi *J. Slupecki,* întreprind o tentativă originală în această direcţie [1].

Într-un studiu amplu, autorii îşi propun să determine, cu ajutorul simbolurilor logistice, unele noţiuni din ştiinţele biologice, urmărind problema dacă acestea reprezintă clase de abstracţiuni ale obiectelor sau sînt construcţii logice ale intelectului, deci încearcă abordarea problemei laturii ontologice a noţiunilor pe cale logică, nu empirică. Ca temă, s-au ales noţiunile de „grupă sanguină", „fenotip" şi „genotip". Acestea sînt noţiuni complexe, definiţia lor în ştiinţele particulare respective referindu-se la un număr mare de elemente, de proprietăţi. Autorii încearcă formularea unor definiţii logice prin abstractizarea din suma de proprietăţi ale unor atribute, noţiunile devenind astfel mai simple ca definiţie.

Elementele de specialitate pentru problema determinării noţiunii de grupă sanguină sînt utilizate de autori din publicaţiile fiziologului prof. Hirschfeld din Wrocław. Cele patru grupe (O,A,B,AB) sînt determinate pe baza relaţiei de nean-

[1] *Zastosowanie pojęć logiki matematycznej do wyjaśniania niektórych pojęć przyrodoznawstwa. Studia logica,* Poznan, 1956, tom. IV, p. 155—211.

tagonism. Abstractizînd diversele modalități ale reacției chimice dintre serul sîngelui unui om și globulele sîngelui altui om (reacția de aglutinare), autorii le exprimă prin relația

$$x \; R \; y$$

(a se citi: sîngele x nu este antagonist față de sîngele y, atunci și numai atunci cînd serul sîngelui x nu aglutinează globulele sîngelui y și vice-versa).

De ex. grupele AB și O se determină în modul următor:

$$x \varepsilon AB \equiv \prod_{y} (x \; R y)$$

(Sîngele aparține grupei AB atunci și numai atunci cînd serul său nu aglutinează globulele nici unui alt sînge).

$$x \varepsilon O \equiv \prod_{y} (y \; R \; x)$$

(Sîngele aparține grupei O atunci și numai atunci cînd globulele sale nu sînt aglutinate de serul altui sînge).

Notînd cu x sîngele analizat, cu G grupa, iar cu x_1, x_2, etc. sîngele oamenilor cu grupa cunoscută, autorii formulează pentru cele patru grupe sanguine clasele de abstracțiuni de mai jos:

$$x \varepsilon G_1 \equiv x \; R \; x_1$$
$$x \varepsilon G_2 \equiv x \; R \; x_2$$
$$x \varepsilon G_3 \equiv x \; R \; x_3$$
$$x \varepsilon G_4 \equiv x \; R \; x_4$$

(a se citi: sîngele persoanei x aparține atunci și numai atunci grupei G_1 dacă nu este antagonist cu sîngele persoanei x_1 etc.).

S-a stabilit astfel prin procedeul logistic, caracterul de clasă de abstracțiune al noțiunii de grupă sanguină, dovedind prin aceasta fundamentul său real — obiectiv.

Procedee similare se aplică și noțiunilor mult controversate de „fenotip" și „genotip". Și aici, autorii, abstractizînd componentele, delimitează aceste noțiuni ca clase de abstracțiuni. De pildă în cazul genotipului, relațiile logistice se construiesc pe baza a două componente ale noțiunii: caracterul „cerințe față de condițiile de existență" și caracterul „concentrat" (ereditatea individului, rezultată în urma asimilării în cursul istoriei speciei, a influențelor mediului).

Credem că încercarea autorilor polonezi, prin originalitatea problemei, merită să fie comentată și verificată atît de logicieni, cît și de geneticieni. Considerînd, în determinarea noțiunii de genotip factorul istoric drept determinant pentru natura reacției individului față de mediu, autorii se situează pe un punct de vedere diferit de cel al încercărilor de aplicare al logisticii la concepția genotipului fundamentat pe gene imuabile. Străduința întregului articol se îndreaptă spre afirmarea prin argumente logice a ideii obiectivității noțiunilor de „grupă sanguină", „fenotip" și „genotip".

Locul animalelor în cosmos

În subtitlul nostru, căutăm să concentrăm esența problemelor dezbătute în paginile revistei internaționale de științe umaniste editate de U.N.E.S.C.O. de către articolul lui Raymond Ruyer[1]. Autorul se străduiește să definească locul animalelor în Umwelt-ul lor, în comparație cu omul și abordează aspectul teoretic al unor probleme actuale din biologie ca de ex.: adaptarea la mediu, originea și evoluția omului, instinctul.

Studiul comparativ al omului cu animalele nu este efectuat de autor pe un plan anatomic ci la nivelul vieții psihice, procedeu după părerea noastră nu tocmai potrivit, deoarece între gîndirea omului, proprietate a scoarței cerebrale la un anumit nivel de dezvoltare și activitatea nervoasă a animalelor, există o întreagă etapă isto-

[1] *Domaine animal et monde humain*, Diogène, nr. 18, Avril, 1957, p. 37—51.

rică de dezvoltare. Autorul aplică animalelor aceleași norme gnoseologice ca și omului, ceea ce considerăm a fi o transpunere arbitrară, nejustificată. Se pare că la baza articolului stă ideea că omul se deosebește de animale înainte de toate prin posesiunea unui sentiment religios și a curiozității pentru cunoașterea stelelor. De aceea autorul se ridică vehement împotriva proclamării de către Auguste Comte a necesității de a abandona studiul astronomiei, a limitării științei la explorarea planetei noastre. Sîntem de acord că ideea lui Comte era și trebuie să fie sortită de a rămîne o vox clamantis in deserto, dar nu putem fi de acord cu poziția de pe care Ruyer îl critică pe Comte, deoarece istoria științei ne arată că nu religia, ci necesitățile vieții — navigația, prezicerea vremii etc. — au provocat în ultimă instanță dezvoltarea astronomiei. Arătînd că omul, datorită sentimentului religios, depășește sferele planetei, iar animalul, neposedîndu-l, rămîne redus ca orizont la Umwelt-ul său biologic, autorul încearcă explicarea acestui fenomen.

Principala afinitate între om și animale se pare că nu constă pentru Ruyer în afinități morfo-fiziologice. Autorul vede în studiul zoologiei o necesitate sub aspect etiologic, chiar dacă s-ar dovedi existența unei diferențe esențiale între om și animale. El spune că „nimic nu demonstrează absența anumitor limitări sau canalizări ale celor mai rafinate culturi umane, scoborîndu-se pînă la origini zoologice" (p. 41). Această vulgarizare a originii culturii și confuzia dintre acțiunea legilor biologice și sociale, este argumentată prin raționamente izvorîte dintr-o fantezie „naturfilozofică": limbajul oamenilor ar proveni din obiceiul maimuțelor de a „pălăvrăgi". Dar dacă omul ar deriva din felide — își imaginează Ruyer — și nu din primate, cuvîntul n-ar avea o însemnătate atît de mare; zeul suprem ar fi Grifonul și nu Logos-ul, iar „oamenii — felini" ar lupta pentru dreptul liber de a se lupta între ei! Este aici credem un fel de darwinism social, o explicare a unui fenomen eminamente social, civilizația, prin comportamentul natural al strămoșilor animali ai omului, comportament despre a cărui ereditate antropologia nu aduce și nu poate aduce dovezi. Regretul autorului după legea junglei are răsunetul unor concepții prea puțin umaniste, ce amintesc „filozofia" partidului nazist. Ruyer își imaginează împreună cu Clarence Day civilizația descendenților tigrului și panterei: *sublimă ca arta asiriană, grațioasă ca jocul* tinerelor pisici. Lăsăm la aprecierea cititorului să decidă ce este *mai sublim*: caracterul umanist al civilizației eline, leagăn al umanismului renașterii, sau basorelieful leoaicei rănite? Este oare jocul pisicilor mai plin de grație decît cîntecele de dragoste a lui Heine, muzica pentru *Ucenicul vrăjitor* de Paul Dukas, *Venus dormind* de Giorgione?

După considerațiile de filozofia culturii privită prin prisma zoologiei, Ruyer se oprește asupra unei „afinități gnoseologice" între animale și om. În mod cu totul arbitrar, instinctul animalelor este declarat de natură „metafizică", o cheie ce-i permite animalului să depășească observația brută și să ajungă „la cunoștințe extrem de profunde" la „cea mai intimă natură a lucrurilor". Iată cum o ființă chiar lipsită de emisfere cerebrale, poate pătrunde prin instinct în însăși „esența lucrurilor".

Raționamentele speculative ale autorului nu se opresc aici; identitatea mai sus amintită între rațiune umană și instinct animal este „completată" de o deosebire ce dezleagă enigma areligiozității animalului. Pentru animal, în spatele faptului brut se ascund numai „temele specifice ale vieții sale organice" și de aceea el nu e decît un „pozitivist" fără religie. Dar omul vede în esența lucrurilor o putere (*„Puissance"*) și un sens autonom (*„Sens autonome"*), de aceea este religios. Dar autorul depășește limitele oricărei fantezii științifice, atunci cînd printr-o simplă declarație „răstoarnă" întreaga biologie. După Ruyer, nu animalul se adaptează la mediu, ci

dimpotrivă omul este acela care i se supune, nu-l supune.

Nouă ne par ciudate speculațiile idealiste de filozofia naturii, argumentele neștiințifice ale autorului, cu atît mai mult ale unui autor care recunoaște evoluția omului prin muncă și rolul uneltelor în antropogeneză. Construcțiile logice ale lui Ruyer ne amintesc de o eră apusă din istoria filozofiei, de epoca în care filozofii idealiști rezolvau prin raționamente speculative problemele științelor naturii. Intreg tonul articolului amintește de aforismele biologice a lui Schopenhauer și gratuita sa sentință: „animalul trăiește așa cum vrea".

Despre particularitățile legilor biologice

Este clar că recunoașterea principiului materialist-dialectic despre obiectivitatea legilor naturii nu implică nicidecum acceptarea identității dintre legile materiei vii, și nevii, ci dimpotrivă reclamă delimitarea acestor legi și descoperirea specificului lor. Este vorba de a găsi diferența dintre conținutul obiectiv al categoriilor „lege biologică" și „lege fizică", fără a pierde din vedere faptul că ambele reprezintă două variante deosebite ale categoriei „lege a naturii". O asemenea problemă caută s-o rezolve Olof Klohr în paginile organului filozofilor din R. D. Germană[1].

Autorul își rezumă concluziile prin șapte „teze". Aceste teze reprezintă concluziile rezultate din analiza faptelor biologice, și discutarea unor concepții biologice, autorul combătînd cu argumente serioase diverse interpretări idealist-subiective ale biologiei.

O. Klohr pornește de la faptul obiectiv al existenței unui număr mare de cazuri, de fenomene întîmplătoare (variabilitatea individuală) în natura vie. Cauza variabilității indivizilor biologici ar fi „numărul mare de contingențe condiționate de acțiunea complexă a multor factori și legi" (teza I). Constatînd acest fenomen real, se pune întrebarea: pot fi considerate procesele biologice drept fenomene obiective, de vreme ce numărul mare de cazuri întîmplătoare aduce impedimente serioase în calcularea modalității lor de desfășurare în viitor? Klohr arată că punctul de vedere al unor concepții idealiste din filozofia naturii, după care existența obiectivă a lucrurilor și relațiilor din natură ar depinde de capacitatea subiectivă a omului de a le prevedea, nu este conform cu realitatea, deoarece el consideră un proces subiectiv, — raționamentele logice — nu ca reflectare a unor relații obiective, ci dimpotrivă, conferă în mod aprioric acestuia calificativul de obiectiv lăsînd fenomenul natural să devină o reflectare (teza a 2-a).

Relația dintre istoric și logic în biologie, este tratată de autor cu totul original, în analiza problemelor teoretice ale dezvoltării istorice a regnului animal. Modalitatea explicativă a filogenezei este împiedicată de imposibilitatea verificării concluziilor prin experiment, condițiile de laborator neputînd concentra și reproduce un proces de milioane de ani durată. De asemenea, descoperirea relațiilor reale dintre filogenie și ontogenie este serios afectată de diferențele în gradul posibilităților de cunoaștere: în timp ce observația și experimentul permit cunoașterea dezvoltării embrionare în toate detaliile sale, dezvoltarea filogenetică poate fi cunoscută doar în linii mari, aci cazurile concrete cunoscute fiind infime față de cazurile concrete existente. Autorul vede în aceste dificultăți una din diferențele dintre legile biologiei pe de o parte, ale matematicii, fizicii și chimiei pe de altă parte, aceste științe necunoscînd dificultăți de acest gen. Autorul arată că prin completarea concluziilor paleontologiei cu acele ale sistematicii, embriologiei și anatomiei comparate, deci îmbinînd metoda inductivă și deductivă, reprezentărilor despre filogeneză li se im-

[1] *Besonderheiten der Gesetze der Biologie, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 5, Hf. 3/1957, p. 313—326.

primă un mare conținut de adevăr, Klohr combate concepția cunoscutului zoolog german Ludwig Plate care considera filogeneza „o știință pur speculativă"; momentele de incertitudine, proprii metodei istorice, nu trebuie confundate cu speculațiile gratuite. Sînt discutate și criticate concepțiile lui Oskar Hertwig despre o pretinsă diferență între modalitatea explicativă naturalistică și istoric-filozofică, reflectarea probabilă a filozofiei neo-kantiene a lui Windelband și Rickert. Autorul îl citează pe Max Hartmann, ca adept al punctului de vedere just despre unitatea principială a metodei istorice pentru toate științele. Teza a 3-a subliniază caracterul de incertitudine și uneori de ipoteză imprimat cunoașterii de natura istorică a obiectelor biologice. Autorul arată că dezacordul între faptul istoric și reflectarea sa logică, denotă numai lipsa unei reflectări absolute a proceselor biologice de către noțiuni. Caracterul aproximativ al noțiunilor despre faptul istoric nu poate servi drept argument împotriva obiectivității legilor biologice deoarece „în momentul în care noțiunea și realitatea organică s-ar acoperi absolut, s-ar termina cu dezvoltarea" (Engels). Din cauza istoricității pregnante a obiectelor biologice, experimentul biologic reprezintă un grad mai mare de dificultate, dar nu diferă principial de cel fizic sau chimic (teza a 4-a).

Referindu-se la raporturile dintre biologie și matematică, autorul critică tendințele de matematizare absolută a biologiei și părerea lui Adolf Meyer *(Naturphilosophie auf neuen Wegen,* 1948), după care valoarea obiectivă a legilor biologice ar depinde de conținutul lor în realități matematice. Klohr consideră pe drept cuvînt că rolul matematicii în științele speciale constă în sezisarea laturilor cantitative ale fenomenelor naturii și deci în cazul biologiei, elementul cantitativ trebuie subordonat celui calitativ. Dezvoltarea istorică fiind în primul rînd o modificare de calități, fenomenele sale ar putea fi cu greu reprezentate prin formule. Realitățile matematice, în cazul exprimării filogenezei, nu pot înlocui cuvintele. Klohr conchide că rolul mai mic jucat de matematică în modalitatea de reprezentare a legilor biologice față de cele fizice, nu diminuează cu nimic exactitatea cunoștințelor (teza a 5-a). Excepții absolute nu există (teza a 6-a).

Rezumînd considerațiile mai sus expuse, autorul conchide că nu există nici un temei de a nega cunoștințelor biologice exactitatea lor (teza a 7-a).

Bogdan Stugren (Cluj)

ASPECTE DIN MIȘCAREA FILOZOFICĂ ITALIANĂ

In anii de după cel de-al doilea război mondial, în mișcarea filozofică și culturală a Italiei s-au produs și se produc tot mai multe transformări, legate de falimentul concepțiilor idealiste ale lui Croce și Gentile, de creșterea influenței marxismului, de sporirea prestigiului partidului comunist italian. De mai bine de zece ani o nouă generație de intelectuali marxiști duce activitatea susținută de renovare a orientării culturale și filozofice avînd ca scop depășirea orizontului strîmt clădit de dominația de o jumătate de veac a idealismului, al cărui rol antiprogresist a fost îndeajuns dovedit de desfășurarea evenimentelor politice și ideologice.

Caracterul înnoitor al marxismului, către care se simt atrași din ce în ce mai mulți intelectuali italieni, aduce un suflu înviorător, care exercită o influență binefăcătoare și asupra filozofilor ce se mențin încă pe poziții idealiste. Noile condiții eco-

nomice, politice și social-istorice care trezesc la viață politică și culturală mase din ce în ce mai mari de oameni, ridicînd necontenit în fața intelectualității italiene probleme noi, legate de cea mai stringentă actualitate, progresele continui ale științelor naturii, noul climat spiritual creat sub influența răspîndirii marxismului, pun cu acuitate chestiunea depășirii învechitelor și sterilelor teorii idealiste, reconstruirii filozofiei (și în general culturii) italiene pe baze noi.

In mișcarea filozofică italiană acest nou suflu a cuprins atît intelectualitatea care se situează deschis pe pozițiile marxismului, militînd pentru reînnoirea filozofiei pe baze științifice, materialist-dialectice, cît și cercuri largi de intelectuali, adepți încă ai concepției idealiste despre lume, care încearcă o renovare în cadrul filozofiei idealiste, pe care urmează s-o epureze de idei perimate, adaptînd-o noilor împrejurări. Fără îndoială că atracția marxismului se exercită și asupra lor, așa explicîndu-se faptul că, de multe ori, ei simt nevoia să apeleze la teze ale marxismului, fără a-l accepta întru totul și fără a adera formal la el. Cele două linii în mișcarea de reînnoire filozofică au de aceea — în ciuda deosebirilor profunde de concepție — unele interferențe, ele căutînd să răspundă, *în moduri și cu mijloace diferite*, imperativelor sociale și culturale ale epocii.

Discuția, urmată de dezbateri, care a avut loc la Florența în aprilie 1956 sub îngrijirea prof. Abbagnano, la care s-au analizat și criticat o serie de categorii ale istoriografiei filozofice idealiste de către E. Garin, M. Dal Pra și E. Paci, s-a ținut, tocmai în spiritul acestei acțiuni renovatoare în plină desfășurare. Vom folosi amplul studiu al lui Paolo Rossi *Asupra istoriografiei filozofice italiene*[1] și pe cele ale lui Giuglio Preti *Continuitate și „esențe" în Istoria filozofiei*[2], publicate în *Rivista critica di storia della filosofia*, în lipsa referatelor filozofilor mai sus citați.

Efortul de reînoire ce se produce în domeniul istoriografiei filozofice, ca și în celelalte domenii ale cercetării filozofice de toate speciile, a cărei necesitate o preconizase încă Gramsci, în scrierile sale, se face în sensul extinderii domeniului cercetării și găsirii de noi direcții, schimbării metodologiei, a punctelor de vedere critice, a conceptelor și categoriilor istoriografice de cercetare.

Referatele, discuțiile, cît și amplul studiu al lui Rossi, critică în mod just limitele și lipsurile idealismului lui Croce și Gentile, precum și concepția lor istoriografică care a exercitat o serioasă influență asupra cercetării istoriei filozofiei în Italia. Sarcina în curs de înfăptuire este elaborarea unei noi concepții și metodologii în istoria filozofiei.

Pe bună dreptate arată Paolo Rossi că cercetările în domeniul istoriografiei filozofice făcute sub influența idealismului lui Croce și în special a actualismului lui Gentile, s-au dovedit în esență nefructuoase, în ciuda unor merite mai mult sau mai puțin izolate ale cercetării întreprinse de către Croce și Gentile. Lipsurile și limitele concepției și metodologiei istoriografice idealiste sînt cauzele nefecundității cercetării istorice, a cărei calitate apare — după Rossi — inferioară chiar în raport cu modul descriptiv și „obiectiv" al cercetărilor istoriografice pozitiviste. După părerea sa aceste limite și lipsuri constau în următoarele: istoria omenirii, inclusiv cea a filozofiei, este redusă la istoria spirituală, la o istorie logică care se dezvoltă în mod necesar în afara spațiului și timpului; istoria filozofiei se studiază într-un mod abstract, independent de studiul realității istorice concrete, a problemelor ridicate de epocă, și de oamenii reali, creatori ai istoriei, fiind prezentată ca o dezvoltare pur logică, necontradictorie, unitară, în care fiecare sistem derivă unul din celălalt ca un moment în dezvoltarea necesară spre actua-

[1] Fascicula I, ianuarie-martie 1956.
[2] Fascicula IV, iulie-decembrie 1956.

lism; idealismul, în special actualismul gentilian, reduce istoria societății, inclusiv pe cea a tuturor formelor culturii spirituale, la istoria filozofiei, în care le dizolvă; caracterul dogmatic, simplificator al concepției idealiste, neștiințifice, care prescrie cercetării istoriografice scheme și reguli apriorice, independente de conținutul concret al filozofiei, aplicate în mod nediferențiat; în virtutea lor sînt excluse din sfera manifestărilor filozofice probleme, doctrine sau laturi ale lor considerate ca „nefilozofice" (așa a negat Gentile, printre altele, orice merit filozofiei lui Marx), iar problemele filozofiei sînt reduse la cele de gnoseologie; sistemele filozofice sînt studiate numai în măsura în care au contribuit la dezvoltarea filozofiei actualiste, idealiste din prezent; istoria filozofiei este astfel, în ultimă instanță, redusă la istoria idealismului, iar problemele de filozofie la cele de gnoseologie.

Împotriva concepției istoriografice idealiste a lui Croce și Gentile reacția a început încă în urmă cu două decenii, chiar din partea unor filozofi care cercetau istoria filozofiei sub influența idealismului: Ugo Spirito, D. Ruggiero, Calogero etc. Dar criza idealismului s-a declanșat abia în perioada de după război, datorită creșterii și intensificării opoziției unor cercuri de filozofi și în primul rînd a accentuării pătrunderii marxismului. Considerăm bine venită observația autorului, că noua concepție istoriografică a produs nu numai criza concepției istoriografice idealiste ci și a istoriografiei tradiționale, care considera cercetarea filozofică independentă de activitatea de cercetare a celorlalte aspecte ale procesului istoric unic, dintre care unul este tocmai filozofia.

Este demn de semnalat faptul, menționat de Rossi, că sub influența marxismului, istoriografia filozofică italiană e pe cale să iasă din izolarea și dezinteresul față de istoriografia filozofică de peste hotare.

Noua concepție istoriografică elaborează un nou stil de muncă și noi metode de cercetare a istoriei filozofiei și, în opoziție cu procedeele și spiritul idealismului, reabilitează multe probleme și sisteme filozofice care fuseseră lăsate în afară de istoriografia idealistă, cu ale cărei canoane nu corespundeau, introducîndu-le în sfera cercetării istoriografice.

În spiritul noii orientări antiidealiste s-au și scris în Italia lucrări serioase, cum sînt: cercetarea gîndirii antice de către Mondolfo, studiile lui Cantimori, E. Garin, A. Coriano despre renaștere, ale lui M. M. Rossi și C. Lupurini despre empirismul englez, o amplă istorie a filozofiei de Abbagnano, studiile lui G. Della Volpe, A. Banfi, G. Preti etc.

Studiul lui Giulo Preti intitulat *Continuitate și „esențe" în istoria filozofiei*, credem că aduce unele elemente dialectice în încercarea de a explica continuitatea și discontinuitatea problemelor și temelor în istoria filozofiei, deși ni se pare că acordă prea multă atenție unor probleme ținînd de latura formală, logico-lingvistică a unui sistem atunci cînd vorbește de importanța studierii topicei, sau „logicii" în care sînt expuse ideile și se face argumentarea. Autorul aduce exemple numeroase și edificatoare din istoria filozofiei prin care vrea să sublinieze particularitățile diferitelor curente filozofice în ceea ce privește această topică sau „logică" a discursului filozofic, care e supusă schimbării (așa cum încercase și Aristotel și unii medievali), cum just observă autorul. Este demnă de remarcat — pe linia celor amintite în introducere — înclinația autorului către acceptarea unor teze ale materialismului istoric în studiul istoriei filozofiei; el cere astfel ca temele filozofice să fie studiate în legătură cu contradicțiile economice ale societății, fie direct, fie prin intermediul contradicțiilor din sînul culturii epocii.

Tot în ansamblul noii orientări a culturii și filozofiei italiene caracterizată prin pătrunderea tot mai largă și adîncă, în conștiința intelectualității italiene, a spiritului științific al materialismului marxist

în luptă cu idealismul, se situează și întrunirea din aprilie 1957 ținută la Bologna, care a discutat *Probleme și metode ale cercetării filozofice în conștiința noilor generații.* Alfredo Sabetti în articolul *Istoricism, metafizică, metodologism,* publicat în revista *Società* nr. 3 din iulie 1957, se ocupă cu bilanțul discuțiilor care au avut loc acolo. Aprecierea orientării rezultatelor discuțiilor este făcută de autor în mod critic, de pe pozițiile marxismului. Conține unele concluzii interesante cari ni se par a avea valabilitate mai puțin restrînsă decît această discuție etc., referindu-se implicit la întreaga mișcare de reînnoire filozofică de pe pozițiile idealismului. Scopul cercetării și discuțiilor a fost acela de a se găsi căi și forme noi în cercetarea filozofică care să depășească limitele idealismului. Autorul remarcă: deși s-au ținut 11 referate de către filozofii tinerii generații, nici unul dintre ele n-au expus punctul de vedere al intelectualității marxiste în problema căilor și formelor reînnoirii tradiției culturale și filozofice italiene; doar în dezbateri a fost exprimat acest punct de vedere. Analizînd tendințele și orientările referenților (Rossi-Landi, Semerari, Santinello, Lugarini, Arata, Prini, Masullo), Sabetti arată că încercările referenților de a depăși pozițiile și limitele istorismului absolut, metafizic, al lui Croce și al actualismului gentilian, nu au reușit — cu toată critica acestor concepții — să ofere perspectivele unei depășiri reale, deoarece ei au rămas de fapt pe pozițiile metafizicii și idealismului — în problema elaborării unui nou istorism și umanism.

Față de intenția lui Pietro Rossi, care criticînd istorismul idealist al lui Croce și Gentile, a încercat să elaboreze o nouă formă de istorism prin reîntoarcerea, în condiții noi, la iluminism, autorul articolului ia în mod justificat poziție negativă, pe motivul că iluminismul era o concepție bazată pe un istorism abstract.

La întrunire s-a ridicat problema responsabilității filozofiei și a culturii în general față de problemele sociale și politice concrete ale omului, fără însă să fi dezvoltat și sensul concret al acestei idei, fără să fi indicat orientarea politică și socială de care ele trebuie să se lege pentru a servi într-adevăr interesele reale ale progresului social.

Arătînd că istorismul idealist rupe omul de realitatea și practica socială concretă, reducînd istoria la procesul de realizare a spiritului absolut, Sabetti a considerat că acesta poate fi depășit și un umanism eficient poate fi creat, numai adoptîndu-se o concepție istoristă concretă despre realitatea umană, care să rezulte din situarea pe pozițiile materialismului istoric. În acest sens procedează de zece ani tînăra intelectualitate marxistă, care pornind de la studierea situației economice, sociale, politice, culturale a Italiei, luptă pentru crearea unui nou umanism, care are ca scop elaborarea căilor de transformare radicală a raporturilor sociale existente din Italia.

★

Studiul *Doi pragmatiști: Peirce și James,* semnat de Nynfa Bosco și apărut în fascicula II din aprilie 1957 al revistei *Filosofia,* reușește să clarifice raporturile dintre doctrinele lui Peirce și James, să evidențieze particularitățile lor. Încercînd să stabilească complexul de factori și împrejurări care au determinat diferențierea, ce riscă să se transforme în incompatibilitate doctrinele celor doi filozofi, autorul aduce, după părerea noastră, unele precizări interesante. Sublinierea deosebirii dintre sarcinile și direcțiile celor două doctrine, descoperirea parțială a izvorului social al doctrinei lui James, a tendințelor solipsiste și iraționaliste către care în mod logic duce subiectivismul lui James, a etapelor parcurse de evoluția cugetării lui, constituie, credem, meritele serioase ale studiului. Deși autoarea înclină spre o apreciere pozitivă a concepțiilor lui Peirce — în opoziție cu James, căruia îi reproșează inconsecvența

față de înaintașul său — trebuie să precizăm că, în ultimă instanță Peirce profesează tot o filozofie idealistă de nuanță *pragmatică*, chiar dacă mai moderat decît James.

Dacă Peirce a legat strîns pragmatismul lui *logic* de nevoile cercetării științifice (fapt pe care James nu l-a observat și care explică, printre alți factori, îndepărtarea apreciabilă de sensul adevărat al teoriei lui Peirce) căutînd să găsească o regulă sau un principiu de clarificare a ideilor, James, și-a orientat în principal filozofia sa spre combaterea „coșmarului secolului XIX" creînd o doctrină idealist-subiectivistă, de care Peirce s-a desolidarizat, și care transformînd principiul gnoseologic al înaintașului său într-o normă empirică de înțelepciune practică, introduce un criteriu subiectivist de determinare a adevărului. Acordînd utilității funcția de a atribui ideilor caracterul de adevăr, în manieră subiectivistă, James reflecta mentalitatea individualistă și tendința spre arbitrar a societății capitaliste bazată pe liberă concurență, exploatare și goană după cîștig. Acesta e sensul obiectiv și adevărat al stării de spirit care a fost unul din factorii ce a condiționat apariția concepției lui James, sens pe care autoarea însă nu-l formulează în mod expres.

Deși N. Bosco nu a dezvăluit semnificația și orientarea materialistă și ateistă legată de cuceririle epocale ale științelor naturii, a ceea ce James numea „coșmarul secolului XIX", și a cărei combatere l-a preocupat atît de mult, ni se pare totuși că această semnificație se găsește implicită în concepția sa. Aceasta reiese și din indicarea, foarte prețioasă, a izvoarelor ideologice și științifice la a căror școală s-a pregătit idealistul James, ca să atace materialismul secolului XIX: machismul, spiritualismul lui Wundt, vitalismul lui Bergson, experiențele mistice, teoriile psihologice ale subconștientului care apăruseră pe atunci, studiul fenomenelor psihice paranormale.

Credem că autoarea are dreptate cînd subliniază inconsistența teoretică a idealismului subiectiv al lui James însă nu ne putem declara de acord — așa cum am mai subliniat — cu îmbrățișarea necritică a filozofiei lui Peirce.

★

În studiul *Societate, drept, singurătate*[1] al lui Georgio del Vecchio se discută, printre alte probleme, aceea a însingurării individului față de societate, considerîndu-se singurătatea ca o valoare superioară sociabilității, ca singura cale de urmat pentru dobîndirea perfecționării morale, înțeleasă prin prisma principiilor oferite de idealism și morala religioasă. Recomandînd practicarea singurătății, înțeleasă ca retragere în sine și autoreflecție în scopul curmării egoismului și a patimilor și descoperirii calităților înnăscute (ca mila și fraternitatea cu toți oamenii) autorul se situează pe pozițiile unei etici idealiste, ale unei concepții individualiste în problema raportului dintre om și societate, cu toate că susține necesitatea menținerii legăturilor cu ceilalți oameni și a cultivării respectului și prețuirii lor.

Considerăm că autorul greșește grav atunci cînd își fundează ideile pe ruperea individului de societate, susținînd că societatea emană din esența spirituală și extrasocială a individului. Este o poziție idealistă și metafizică care rupe individualul de general, opunîndu-le una alteia. Individul are o esență socială și istorică, iar nu una absolută și spirituală, după cum consideră autorul. Omul n-ar fi putut să se dezvolte fără acțiunea comună în colaborare cu ceilalți oameni. Concepția autorului are și o vădită nuanță teologică, considerînd societatea și individul ca niște creații ale unei forțe transcendente, care ar fi sădit în spiritul omului o serie de principii morale, a căror înțelegere și folosire ar fi posibilă numai pe calea retragerii în subiectivitate.

[1] *Filosofia*, fascicula III, iulie 1957.

a practicării rugăciunilor, meditației. Rupînd individul de societate, autorul ajunge la concluzia originii pur individuale și transcendente a moralei.

Georgio del Vecchio nu vede că principiul milei ca și cel al fraternității cu toți oamenii nu-și pot găsi aplicabilitatea, domeniul de manifestare, în societatea bazată pe deosebirile economice, politice și ideologice dintre clase. Considerînd însingurarea ca o condiție a activității intelectuale el limitează sfera de manifestare a personalității individului numai la creația spirituală, susținînd că numai în singurătate omul poate crea ceva frumos și măreț.

Susținînd că numai pe calea însingurării poți obține cele mai mari satisfacții și postulînd superioritatea însingurării individului față de sociabilitate, autorul își îndreaptă concepția etică către un punct de vedere individualist, indiferent dacă nu dorește aceasta, ceea ce de fapt exprimă tendința de a răpi conștiința apartenenței reale a individului la clasa sa socială, la idealurile, interesele și scopurile ei economice, politice și ideologice. Această tendință exprimă de fapt scepticismul față de neajunsurile societății împărțite în clase, fără însă să îndrepte atenția și acțiunea către crearea unor condiții umane favorabile depășirii subiectivității prin obiectivarea în activitatea practică, creatoare de bunuri materiale și spirituale, singura cale de depășire a limitei subiectivității și de luare a unui contact multilateral cu restul membrilor societății.

★

Studiul lui Fr. Barone intitulat *Critica rațiunii și a limbajului* ni s-a părut interesant. Autorul pledează pentru ideia unității gîndirii și limbajului, criticînd printre altele, teoria despre existența gîndirii în afara limbii și arătînd în mod documentat că limbajul e expresia gîndirii.

Autorul elaborează o teorie care ni s-a părut în genere susținută cu argumente destul de serioase, după care în sfera *limbilor* ar intra nu numai cuvintele, ci și semnele, începînd cu cele ale limbajului matematicii, pînă la expresiile picturale, muzicale și artelor figurative în genere, inclusiv. Ca și limba cuvintelor, limba prin semne se dezvoltă istoricește. Autorul consideră astfel că întreaga cultură, inclusiv manifestările spirituale care nu se exprimă prin cuvinte, ca muzica, pictura, artele figurative în genere, ar avea un caracter linguistic.

Nu putem fi de acord cu tendința neopozitivistă a autorului, tendință care conferă o întîietate funcțională limbajului în raport cu gîndirea, care ocolește sau nu vede funcția de reflectare a *realității obiective* pe care o are aceasta din urmă. Tendința aceasta se înserează în ansamblul poziției neopozitiviste, idealiste, care intenționează crearea unui limbaj unic, universal, de semne, cu caracter de independență în raport cu conținutul gîndirii ce reflectă realitatea obiectivă.

Deși e interesantă în general, ideea autorului despre caracterul linguistic al tuturor manifestărilor culturii spirituale, despre faptul că și pictura, muzica etc. au un moment linguistic care constituie un mijloc de formare a gîndurilor, totuși nu putem supraaprecia într-atît rolul limbajului, cum procedează autorul, deoarece formele culturii neexprimate prin cuvînt au mijloace de expresie specifice, particulare, cu totul deosebite de limbaj.

Observăm de asemenea că autorul nu se situează pe punctul de vedere concret și istoric în cercetarea problemelor gîndirii și limbajului, a cărui funcție socială o vede în mod just în ansamblu; căutînd originea gîndirii în limbă, autorul nu se referă la problema originii limbii, pe care o consideră în mod greșit ca ceva dat o dată pentru totdeauna și care s-ar concretiza în limbile diverse care s-au format la diferite popoare, nu se referă la originea comună a gîndirii și limbii, la cauzele obiective care le-au condiționat.

Revista *Filosofia* mai publică și alte studii cum ar fi cele de logică ale lui

Augusto Guzzo, *Semnificație și expresie la Aristotel*[1], *Predicație și denumire*, în care analizează aspectele problemei la diferiți filozofi din epoca medievală și modernă.

Remarcăm de asemenea un studiu al lui G. Preti publicat în revista *Critica di storia della filosofia*, fascicula I — ianuarie-martie 1956 — și intitulat *Asupra doctrinei semnului în logica stoică*.

Semnalăm studii serioase scrise de pe pozițiile marxismului în revista *Società* ca acela al lui C. Luporini, *Convergență pentru un umanism modern* (nr. 1, februarie 1957), studiul lui Remo Cantoni, *Inițiativa umană și situații istorice* (nr. 1, februarie 1957) etc.

În focul luptei ideologice dintre materialism și idealism, dintre ideologia progresistă și ideologia burgheză reacționară, a cărei compromitere apare tot mai evidentă pentru tot mai mulți intelectuali italieni, pozițiile învechite, antiprogresiste primesc lovituri din ce în ce mai serioase, ducînd la adîncirea și ascuțirea crizei lor, la șubrezirea și la falimentul deplin.

O. Băncilă

UNELE PROBLEME DE BAZĂ ALE ESTETICII MARXISTE

Sub titlul *Unele probleme de bază ale esteticii marxiste*, Wolfgang Heise (Berlin) se ocupă într-un articol în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nr. 1/1957, de lucrarea „Problema tipicului în artă" a lui Walter Besenbruch. Lucrarea, apărută în 1956 la Weimar, încearcă să abordeze sistematic, de pe poziții marxiste, problemele de bază ale artei în lumina analizei *tipicului*, considerat ca problemă centrală, ca problemă cheie a artei realiste, prin care s-ar lămuri, după autor, toate celelalte probleme ale esteticii.

Autorul articolului pomenit, W. Heise, ia în discuție cîteva chestiuni principale tratate de W. Besenbruch în lucrarea sa, formulînd o serie de obiecții critice esențiale față de soluțiile acestuia, obiecții demne de a fi cunoscute de către esteticienii și criticii de artă marxiști de la noi.

O primă chestiune în care Heise ia poziție față de soluțiile lui Besenbruch este aceea a *raportului dintre conținut și formă în artă*.

W. Besenbruch susținea că problema raportului dintre conținut și formă în artă ar prezenta două aspecte: unul general, identificat de el cu raportul de reflectare a realității în artă, a existenței sociale în conștiință, și unul *special*, constînd în raportul dintre imaginea individuală sensibilă a operei (forma) și ceea ce spune această imagine despre realitate — „Aussage" — adică mesajul, conținutul operei. Dacă în prima accepțiune a raportului dintre conținut și formă, Besenbruch admite caracterul determinant al conținutului față de formă, în ultima accepțiune, cea specială, conținutul ar fi o funcție a formei, un rezultat al ei, depinzînd de aceasta ca sufletul de corp, într-un cuvînt, conținutul fiind determinat de formă.

W. Heise obiectează, cu drept temei, că raportul artă-realitate, existență-conștiință, nu poate fi identificat cu raportul dintre conținut și formă în artă, cum face Besenbruch considerînd accepția generală a raportului conținut-formă. „Existența — argumentează Heise — nu are ca moment opus conștiința, dialectica subiectivă nu e forma dialecticii obiective, arta nu e forma realității". Substituirea raportului conținut-formă cu raportul conștiință-existență este antidialectic și duce la idealism. Unitatea dintre conținut și formă nu este o unitate între conștiință și existență, fiindcă conștiința nu e proprie și corelată existenței,

[1] Fascicula II, aprilie 1957.

Acestei obiecții întemeiate a lui Heise împotriva considerării relației artă-realitate ca o relație între conținut și formă i-am putea adăuga precizarea de ordin logic că în definiția artei ca „formă de reflectare a realității" termenul „formă" nu se raportează de fapt la „realitate" ca la o categorie corelată (conținutul), ci la termenul generic : conștiință socială, reflectarea, în cadrul căreia arta e o formă particulară, specială. Accepțiunea formei în acest caz e alta decît aceea din relația conținut-formă ca termeni corelativi.

În ce privește cea de-a doua accepție — specială — pe care Besenbruch o dă raportului conținut-formă și anume raportul *imagine-Aussage* (conținut), Heise respinge cu largi argumente afirmația primatului formei asupra conținutului, a dependenței conținutului de formă „ca a culorii albastre de o anumită lungime de undă". „Nu această formă — obiectează Heise — dă naștere lumii însușite, precum o anumită lungime de undă ar da naștere culorii albastre, ci ea este în fiecare caz forma determinată a conținutului individual" (p. 56). Considerînd imaginea artistică numai formă, conținutul (Aussage) fiind ideea pe care ar trezi-o imaginea (forma) — Besenbruch vede unitatea conținutului cu forma în faptul acestei priorități a formei, în dependența conținutului de formă. W. Heise observă în chip just : „imaginea artistică este mesajul asupra realității, ea nu produce din sine nimic și nimic nu este dependent funcțional de ea. Și acest mesaj (Aussage) are — ca oricare altul — conținutul și forma sa, fiind vorba aici de o formă cu totul specifică, de un conținut specific, precum și de o relație specifică a celor două". Precizarea lui Heise că însușirea artistică a lumii de către om are loc în realitatea ei socială și nu în chip izolat, „în sine", pune în lumină vie cauza poziției greșite, rupte de viață, a lui Besenbruch.

Importantă este de asemenea observația pe care Heise o face respingînd ideea că forma artei ar corespunde formelor obiective ale naturii, idee care l-a dus pe Besenbruch la concluzia că forma ar vorbi de la sine, ca și realitatea. „Cuvîntul exprimă altceva decît un acord, propoziția altceva decît o melodie, aceasta exprimă iarăși altceva decît desenul unui copac". Sensul formelor luate din realitate — afirmă Heise — nu este identic cu sensul lor în opera de artă, unde formele închid o semnificație umană esențială, fiind un produs istoric social. „Arta n-ar fi decît un palid surogat de limbaj, dacă fiecare formă naturală obiectiv corespunzătoare ar desemna în fiecare caz doar obiectul ei". Această observație a lui Heise este prevenitoare, credem, și pentru acei care ar fi tentați să interpreteze în sensul lui Besenbruch afirmația lui Cernîșevschi că „arta reproduce viața în formele vieții însăși".

W. Heise conclude că poziția greșită a lui Besenbruch în problema conținutului și formei rezidă în conceperea nedialectică, izolată, a operei de artă, precum și în influența esteticii idealiste germane (Th. Lips) asupra raționamentelor lui.

A doua problemă luată în discuție de Heise în articolul său este aceea a *adevărului artistic*. Besenbruch considera arta ca o „cunoaștere prin formă", forma fiind aceea care dă naștere conținutului (Aussage). Tipicul fiind identic cu adevărul conținutului, iar acesta un rezultat al formei, adevărul artistic ar fi astfel adevărul cunoașterii prin formă. La bază stă aceeași schemă : Realitate-Formă-Conținut.

Heise obiectează și aici o tratare metafizică a problemei. Noțiunea „realității" ca obiect al artei are un sens specific. „Realitatea independentă de om — precizează Heise — este obiect al științelor naturale. Arta oglindește lumea în raport cu omul, realitatea umană". Eroarea fundamentală a lui Besenbruch în această chestiune este, conclude Heise, raportarea artei la o realitate în general. Or, „realitatea este întotdeauna istorico-socială". Interpretarea adevărului artistic după modelul științelor duce la îngustări și denaturări în problemă.

Adevărul artistic este adevărul realității umane în procesul dezvoltării ei istorice. Afirmînd identitatea adevărului cu conținutul, dar neprecizînd de care adevăr și conținut social-istoric e vorba, tezele lui Besenbruch duc de-adreptul la negarea caracterului estetic al unor opere de artă din trecut al căror conținut și adevăr erau legate de anumite condiții istorice. „Realismul există de cînd există arta — scrie Heise — dar modelul său nu e arta și literatura secolului XIX. Realismul trebuie înțeles istoricește, sub variatele lui forme în limbajul propriu fiecărei perioade istorice. La Besenbruch, coincidența tipicului cu conținutul, iar a conținutului cu forma concret-senzorială a imaginii, apoi a imaginii cu „forma realului concret", deschide drum larg spre înțelegerea naturalistă a artei, spre vechea teorie a „imitației" naturii. Predominarea modelului optic al artei în concepția lui Besenbruch, l-a făcut să cadă în generalizări contrazise de faptele artei. „Ceea ce e propriu artei plastice — scrie Heise — devine în muzică și arhitectură de-adreptul non-sens". Conceperea și tratarea problemei adevărului artistic în chip abstract logic, fără cercetarea și raportarea ei concret-istorică, adică materialist-dialectică, l-a dus pe Besenbruch la soluții teoretice lipsite de caracter științific.

Problema tipicului, categorie centrală în lucrarea lui Besenbruch, formează obiectul unei critici ascuțite în articolul lui Heise. Înțelegînd prin tipic generalul sub forma individualului, o semnificație generală în forma aparenței sensibile, esența în caracteristic — Besenbruch tratează și această chestiune într-o manieră speculativă, enunciativă. Heise analizează și dezvoltă indicația marxistă despre tipic, ca noțiune ce denumește semnificativul social-istoric și național al unei figuri, situații sau acțiuni în reflectarea artistică. „Ce fel de general ar reprezenta Romeo și Julieta — se întreabă Heise — văzuți izolat, în sine? Moartea lor tragică numai nu ne spune nimic". Privirea raportului *tipic-caracteristic* în sine, în afara împrejurărilor și condițiilor prin care se realizează necesitatea istorică obiectivă, nu explică nimic. „Dacă o figură e tipică sau nu, aceasta se poate vedea numai din conexiunea concret-istorică dată, nu dintr-o raportare abstractă a individului la societate. Tipicul, în principiu, are sens numai în raport cu o anumită perioadă istorică și o societate anumită. Tipicul este o categorie istorică, tipică este o figură numai în raport cu realitatea istorică". Heise adaugă apoi că însăși generalizarea artistică prin care se realizează tipicul cunoaște istoricește forme deosebite, fixate în diversele stiluri. Chiar și definiția pe care Engels a dat-o tipicului, susține Heise, avea în vedere tipul determinat al literaturii realiste a epocii burgheze. Altă precizare importantă a lui Heise în problema tipicului afirmă diversitatea manifestării tipicului după genurile și speciile artei. „In arta literară, de pildă, — scrie Heise — generalul social se manifestă în fiecare caz într-un chip foarte specific, personajele fiind reprezentate ca tipice în chip divers, individualitatea fiind mai mult sau mai puțin „individualizată, mai puțin în dramă decît în roman". Formulele abstracte nu folosesc la nimic dacă nu oglindesc realitatea.

Declarîndu-ne de acord cu obiecțiile aduse de Heise tezelor abstracte ale lui Besenbruch în problema tipicului în artă, ținem să-i reproșăm, în același timp, că nu acordă tipicului în artă și o semnificație general-umană alături de semnificațiile lui istorico-sociale. Tipicul în artă întrunește, în operele mari, pe lîngă semnificațiile social-istorice concrete și semnificații *general-umane*. Romeo și Julieta sînt tipuri semnificative istoric, dar și din punct de vedere general-uman: tipurile tinerilor îndrăgostiți. Don Quijotte, Tartuffe, Harpagon au o semnificație psihologică permanent umană, folosită de noi cînd vrem să denumim o anu-

mită atitudine omenească a indivizilor. Măsura în care geniul artistului știe să plăsmuiască astfel de personaje în care să se răsfrîngă totodată și epoca istorică și trăsături general-umane dă tocmai sens și substanță valorică operei. Arta nu e un simplu document istoric și nu se reduce la istorie, cum observa încă Aristotel, sau mai exact spus, arta e în același timp expresie istorică și general-umană. Venus de Milo nu tipizează numai aspirațiile de frumusețe ale idealității grecești, ci și pe ale noastre și ale omenirii viitoare.

Ultima problemă atinsă de Heise în articolul său critic asupra cărții lui Besenbruch e *problema frumosului*. După Besenbruch, adevărul, binele și frumosul ar fi trei laturi ale operei de artă: „fiecare din aceste trei laturi — afirmă Besenbruch — are pe cealaltă nu în afara sa, ci o are în sine, fiecare din cele trei laturi e mai mult decît o latură, adică este un întreg". „Pe baza acestei identități într-o operă de artă, adevărul e frumos și bun, frumosul e adevărat și bun, binele adevărat și frumos". Tipicul fiind categoria estetică centrală, ar rezulta, după Besenbruch, că „frumosul, matematic vorbind, este o funcțiune a tipicului". Chestiunea oglindirii urîtului din viață, Besenbruch încearcă s-o explice în sensul că urîtul zugrăvit în artă ar evoca frumosul ca pe un contrar al său implicat. „De aceea, scrie Besenbruch, se poate și trebuie ca *obiectul estetic negativ să devină frumos* în artă printr-o zugrăvire tipică veridică ce dezvăluie urîțenia lui" (subl. noastră — *N.C.*). Heise combate și aici speculațiile pretins dialectice ale lui Besenbruch, aducînd o serie de obiecții și exemple artistice. El critică aspru afirmația lui Besenbruch că „obiectul negativ devine frumos în artă". Devine oare — se întreabă el — urîtul din realitate frumos artistic, pentru că noțiunea frumosului evocă și neagă urîtul?

Întrebarea lui Heise și răspunsul negativ apar justificate în ce privește afirmația lui Besenbruch. Considerăm însă nesatisfăcătoare explicația proprie a lui Heise în ce privește frumosul artistic. El se îndoiește că reprezentarea artistică a urîtului poate fi judecată ca frumoasă. *Los Desastres de la Guerra* ale lui Goya nu zugrăvesc „urîtul" ci *inumanul*, iar despre aceste opere nu se poate spune că sînt „frumoase", ci doar că sînt arme în lupta pentru o lume mai frumoasă, din care să dispară războiul și ororile lui. Plăcerea estetică în fața acestor gravuri ar fi o dovadă a înstrăinării sufletești față de conținutul uman.

Nu putem fi de acord cu această părere a lui Heise. Dacă afirmația lui Besenbruch că obiectul urît devine frumos artistic, prin zugrăvirea lui veridică, e nejustă, — negarea frumosului artistic, în cazul zugrăvirii urîtului, de către Heise e de asemenea nejustă. Frumosul artistic nu este identic ca obiect al judecății de valoare cu frumosul realității, deși izvorul artei rămîne realitatea. Judecata estetică în artă se face *asupra operei* nu a ceea ce se reprezintă în ea, subiecte urîte sau frumoase ale realității. Astfel că putem aprecia drept *frumoasă* o operă care înfățișează aspecte negative ale vieții. Heise se îndoiește că putem considera „frumoase", de pildă, chipul *Mamei* de Dürer sau *Christos pe cruce* de Grünwald; se îndoiește însă fără temei, căci aceste opere sînt și rămîn frumoase adică în stare să trezească în noi un puternic sentiment de valoare. Noțiunea de frumos artistic are un sens mai mult simbolic, metaforic, ea atribuind o valoare estetică operei de artă. Este frumoasă atitudinea conștiinței artistului care recunoaște și neagă în artă urîtul realității, care dezvăluie simpatie și compasiune pentru durerile omenești.

Totuși, ideile dezvoltate de Heise în articol în legătură cu problema frumosului prezintă interes prin punctul nou de vedere din care încearcă să abordeze chestiunea. Nu ne vom ocupa însă de ele aici.

Încheindu-și articolul și obiecțiile asupra lucrării lui Besenbruch *Problema tipicului în*

artă, Heise reamintește atitudinea și principiile cercetării marxiste, științifice în problemele de estetică. „Răspunsurile la probleme — scrie el — nu se găsesc prin speculație. Teoria marxistă a artei nu stă în transformarea abstracțiunilor vechi în altele noi, ci în generalizarea înaltă a experienței procesului practic de creație artistică, în cercetarea istorică a dezvoltări artei și în valorificarea moștenirii gîndirii estetice".

M. Ciurdariu

COMUNICĂRI DE FILOZOFIE LA SESIUNEA ACADEMIEI R.P.R. DIN SEPTEMBRIE 1957

Intre 26—28 septembrie 1957, au avut loc lucrările sesiunii ordinare științifice a Academiei R.P.R. In cadrul secției de științe economice, filozofice și juridice s-au prezentat în sesiune următoarele comunicări de filozofie: *Despre ideologia romantismului german* (acad. C. I. Gulian); *Hegel în românește* (prof. D. D. Roșca); *Jan Amos Komensky, filozof și pedagog al păcii* (prof. Stanciu Stoian); *Unele aspecte ale gîndirii înaintate săsești* (C. Göllner); *Tipic și esențial* (prof. M. Breazu); *Cîteva probleme în legătură cu legea negării negației* (R. Tomoiagă); *Critica concepției neopozitiviste despre adevăr* (Cl. Dan).

Comunicarea acad. C. I. Gulian, axată pe linia preocupărilor autorului de cercetare a ideologiei germane în general, a filozofiei lui Hegel în particular, a reliefat însemnătatea descifrării sensurilor filozofice conținute în opera romanticilor germani. Problematica timpului, neputința politico-ideologică de rezolvare a problemei transformării sociale în Germania au dus la idealismul obiectiv hegelian cît și la cel subiectiv al romanticilor. Fără îndoială însă că Hegel este superior — prin dialectica sa — romanticilor. Romantismul german — a subliniat acad. C. I. Gulian — prezintă un paradox izbitor: pe de o parte, tendința de evaziune din realitate, pe de alta, setea de luptă; pe de o parte, tendințele subiectiviste duse pînă la cel mai josnic egotism, pe de alta, tendințele de jertfire a individului față de imperativele obștești, în special în problema luptei de eliberare națională. Incarnînd atitudinea politică și etică cea mai negativă (evaziunea și subiectivismul), romanticii — a arătat în continuare acad. C. I. Gulian — exaltă originalitatea (Schlegel), individualismul extrem (Schleiermacher). In același timp însă, repulsia romantică față de realitate, care a dus la individualism, s-a prelungit într-o repulsie față de ceea ce-i static, inert. Aceeași repulsie a dus la cercetarea istoriei culturii, a artei, ajungîndu-se la rezultate remarcabile, care au pregătit marile sinteze ale lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, din filozofia istoriei și din estetică. Totodată romanticii au mers spre înțelegerea și valorificarea originalității creației spirituale a popoarelor. Neputința transformării realității însă care a dus la subiectivism, individualism a generat și idealismul estetic al romanticilor. Aceeași cauză a determinat trăsături pronunțat negative, care au servit direct reacțiunii. In încheiere, acad. C. I. Gulian a analizat ideile celor mai caracteristici reprezentanți ai romantismului german.

Participanții la discuție (M. Breazu, Al. Posescu, H. Bratu, M. Deznan), au relevat punctul de vedere nou adus de acad. C. I. Gulian în interpretarea romantismului german. Cercetarea acad. C. I. Gulian — a spus H. Bratu — este valoroasă, deoarece a lichidat cu interpretarea unilaterală a romantismului german, considerat pînă acum în bloc, a făcut

o interpretare nuanțată. Fără a se nega că romantismul german se situează în urma altor curente romantice, au fost subliniate elementele pozitive conținute în sînul lui. Vorbitorul a apreciat, printre altele, sezisarea de către autorul comunicării a importanței „ironiei" romantice (neconformismul și pesimismul) ca atitudine filozofică. Ar fi fost de dorit însă — a continuat H. Bratu — ducerea pînă la capăt a interpretării nuanțate, o caracterizare mai cuprinzătoare a romantismului și o mai strictă delimitare cronologică. M. Deznan a scos în evidență însemnătatea studierii romantismului german pentru unele concluzii importante esteticii. Romantismul german trebuie privit sub aspectul valorii sale gnoseologice și a laturilor sale negative.

In comunicarea sa, prof. D. D. Roșca, subliniind marea însemnătate a cunoașterii logicii hegeliene de către cercetătorii din orice domeniu al filozofiei, a scos la iveală dificultățile de traducere în limba romînă a *Științei logicii*. Hegel are un limbaj greoi, un stil neclar — a spus vorbitorul — atît în abstracțiile sale duse la ultima limită, cît și în expunerea faptelor concrete. Modul de exprimare al lui Hegel a fost determinat pînă la un punct de modul lui de gîndire. Noul stil de gîndire al lui Hegel — dialectic — cerea într-o măsură oarecare elaborarea unui mod de exprimare capabil să reproducă cît mai fidel cu putință curbele și sinuozitățile unei gîndiri prin excelență dialectice. Acest mod de gîndire sparge la fiecare pas contururile încremenite ale vechilor concepte și se concentrează asupra relațiilor conceptelor, asupra „trecerilor" logice de la un concept la altul. De aici dificultăți de traducere într-o limbă ca a noastră, care nu permite unirea oricum a cuvintelor. De asemenea, stilul artificial și adeseori hermetic al scrierilor hegeliene este, într-o anumită măsură, o urmare a conținutului idealist și mistic al filozofului german. Dar o atare explicație nu satisface pe deplin, întrucît — dacă poziția idealistă a fost exprimată de Hegel greoi, încîlcit — ea a găsit o formă literară remarcabilă la un Schelling, contemporan cu Hegel. Observația prof. D. D. Roșca a fost subliniată de către H. Bratu în intervenția sa, în care a menționat printre altele, faptul că Hegel nu e chiar intraductibil, cum afirmase anterior Al. Posescu. Acad. C. I. Gulian, reluînd ideea, a arătat că nu se poate vorbi la Hegel de o incapacitate de a reda plastic ideile. In *Fenomenologia spiritului, Filozofia istoriei* și *Estetica lui Hegel* este vădită forța de generalizare a unor date concrete, capacitatea de sinteză în care nu se pierde concretul. Pe marginea comunicării prof. D. D. Roșca, s-au făcut propuneri care merită a fi luate în considerație: de a se publica comunicarea ca introducere sau postfață la ediția romînă a *Științei logicii* (Al. Posescu, M. Breazu); de a se încerca publicarea unei ediții bilingve romîno-germană (Al. Posescu, R. Tomoiagă); traducerea să fie însoțită de un glosar, cu termenii, categoriile și expresiile hegeliene, prin arătarea sensului lor principal, secundar și — unde e cazul — exceptoriu (R. Tomoiagă).

Comunicarea prof. Stanciu Stoian a început prin a arăta perioadele distincte, premarxiste și marxiste, în istoria ideii de pace și de înfrățire între popoare. Făcînd un scurt istoric, autorul s-a oprit asupra Renașterii, căreia îi aparține în mare măsură Jan Amos Komensky. Filozof, mare umanist, pedagog renumit, Komensky a preconizat calea educației și a înțelegerii directe între reprezentanții popoarelor pentru stabilirea unei păci trainice. După o documentată analiză a evoluției ideologice a lui Komenski, comunicarea a scos în relief valoarea istorică și de actualitate a ideilor despre pace ale lui Komensky. Ea constă în necesitatea propagandei pentru pace, în educația maselor de oameni în spiritul păcii și al colaborării dintre popoare. Evidențiind superioritatea concepției marxiste despre pace și război, comunicarea prof. Stanciu Stoian a subliniat în încheiere faptul că ideile despre pace ale lui Jan Amos Ko-

mensky denotă, pentru vremea în care au fost elaborate, o poziție avansată, progresistă.

În intervenția sa, acad. C. I. Gulian a subliniat rolul comunicării prof. Stanciu Stoian. Pînă acum, a spus vorbitorul, nu s-a reușit nici la Institutul de filozofie, nici în cadrul lecțiilor de istoria filozofiei de la Facultatea de filozofie, să se prezinte concepțiile unor însemnați gînditori slavi. De aceea comunicarea despre Jan Amos Komensky, interesantă și documentată, este bine venită.

Ultima comunicare de istoria filozofiei a fost cea expusă de C. Göllner despre unele aspecte ale gîndirii înaintate săsești din Romînia. Pe baza unor scurte dar sugestive tablouri social-ideologice ale vremii în care și-au dus activitatea, comunicarea a scos în evidență figurile unor remarcabili gînditori sași din secolele XV—XIX; Johannes Honterus, Valentin Wagner, Albert Huet, Michael Hissman, Stephan Ludwig Roth, Josef Marlin, Carl Friedrich Weber, Julius Römer, Josef Capesius ș. a.

Intervențiile (C. I. Gulian, M. Breazu, P. Apostol, Al. Posescu, R. Stoichiță) au remarcat noutatea comunicării despre gîndirea săsească din Romînia. Au fost scoase la iveală lucruri necunoscute, umplîndu-se un gol în munca de cercetare a istoriei filozofiei din țara noastră. Comunicarea tov. C. Göllner reprezintă o bază serioasă pentru alcătuirea uneia din lucrările preliminare necesitate de munca de pregătire a manualului de istoria filozofiei din Romînia.

Comunicarea lărgită a prof. M. Breazu se publică în numărul de față al revistei.

Apreciind valoarea comunicării, tov. Al. Posescu a menționat necesitatea de a se fi analizat acele concepții idealiste, care consideră arta ca un mijloc mai bun de cunoaștere a realității decît gîndirea; de aici, ruperea gîndirii de artă, misticismul, cerința „trăirilor" artistice. H. Bratu a relevat meritul comunicării de a fi explicitat foarte clar unele teze din *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx și de a fi adus o contribuție prețioasă, originală, în tratarea problemei studiate. H. Bratu a obiectat însă autorului faptul de a fi accentuat mai mult asupra problemelor gnoseologice legate de creația artistică, nearătîndu-se *raportul ontologic tipic — esențial*. Aceeași obiecție a fost adusă și de alți participanți la discuție (Al. Tănase, R. Tomoiagă). Acad. C. I. Gulian în intervenția sa la discuție, s-a oprit asupra unor probleme în legătură cu raportul dintre cunoaștere și fantezia creatoare.

În comunicarea sa, Radu Tomoiagă a analizat cîteva probleme esențiale privind interpretarea marxistă a legii negării negației: 1) locul acestei legi în sistemul legilor principale ale dialecticii; 2) acțiunea permanentă a legii negării negației; 3) sensul *neantului* în procesul devenirii; 4) ciclul dialectic al negării negației și schema triadei. Bine susținută, comunicarea a prezentat puncte de vedere noi, foarte interesante, denotînd studiul atent, în adîncime, al problemei de către autor. Acest lucru a fost subliniat de către toți participanții la discuție. (M. Breazu, P. Apostol, Al. Posescu, H. Wald, R. Stoichiță). S-au făcut unele obiecții referitoare la formularea legii negării negației (H. Wald), locul legii negării negației (R. Stoichiță), o anumită primejdie a alunecării spre schematism (M. Breazu), lipsa exemplificărilor (Al. Posescu).

Clara Dan a făcut în comunicarea sa o încercare de critică a concepției neopozitiviste despre adevăr, îndeosebi a teoriei coerenței. După cum s-a subliniat în cadrul discuțiilor (M. Breazu, P. Apostol, H. Wald, R. Stoichiță), comunicarea a relevat o temeinică cunoaștere a problemei, autorul ajungînd la rezultate remarcabile în descifrarea înțelesului idealist, retrograd, al neopozitivismului. Intervențiile au obiectat tovarășei Clara Dan extinderea prea mare a părții expozitive a comunicării în raport cu cea critică, ca și o alunecare spre prezentarea nu suficient de critică a unor

poziții ale neopozitivismului (principiul cocreației logice ca indiciu al adevărului).

Comunicările de filozofie prezentate la această sesiune au dovedit o dată mai mult eforturile rodnice ale cercetătorilor din domeniul filozofiei de studiere, de analiză și sinteză, a unor însemnate probleme de materialism dialectic, logică, estetică și istoria filozofiei. Greutatea problemelor cercetate, necesitatea de a fi expuse cît mai clar și mai pe larg (ținîndu-se seama de specificul lor) au arătat, așa cum a remarcat în încheiere prof. M. Breazu, utilitatea și trebuința de a acorda un spațiu mai mare comunicărilor. In această sesiune s-a oglindit creșterea muncii filozofice, preocuparea asiduă de cercetare a unor probleme noi, de adîncire a cercetărilor anterioare.

R. P

NOTE DE LECTURĂ

Teza cunoscută şi mult discutată în ultima vreme a lui V. I. Lenin despre unitatea dialecticii, a teoriei cunoaşterii şi a logicii, constituie obiectul unui studiu amplu semnat de V. I. Malţev *(Vestnic, Moskovskogo Universiteta, seria economie, filozofie, drept* nr. 2/1957).

Considerînd unitatea organică dintre aceste laturi ale concepţiei materialist-dialectice despre lume ca una din trăsăturile caracteristice care deosebesc materialismul dialectic de filozofia premarxistă (cu excepţia, într-un anumit sens, a celei hegeliene), autorul cercetează sub acest aspect pe de o parte unitatea dintre metoda dialectică şi teoria cunoaşterii, iar pe de altă parte unitatea dintre metoda dialectică şi logica dialectică, dintre teoria cunoaşterii şi logica dialectică.

In legătură cu prima problemă V. Malţev ajunge la un punct de vedere interesant, după care unitatea dintre dialectică materialistă şi gnoseologia materialist-dialectică trebuie înţeleasă în felul următor: 1) Spre deosebire de materialismul anterior, marxismul a rezolvat problemele teoriei cunoaşterii (caracterul primar al materiei şi cel derivat al conştiinţei, cognoscibilitatea lumii obiective, apariţia şi dezvoltarea cunoaşterii umane, practica ca fundament al cunoaşterii şi ca criteriu al adevărului) prin metoda dialectică. Aplicarea dialecticii în rezolvarea acestor probleme însă nu înseamnă desfiinţarea teoriei cunoaşterii ca ştiinţă. Dialectica materialistă studiază legile cele mai generale ale mişcării, dezvoltării în forma lor abstractă, iar teoria marxistă a cunoaşterii constă în aplicarea dialecticii la procesul specific de reflectare a lumii obiective în gîndirea umană; 2) Infăptuirea cerinţelor metodei dialectice în studierea realităţii presupune dezvăluirea esenţei obiectelor şi fenomenelor, mişcarea cunoaşterii de la senzorial la raţional, ceea ce constituie o sarcină a teoriei cunoaşterii. Prin urmare aplicarea justă a metodei dialecticii presupune cunoaşterea datelor gnoseologiei cu privire la mijloacele cunoaşterii etc; 3) după cum teoria marxistă a cunoaşterii este de neconceput fără aplicarea dialecticii, tot aşa şi dialectica materialistă este imposibilă în afara materialismului filozofic, dacă nu se bazează pe rezolvarea materialistă de către teoria cunoaşterii a problemei fundamentale a filozofiei.

Observaţii interesante cuprinde şi partea doua a studiului unde sînt tratate celelalte două aspecte ale temei cercetate: unitatea dintre metoda dialectică şi logica dialectică şi unitatea dintre teoria cunoaşterii şi logica dialectică. Semnalăm aici combaterea *argumentată a tendinţei* de a înţelege această unitate în mod abstract, ceea ce în ambele cazuri duce la desfiinţarea logicii dialectice ca ştiinţă (la confundarea ei cu metoda dialectică sau cu teoria cunoaşterii).

Studiul lui V. I. Malţev se încheie cu concluzia că metoda dialectică materialistă,

teoria materialist-dialectică a cunoașterii și logica dialectică materialistă constituie trei laturi ale unuia și aceluiași tot unitar, materialismul dialectic. Între aceste laturi există legături reciproce indisolubile, dar totodată fiecare dintre ele își are specificul ei.

T. P

★

Sub titlul *Creștini sau bolșevici*, rețeaua radiofonică vest-germană *Süddeutscher Rundfunk* a inițiat o serie de cursuri la care și-au spus cuvîntul mai mulți teologi și filozofi din Republica federală. Manuscrisele au fost apoi publicate în culegere de editura Kröner din Stuttgart. In ansamblu, relatează revista germană „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 4, ea reprezintă un ascuțit atac împotriva bazelor teoretice ale marxism-leninismului. Apărînd cum era de așteptat concepția „occidental-creștină" in emisiunea sa intitulată *Sînt compatibile știința și religia?*, Günther Howe afirmă că „destinul epocii noastre depinde de modul în care creștinismul va emerga din actuala luptă", Profesorul Landgrabe de la Universitatea din Köln consideră „comunismul ca o conștiință rea a occidentului creștin". (Nu de mult, Raymond Aron îl considera ca o „conștiință critică"). Celebrul pater jesuit Wetter cheamă la unirea tuturor eforturilor pentru a face din nou din creștinism sufletul societății umane și pentru a învinge „mizeria din care își trage rădăcinile socialismul".

In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Erhard Albrecht trece în revistă această culegere. Principala ei caracteristică este încercarea de a scoate în relief în spirit demagogic opoziția absolută nu numai pe plan politic-social între marxism și creștinism. Albrecht analizează pe larg contrazicerile de neîmpăcat dintre marxism și religie pe plan filozofic și științific, arătînd însă că pe plan politic și etico-social există numeroase puncte de contact, care îngăduie ca marxiștii, catolicii și protestanții să poată purta în comun lupta pentru pace, pentru democrație și pentru progres social iar, în speță, în Germania federală, împotriva renașterii fascismului și a politicii lui Adenauer.

H. B.

★

Le Bulletin thomiste — buletin de bibliografie a cercurilor apropiate de Vatican — dezvăluie rolul din ce în ce mai mare pe care tomismul l-a căpătat în concernul filozofiei burgheze occidentale. 600 de titluri de cărți și publicații, două zeci și cinci de publicații — iată cifre care adăugate detașamentului de profesori și de universități întreținute discret din fondurile Vaticanului dezvăluie rolul însemnat pe care l-a căpătat în ultimul timp biserica catolică în sprijinirea burgheziei. Tomismul, relatează aceeași revistă *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, s-a răspîndit puternic în Statele Unite și — în ultimul timp — în Anglia, Danemarca amenințînd serios pozițiile dominante pe care protestantismul le aveau în aceste ultime două țări. Caracterul militant politic al filozofiei tomiste se afirmă din ce în ce mai puternic, el aflîndu-se în avangarda ideologică a burgheziei și depășind de mult preocupările pur religioase. Cercurile influente burgheze încearcă să folosească chiar anumite elemente raționale din vechiul tomism pentru a împiedica procesul de radicalizare a intelectualilor și a contracara interesul crescînd pe care îl prezintă materialismul dialectic pentru oamenii de știință, încercînd, în același timp, în vederea acestui scop să atragă pe protestanți, punînd în umbră chiar puncte de doctrină teologică și religioasă care au jucat un rol însemnat în disputele care au sfîșiat în evul mediu unitatea bisericii creștine.

H. B.

★

Revista americană *Philosophy and Phenomenological Research* publică în nr. 4/1957, sub semnătura lui W. H. Poteat,

un articol intitulat *Ce este o poezie?* Răspunzînd chestiunii, autorul stabileşte că un poem poate fi privit sub raportul „subiect-obiect", adică sub unghiul de vedere al întrebării „despre ce" sau „ce" se reflectă în poezie. Dar, consideră autorul, acest sens nu este cel important şi esenţial. Poezia mai poate fi privită susţine el, şi „ca o realitate unică şi concretă, avînd o valoare intrinsecă, independent de funcţiunea semantică a componentelor ei şi de funcţiunea ei semantică în totalitate" (p. 548). Poezia ar fi astfel, după autor, o realitate „ontică" ce nu semnifică „despre nimic", ci „simplu despre sine însăşi".

Se vede din acest exemplu cum absolutizarea croceană a caracterului de „creaţie" al artei duce întotdeauna la soluţii idealiste şi neştiinţifice, cu un anumit sens şi rol social. Autorul american nu înţelege că arta are un caracter reflectoriu în raport cu realitatea, caracter ce nu contrazice atributul ei de creaţie, de afirmare originală şi creatoare a omului în realitate.

M. C.

DIN PARTEA REDACȚIEI

Cu articolul publicat în nr. 5/1957 încheiem discuția despre „Problemele democrației populare în R.P.R.", urmînd ca în nr. 1/1958 al revistei să publicăm un material care va expune punctul de vedere al redacției în problemele discutate.

ACADEMIA REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

CERCETĂRI FILOZOFICE

Anul IV 1957

INDEX ALFABETIC

	Nr.	Pag.
. * . Făurirea R.P.R. — moment important în răspîndirea şi dezvoltarea ideologiei socialiste din ţara noastră	6	7
* . Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie şi dezvoltarea gîndirii filozofice din ţara noastră	5	7
. * . Politica partidului marxist-leninist în acţiune	1	7

MATERIALISM DIALECTIC

BANU I., Categoriile materialismului dialectic	3	29
DAN CL., Problema fetişismului şi a reflectării în teoria marxistă a valorii	2	23
HURDUC ILEANA, Asupra conceptului de reflectare	4	7
PLATONOV G. V. (U.R.S.S.), Darwinismul şi marxismul	5	123
POPESCU STELIAN, Contradicţia dialectică şi problema obiectului microfizic	6	135
SANIELEVICI ALEX., Timpul şi spaţiul din punctul de vedere al materialismului dialectic	1	15
STUGREN BOGDAN (Cluj), Critica unor concepţii idealiste din biologia contemporană	3	49
TANASE AL., Necesitate, lege, cauzalitate, determinism	1	39
WALD HENRI, Modalitatea cunoaşterii	6	77

MATERIALISM ISTORIC

BERCU I., Aspecte ale luptei ideologice în perioada trecerii de la revoluţia burghezo-democratică la revoluţia socialistă în Romînia (1945—1947)	6	21
BORGEANU C., Cu privire la caracterul ştiinţific al noţiunii de progres	6	95
CHEPEŞ GH., Cu privire la dinamica luptei de clasă în perioada de trecere de la capitalism la socialism	2	39
CRISTIAN T., Obiectul şi metodele de cercetare ale sociologiei marxiste	5	167
KALLOS MIKLOS (Cluj), Creşterea rolului factorului subiectiv al dezvoltării sociale în zilele noastre	4	25
MUREŞANU LUCIA, Aspecte din lupta ideologică dusă în mişcarea muncitorească din ţara noastră, în perioada 1917—1921, sub influenţa Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie	5	59
NICHITA V., Revoluţia din Octombrie şi unele probleme ale construirii culturii noi, socialiste, în ţara noastră	5	33
ROTH A., (Cluj), Despre determinarea categoriei sociologice de „mase populare"	3	69
SKATERŞCIKOV V. (U.R.S.S.), Revoluţia din Octombrie — un nou pas înainte în dezvoltarea culturii artistice a omenirii	5	15

ESTETICĂ

	Nr.	Pag.
BRATU HORIA, Din controversa în jurul criticii literare a lui C. Dobrogeanu-Gherea	2	71
BREAZU M., Specificul cunoașterii artistice	1	57
BREAZU M., Cu privire la tipic și esențial în artă	6	57
PAVLOV TODOR (R. P. Bulgaria), Partinitatea în literatură și artă	3	9

ETICĂ

GULIAN C. I., Acad., Despre cunoașterea etică a omului nou	6	47

ISTORIA FILOZOFIEI

APOSTOL PAVEL, Concepția mistică a lui Lucian Blaga	5	103
FIRU I. S., Constantin Dimitrescu-Iași	6	115
GHIȚĂ S., Despre tradițiile gîndirii ateiste din Romînia	4	63
GÖLLNER C. (Sibiu), Contribuții la istoria gîndirii filozofice a sașilor transilvăneni din secolul al XIX-lea	4	47
IOANID MIRCEA, Proiect de periodizare a istoriei filozofiei din Romînia	5	175
ROȘCA D. D., Asupra conceptului la Hegel	1	31
TOMOIAGA R., Critica teoriei echilibrului între antiteze	1	77

LOGICĂ

JOJA A., Acad., Asupra unor aspecte ale logicii dialectice	5	19
OFFENBERGER G. N., Teoria judecății infinite în logica formală și în logica dialectică	4	79
PAPADOPOL T., Dialectica platonică și dialectica heraclitiană	2	55
STOICHIȚA RADU, Dialectica în „Caiete filozofice" de V. I. Lenin	2	7
STOICHIȚA RADU, Considerații despre lupta dintre dialectică și metafizică în istoria logicii	6	115
ȚUȚUGAN FL., Considerații asupra structurii logice a implicației	3	91
WALD HENRI, Dialectica materialistă, ca logică	1	97

COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

BĂDĂRĂU DAN, Concepția filozofică a lui Vasile Conta	3	111
ENACHE I. N., Revista „Rațiunea" și unele probleme ale ei filozofice și sociale	6	177
IOANID MIRCEA, Locul lui Vasile Conta în istoria filozofiei	3	123

Discuții

PROBLEMELE DEMOCRAȚIEI POPULARE IN R.P.R.

BARTFELD LEO, Pe marginea unor cercetări asupra esenței și formei statului nostru democrat-popular	1	121
CETERKI (Cluj), In legătură cu unele probleme ale democrației populare în R.P.R.	5	175
HOFFMAN O., Putere politică și regim democrat-popular în țara noastră	2	97
LUPAN M., Problemele actualității așteaptă încă să fie discutate	3	163
POPESCU AL., In legătură cu funcțiile statului nostru	2	109
TUȚUI GH. și SAVU AL., Unele probleme ale revoluției populare în țara noastră	4	97
UDREA T., Unele probleme privind caracterul transformărilor revoluționare în perioada 23 August 1944—11 iunie 1948	3	133
VLAD C., In legătură cu funcțiile statului nostru democrat-popular	3	149

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

	Nr.	Pag.
Actualitatea ideilor estetice plehanoviste *(Smeu Gr.)*	4	107
Aspecte din filozofia Indiei antice *(Pollak I.)*	4	128
BĂLMUŞ C. I., Tucidide — concepţia şi metoda sa istorică *(Cristian V. M. şi Enache I. N.)*	2	117
BANU ION, Introducere în istoria filozofiei *(Apostol Pavel)*	4	117
Contribuţii la cunoaşterea originilor fascismului *(Bălteanu B.)*	4	142
CORNU A., Karl Marx şi Friedrich Engels — Viaţa şi opera *(Langfelder P.)*	2	121
Despre principiile muncii rodnice *(Bădărău Dan)*	6	199
Din cărţile primite în ultima vreme la redacţie	6	214
În legătură cu „Sensul vieţii în folclorul românesc" *(Aurel Martin)*	4	112
Etica creştină şi etica marxistă *(I. Mărculescu-Hurduc)*	6	207
Goethe şi problemele filozofiei *(Pantazi R.)*	5	201
Marxismul şi iraţionalismul *(Vaida P)*	5	211
MENDE G., Studien über die Existenzphilosophie *(Apostol P.)*	2	125
O lucrare sovietică despre Dimitrie Cantemir *(Vaida P.)*	4	126
POPOV P. (dr.), Instaurarea, dezvoltarea şi sistemul dictaturii proletariatului la noi *(Naschitz A. şi Bucur M.)*	1	141
Primul volum al Operelor lui K. Marx şi Fr. Engels *(Tomoiagă Radu)*	5	191
Principiile periodizării istoriei filozofiei marxist-leniniste *(Tache A.)*	6	189
Probleme de istorie a religiei şi a ateismului *(Caffé I.)*	1	139
Probleme de logică *(Botezatu Petre-Iaşi)*	3	173
Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel *(Papadopol T.-Offenberger G.)*	5	204
Probleme filozofice ale mecanicii cuantice *(Brucăr H. şi Gottlieb I.)*	6	196
RALEA MIHAI, Cele două Franţe *(L. Silviu-R. Pantazi)*	3	169
Reapariţia unei reviste a marxismului militant: Korunk *(Dan Clara)*	3	179
Scrieri despre ideile estetice ale lui Goethe *(H. Stănescu)*	4	137
Silogistica judecăţilor de predicaţie *(M. Constantinescu)*	6	202
SOROHOVA E. V., Învăţătura materialistă a lui I. P. Pavlov despre cele două sisteme de semnalizare *(Benone D.)*	1	145
Zece ani de la conferinţa naţională a P.C.R. *(Duţescu El.)*	1	135

MIŞCAREA FILOZOFICĂ DE PESTE HOTARE

Adevărul se impune *(Grünberg L.)*	4	166
Aspecte filozofice în problema originii vieţii *(Mărculescu-I. Hurduc)*	5	229
Aspecte din mişcarea filozofică italiană *(Băncilă O.)*	6	219
Critica „noului conservatism" în revista americană „Science and Society" *(Grünberg L.)*	2	133
Despre locul lui Antioh Cantemir în istoria filozofiei ruse *(Pantazi R.)*	1	153
Din viaţa filozofică a Uniunii Sovietice	2	132
Din cercetările bioteoretice de peste hotare *(Stugren Bogdan* (Cluj))	6	215
Din lupta împotriva manifestărilor de revizionism în Republica Populară Polonă *(T. P.)*	3	185
Discuţii filozofice la Universitatea de stat „M. V. Lomonosov" *(Stoian Gh.)*	3	183
Două lucrări sovietice despre categorii *(Tomoiagă Radu)*	4	149
Filozofia anxietăţii *(Oroveanu S.)*	4	157
„Întîlniri cu neantul" *(Apostol P.)*	1	149
Între raţiune şi misticism *(Silviu L.)*	4	163
Ideologie şi literatură *(P. T.)*	5	222
O discuţie despre metodologia istoriei: Între empirism şi relativism *(H. B.)*	2	138
O dispută în jurul enciclopediştilor *(H. Bratu)*	5	231
Sărbătorirea academicianului Todor Pavlov de către Academia de Ştiinţe a R. P. Bulgaria	2	131
Sociologi burghezi din S.U.A. despre problema claselor sociale *(Vlad C.)*	5	219
Unele probleme de bază ale esteticii marxiste *(Ciurdariu M.)*	6	225

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

	Nr.	Pag.
125 de ani de la moartea lui G. W. F. Hegel. Ședința comemorativă organizată de Academia R.P.R.	1	155
Comemorarea lui Plehanov de către Academia R.P.R. *(L. M.)*	2	143
Comemorarea a 75 de ani de la moartea lui Vasile Conta *(Voiculescu M.-Matei D.)*	4	169
Comunicări de filozofie la Sesiunea Academiei R.P.R. din septembrie 1957 *(R. P.)*	6	231
Consfătuire consacrată unor probleme ale sociologiei marxiste	4	171
Consfătuirea revistei noastre cu cititorii	4	171
„Determinismul în fizică" — simposion organizat de Academia R.P.R.	3	189
O nouă formă de colaborare științifică	4	169
Sesiunea științifică a Academiei R.P.R. închinată aniversării a 50 de ani de la răscoalele țărănești din 1907 *(M. I.)*	3	187
Simposionul „Știință și misticism" *(Smeu Gr.)*	3	187

NOTE

Note de lectură	1	157
„ „ „	2	145
„ „ „	3	169
„ „ „	4	167
„ „ „	5	225
„ „ „	6	235
Index alfabetic	1	159
„ „	6	239

АКАДЕМИЯ РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Год издания IV 1957

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

	№	Стр.
* * * Великая Октябрьская социалистическая революция и развитие философского мышления	5	7
* * * Политика партии — марксизм-ленинизм в действии	1	7
* * * Создание РНР — важный момент в распространении и развитии социалистической идеологии в стране	6	7

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

БАНУ И., Категории диалектического материализма	3	29
ВАЛД Г., Свойство познания	6	77
ДАН К., Проблема фетишизма и отражения в марксистской теории стоимости	2	23
ПЛАТОНОВ Г. В. (СССР), Дарвинизм и марксизм	5	123
ПОПЕСКУ С., Диалектическое противоречие и вопрос микрофизического объекта	6	135
САНИЕЛЕВИЧ А., Пространство и время с точки зрения диалектического материализма	1	15
СТУГРЕН Б. (Клуж), Критика некоторых идеалистических воззрений в современной биологии	3	49
ТЭНАСЕ А., Необходимость, закономерность, причинность, детерминизм	1	39
ХУРДУК И., К вопросу о понятии отражения	4	7

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

БЕРКУ И., Аспекты идеологической борьбы в период перехода от буржуазно-демократической к социалистической революции в Румынии (1945—1947)	6	21
БОРДЖАНУ К., О научном характере понятия прогресса	6	95
КАЛЛОШ М. (Клуж), Усиление роли субъективного фактора в современном общественном развитии	4	25
КЕПЕШ Г., О динамике классовой борьбы в переходный период от капитализма к социализму	2	39
КРИСТИАН Т., Объект и методы исследования марксистской социологии	5	167
МУРЕШАНУ Л., Об идеологической борьбе 1917—1921 годов в рабочем движении Румынии под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции	5	59
НИКИТА В., Октябрьская революция и некоторые вопросы строительства новой социалистической культуры в Румынии	5	33
РОТТ А., К вопросу определения социалогической категории «народные массы»	3	69
СКАТЕРЩИКОВ В., (СССР), Октябрьская революция и новый шаг вперед в развитии художественной культуры человечества	5	15

ЭСТЕТИКА

	№	Стр.
БРАТУ Х., О разногласиях вокруг литературной критики К. Добро-джану-Геря	2	71
БРЯЗУ М., Специфичность художественного познания	1	57
БРЯЗУ М., Типичное и существенное в искусстве	6	57
ПАВЛОВ Т. (Н. Р. Болгария), Партийность в литературе и искусстве	3	9

ЭТИКА

ГУЛИАН К. И., Об этическом познании нового человека	6	47

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

АПОСТОЛ П., Мистическая гносеология Лучиана Блага	5	103
ГЕЛЬНЕР К. (Сибиу), К вопросу об истории философской мысли трансильванских саксов в XIX веке	4	47
ГИЦЭ С., О традициях атеистической мысли в Румынии	4	63
ИОНИД М., Проект периодизации истории философии в Румынии	5	175
РОШКА Д. Д., К вопросу о понятии в гегелевской философии	1	31
ТОМОЯГЭ Р., Критика теории равновесия между антитезисами	1	77
ФИРУ И. С., К. Димитреску-Яшь	6	115

ЛОГИКА

ВАЛД Г., Материалистическая диалектика как логика	1	97
ЖОЖА А., О некоторых сторонах диалектической логики	5	79
ОФФЕНБЕРГЕР Г., Теория бесконечного суждения в формальной логике и в диалектической логике.	4	79
ПАПАДОПОЛ Т., Диалектика Платона и диалектика Гераклита	2	55
СТОИКИЦЭ Р., Диалектика в «Философских тетрадях» В. И. Ленина	2	7
СТОИКИЦЭ Р., О борьбе диалектики с метафизикой в истории логики	6	115
ЦУЦУГАН Ф., О логическом строении implicatio	3	91

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

БЭДЭРЭУ Д., Философские взгляды Василия Конта	3	111
ЕНАКЕ И. Н., Журнал «Рациуня» и его философские и социальные вопросы	6	177
ИОАНИД М., Место Василия Конта в истории философии	3	123

Дискуссии
ВОПРОСЫ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ В РНР

БАРТФЕЛЬД Л., В связи с некоторыми исследованиями по вопросу о сущности и форме румынского народно-демократического государства	1	121
ВЛАД К., К вопросу о функциях румынского народно-демократического государства	3	149
ГОФФМАН О., Политическая власть и народно-демократический режим в Румынской Народной Республике	2	97
ЛУПАН М., Ждущие обсуждения актуальные вопросы	3	163
ПОПЕСКУ А., О функциях Румынской Народной Республики	2	109
УДРЯ Т., К вопросу о характере революционных преобразований в период с 23 августа 1944 по 11 июня 1948 года	3	133
ЦУЦУЙ Г. и САВУ Н., Некоторые вопросы народной революции в РНР	4	97
ЧЕТЕРКИ (Клуж)), В связи с некоторыми вопросами народной демократии в РНР	5	175

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

	№	Стр.
Актуальность плехановских эстетических идей *(Смеу Г.)*	4	107
БАЛМУШ К. И., Фукидид, его историческая концепция и метод *(Кристиан В. М., Енаке И. Н.)*	2	117
БАНУ И., Введение в историю философии *(Апостол Павел)*	4	117
Возобновление выпуска журнала воинствующего марксизма «Корнук» *(Дан К.)*	3	179
Вопросы диалектической логики в философии Г. В. Ф. Гегеля *(Папсдопол Т., Оффенбергер Г.)*	5	204
Вопросы истории религии и атеизма *(Каффе Ж.)*	1	139
Вопросы логики *(Ботезату Петре-Яшь)*	3	173
Гете и вопросы философии *(Пантази Р.)*	5	201
Десять лет со дня Национальной конференции Румынской Коммунистической партии *(Дуцеску Е.)*	1	135
К вопросу о происхождении фашизма *(Бэлтяну Б.)*	4	142
Книги, поступившие за последнее время в редакцию	6	214
КОРНУ А., Карл Маркс и Фридрих Энгельс, Жизнь и творчество *(Лангфельдер П.)*	2	121
Марксизм и иррационализм *(Вайда П.)*	5	211
МЕНДЕ Г., Исследования по философии экзистенциализма *(Апостол П.)*	2	125
Некоторые моменты из философии древней Индии *(Поллак И.*	4	128
О принципах плодотворной работы *(Бэдэряу Дан)*	6	199
О «Смысле жизни в румынском фольклоре» *(Аурел Мартин)*	4	112
Первый том Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса *(Томоягэ Р.)*	5	191
ПОПОВ П., Установление, развитие и система диктатуры пролетариата *(Букур М. и Нашиу А.)*	1	141
Принципы периодизации марксистско-ленинской истории философии *(Таке А.)*	6	189
Работы об эстетических идеях Гете *(Стэнеску Х.)*	4	137
РАЛЯ М., Две Франции *(Сильвиу Л. и Пантази Р.)*	3	169
СОРОХОВА Е. В., Материалистическое учение И. П. Павлова о двух сигнальных системах *(Беноне Д.)*	1	145
Силлогистика предикативных суждений *(Константинеску М.)*	6	202
Советская работа о Димитрии Кантемире *(Вайда П.)*	4	126
Философские вопросы квантовой механики *(Брукэр Г. и Готтлиб И.)*	6	196
Христианская и марксистская этика *(Мэркулеску-Хурдук И.)*	6	207

ФИЛОСОФСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА РУБЕЖОМ

Аспекты итальянского философского движения *(Бэнчилэ О.)*	6	219
Буржуазные социологи США о вопросе социальных классов *(Влад К.)*	5	219
«Встреча с небытием» *(Апостол П.)*	1	149
Две советские работы о категориях *(Томоягэ Раду)*	4	149
Дискуссия о методологии истории: Между эмпиризмом и релятивизмом *(Х. Б.)*	2	138
Дискуссии по вопросам философии в Московском Государственном университете имени М. В. Ломоносова *(Стоян Г.)*	3	183
Диспут об энциклопедистах *(Брату Х.)*	5	231
Зарубежные биотеоретические исследования *(Богдан Стугрен (Клуж))*	6	215
Значение Антиоха Кантемира в истории русской философии *(Пантази Р.)*	1	153
Идеология и литература *(П. Т.)*	5	222
Из философской жизни Советского Союза	2	132
Критика нового консерватизма в американском журнале «Science and Society» *(Грюнберг Л.)*	2	133
Между разумом и мистицизмом *(Сильвиу Л.)*	4	163
Основные вопросы марксистской эстетики *(Чурдариу М.)*	6	225

	№	Стр.
Правда утвердится *(Грюнберг Л.)*	4	166
Страницы борьбы против ревизионистских проявлений в Польской Народной Республике *(Т. П.)*	3	185
Философия страха *(Оровяну С.)*	4	157
Философские стороны вопроса происхождения жизни *(Мэркулеску-Хурдук И.)*	5	224
Чествование академика Тодора Павлова Академией Наук Народной Республики Болгария	2	131

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

«Детерминизм в физике» — симпозиум, организованный Академией РНР	3	189
Научная сессия Общего собрания Академии РНР, посвященная 50-летию крестьянских восстаний 1907 года *(М. И.)*	3	187
Новый вид научного сотрудничества	4	169
Совещание журнала с читателями	4	171
Совещание, посвященное некоторым вопросам марксистской социалогии	4	171
Сообщение по философии на сессии Общего собрания Академии РНР в сентябре 1957 года *(Р. П.)*	6	231
Симпозиум «Наука и мистицизм» *(Смеу Г.)*	3	187
Чествование памяти Плеханова Академией РНР *(Л. М.)*	2	143
125-летие смерти Г. В. Ф. Гегеля. Торжественное заседание, организованное Академией РНР	1	155
75-я годовщина смерти Василия Конта *(Войкулеску М. и Матей Д.)*	4	169

ЗАМЕТКИ

По страницам печати	1	157
По страницам печати	2	145
По страницам печати	3	169
По страницам печати	4	167
По страницам печати	5	235
По страницам печати	6	235
Алфавитный указатель за 1956 год	1	159
Алфавитный указатель за 1957 год	6	239

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE
INSTITUT DE PHILOSOPHIE

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE

IVe année 1957

INDEX ALPHABÉTIQUE

	No.	Page
. . . La politique du Parti — marxisme-léninisme en action	1	7
. . . La Grande Révolution Socialiste d'Octobre et l'essor de la philosophie	5	7
. . . L'instauration de la République Populaire Roumaine — étape importante de la propagation et du développement de l'idéologie socialiste dans le pays	6	7

MATÉRIALISME DIALECTIQUE

BANU I., Les catégories du matérialisme dialectique	3	29
DAN CL., Le problème du fétichisme et du reflet dans la théorie marxiste de la valeur	2	23
HURDUC ILEANA, Du concept du reflet	4	7
PLATONOV G. V. (U.R.S.S.), Le darwinisme et le marxisme	5	123
POPESCU STELIAN, La contradiction dialectique et le problème de l'objet microphysique	6	135
SANIELEVICI ALEX., Le temps et l'espace au point de vue du matérialisme dialectique	1	15
STUGREN BOGDAN (Cluj), Critique de quelques conceptions idéalistes de la biologie contemporaine	3	49
TANASE AL., Nécessité, loi, causalité déterminisme	1	39
WALD HENRI, La modalité de la connaissance	6	77

MATÉRIALISME HISTORIQUE

BERCU I., Quelques aspects de la lutte ideologique durant la période de transition de la révolution bourgeoise-démocratique à la révolution socialiste, en Roumanie (1945—1947)	6	21
BORGEANU C., Du caractère scientifique de la notion de progrès	6	95
CHEPEŞ GH., Dynamique de la lutte des classes dans la période de transition du capitalisme au socialisme	2	39
CRISTIAN T., L'objet et les méthodes de recherches de la sociologie marxiste	5	167
KALLOS MIKLOS (Cluj), Le rôle du facteur subjectif du développement social contemporain	4	25
MUREŞANU LUCIA, Aspects de la lutte idéologique menée au sein du mouvement ouvrier de Roumanie, entre 1917 et 1921, sous l'influence de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre	5	59
NICHITA V., La Révolution d'Octobre et certaines questions de l'édification d'une culture nouvelle, socialiste, dans la R. P. Roumaine	5	33
ROTH A., Détermination de la catégorie sociologique «masses populaires»	3	69
SKATERŠCIKOV V., La Révolution d'Octobre — un pas en avant dans la voie de l'épanouissement de la culture artistique de l'humanité	5	15

ESTHÉTIQUE

	No.	Page
BRATU HORIA, Autour de la controverse concernant la critique littéraire de C. Dobrogeanu-Gherea	2	71
BREAZU M., Le caractère spécifique de la connaissance artistique	1	57
BREAZU M., Le typique et l'essentiel en art	6	57
PAVLOV TODOR (R. P. de Bulgarie), L'esprit de parti en littérature et en art	3	9

ETHIQUE

GULIAN C. I., De la connaissance éthique de l'homme nouveau	6	47

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

APOSTOL PAVEL, La gnoséologie mystique de Lucian Blaga	5	103
FIRU I. S., Constantin Dimitrescu-Iași	6	115
GHIȚĂ S., Des traditions de la pensée athée en Roumanie	4	63
GÖLLNER C. (Sibiu), Beitrag zur Geschichte des philosophischen Denkens der Sachsen Siebenbürgens im 19. Jahrhundert	4	47
IOANID MIRCEA, Un projet visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie en Roumanie	5	175
ROȘCA D. D., Du concept, chez Hegel	1	31
TOMOIAGĂ R., Critique de la théorie de l'équilibre des antithèses	1	77

LOGIQUE

JOJA A., Certains aspects de la logique dialectique	5	79
OFFENBERGER G. N., La théorie du jugement infini en logique formelle et en logique dialectique	4	79
PAPADOPOL T., La dialectique de Platon et celle d'Héraclite	2	55
STOICHIȚĂ RĂDU, La dialectique dans les «Cahiers philosophiques» de V. I. Lénine	2	7
STOICHIȚĂ RĂDU, Considérations sur l'antagonisme entre la dialectique et la métaphysique dans l'histoire de la logique	6	115
TUȚUGAN FL., Considérations sur la structure logique de l'implication	3	91
WALD HENRI, La dialectique matérialiste, en tant que logique	1	97

COMMUNICATIONS SCIENTIFIQUES

BĂDĂRĂU DAN, La conception philosophique de Vasile Conta	3	111
ENACHE I. N., La revue «Rațiunea» (La raison) et certaines questions philosophiques et sociales qui s'y débattent	6	177
IOANID MIRCEA, La place de Vasile Conta dans l'histoire de la philosophie	3	123

Discussions

LES QUESTIONS DE LA DÉMOCRATIE POPULAIRE DANS LA RÉPUBLIQUE POPULAIRE ROUMAINE

BARTFELD LEO, En marge de quelques recherches sur l'essence et la forme de notre État de démocratie populaire	1	121
CETERKI I., A propos de certaines questions soulevées par la démocratie populaire dans la R. P. Roumaine	5	175
HOFFMAN O., Pouvoir politique et régime de démocratie populaire dans la République Populaire Roumaine	2	97
LUPAN M., Les questions d'actualité attendent encore d'être prises en discussion	3	163
POPESCU AL., A propos des fonctions de l'Etat roumain	2	109
TUȚUI GH. et SAVU AL., Quelques problèmes de la révolution populaire dans notre pays	4	97

	No.	Page
UDREA T., Certaines questions ayant trait au caractère des transformations révolutionnaires de la période allant du 23 août 1944 au 11 juin 1948	3	133
VLAD C., Quelques considérations sur les fonctions de l'Etat de démocratie populaire	3	149

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

A 10 ans de la Conférence Nationale du P.C.R. 1945—1955 *(El. Dutescu)*	1	135
APOSTOL PAVEL, Quelques questions de logique dialectique dans la philosophie de G. W. F. Hegel *(Papadopol T.* et *Offenberger G.)*	5	204
Aspects de la philosophie de l'Inde antique *(I. Pollak)*	4	128
BALMUŞ C. I., Thucydide — sa conception et sa méthode historique *(Cristian V. M.* et *Enache I. N.)*	2	117
BANU I., Introduction à l'histoire de la philosophie *(Apostol Pavel)*	4	117
Contribution à la connaissance des origines du fascisme *(B. Bălteanu)*	4	142
CORNU A., Karl Marx et Friedrich Engels — leur vie et leur œuvre *(Langfelder P.)*	2	121
Des principes du travail fécond *(Bădărău Dan)*	6	199
Ecrits sur les idées esthétiques de Goethe *(Stănescu H.)*	4	137
Goethe et les problèmes de la philosophie *(Pantazi Radu)*	5	201
La syllogistique des jugements de prédication *(Constantinescu M.)*	6	202
L'actualité des idées esthétiques de Plékhanov *(Smeu Gr.)*	4	107
Le marxisme et l'irrationalisme *(Vaida P.)*	5	211
Les principes visant à établir des périodes dans l'histoire de la philosophie marxiste-léniniste *(Tache A.)*	6	189
Les problèmes philosophiques de la mécanique des quanta *(Brucăr H.* et *Gottlieb I.)*	6	196
L'éthique chrétienne et l'éthique marxiste *(Mărculescu-Hurduc I.)*	6	207
Ouvrages reçus dernièrement à la rédaction	6	214
MENDE G., Études sur la philosophie existentialiste *(Apostol P.)*	2	125
POPOV P., Instauration, développement et système de la dictature du prolétariat chez nous *(Naschitz A.* et *Bucur M.)*	1	141
Problèmes concernant l'histoire de la religion et de l'athéisme *(Caffé I.)*	1	139
Questions de logique *(Botezatu Petre-Iaşi)*	3	173
RALEA MIHAI, Cele două Franţe (Les deux France) *(Silviu L.* et *Pantazi R.)*	3	169
Réapparition d'une revue du marxisme militant : *Korunk (Dan Cl.)*	3	179
Le premier volume des oeuvres de K. Marx et Fr. Engels *(Tomoiagă Radu)*	5	191
SOROKHOVA H. V., La conception matérialiste de I. P. Pavlov au sujet des deux systèmes de signalisation *(Benone D.)*	1	145
Sur «Le sens de la vie dans le folklore roumain» *(Aurel Martin)*	4	112
Un ouvrage soviétique sur Dimitrie Cantemir *(Vaida P.)*	4	126

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE A L'ETRANGER

Au sujet de la place qu'occupe Antiokh Cantemir dans l'histoire de la philosophie russe *(Pantazi R.)*	1	153
Aperçus de la lutte contre les manifestations révisionnistes dans la République Populaire de Pologne *(T. P.)*	3	185
Certains aspects du mouvement philosophique en Italie *(O. Băncilă)*	6	219
De la raison au mysticisme *(Silviu L.)*	4	163
Deux ouvrages soviétiques sur les catégories *(Tomoiagă Radu)*	4	149
Discussions philosophiques à l'Université d'Etat «M. V. Lomonossov» de Moscou *(Stoian Gh.)*	3	183
Idéologie et littérature *(P. T.)*	5	222
L'académicien Todor Pavlov fêté par l'Académie des Sciences de la R. P. de Bulgarie	2	131
L'activité scientifique en U.R.S.S.	2	132
La critique du nouveau conservatisme dans la revue américaine «Science and Society» *(Grünberg L.)*	2	133

	No.	Page
La philosophie de l'angoisse *(Oroveanu S.)*	4	157
La vérité s'impose *(Grünberg L.)*	4	166
L'opinion de certains sociologues bourgeois des Etats-Unis d'Amérique au sujet des classes sociales *(Vlad C.)*	5	219
Quelques aspects philosophiques de la question des origines de la vie *(Mărculescu-Hurduc I.)*	5	224
Quelques problèmes fondamentaux de l'esthétique marxiste *(M. Ciurdariu)*	6	225
Quereile autour des encyclopédistes *(Bratu H.)*	5	231
Recherches bio-théoriques à l'étranger *(Stugren Bogdan*-Cluj)	6	215
«Rencontres avec le néant» *(Apostol P.)*	1	149
Une discussion sur la méthodologie de l'histoire: empirisme ou relativisme *(H. B.)*	2	131
LA VIE SCIENTIFIQUE		
A 125 ans de la mort de G. W. F. Hegel. Séance commémorative organisée par l'Académie de la R. P. R.	1	155
Commémoration à 75 ans de la mort de Vasile Conta *(Voiculescu M.* et *Matei D.)*	4	175
Communications de philosophie à la session de septembre 1957 de l'Académie de la R.P.R. *(R. P.)*	6	231
Entretiens avec les lecteurs	4	171
La délibération consacrée à certains problèmes de la sociologie marxiste *(H. C.)*	4	171
La session scientifique de l'Académie de la R.P.R. consacrée au 50e anniversaire des soulèvements paysans de 1907 *(M. I.)*	3	191
«Le déterminisme en physique» — symposion organisé par l'Académie de la R.P.R.	3	189
Le symposion «Science et mysticisme» *(Smeu Gr.)*	3	187
Plékhanov commémoré par l'Académie de la R.P.R. *(L. M.)*	2	143
Une nouvelle forme de collaboration scientifique	4	169
NOTES		
Notes de lecture	1	157
Notes de lecture	2	145
Notes de lecture	3	169
Notes de lecture	4	167
Notes de lecture	5	225
Notes de lecture	6	235
Index alphabétique pour l'année 1956	1	159
Index alphabétique pour l'année 1957	6	239

Abonamente : 6 luni — 12 lei ; 1 an — 24 lei.
Abonamentele se fac la oficiile poştale, prin factorii poştali şi difuzorii voluntari din întreprinderi şi instituţii.
Pentru străinătate, abonamentele se fac prin întreprinderea de stat pentru comerţ exterior — „Cartimex", ISCE, str. Aristide Briand nr. 14—18, Bucureşti.

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de :	se va citi :
42	16 de jos	determinate	determinante
50	20 de sus	nu poate să desfășoare	nu poate să nu desfășoare
68	1 de jos	*Revista*	*Reverie*
72	7 de sus	am numit	am numi
115	10 de jos	cronolgiei	cronologiei
141	13 de sus	$\Psi = Al^{i\frac{2\pi}{h}(\vec{r}\vec{p}-Et)}$	$\Psi = Ae^{i\frac{2\pi}{h}(\vec{r}\vec{p}-Et)}$
141	14 de jos	$E = hv$	$E = h\nu$
217	19 de jos	etiologic	etologic

c. 2197.—Cercetări filozofice, 6/1957

Lei 4.—